

Daniel Weidner

Ursprung überschreiben. Johann Gottfried Eichhorns und Johann Philipp Gablers Philologie der biblischen Schöpfungsgeschichte

1775 verfasst Johann Gottfried Eichhorn, gerade als Professor für orientalische Sprachen nach Jena berufen, einen Aufsatz, den er vier Jahre später anonym in dem von ihm selbst herausgegebenen »Repetitorium für biblische und morgenländische Literatur« veröffentlicht. Dieser Aufsatz mit dem Titel »Urgeschichte. Ein Versuch« legt die ersten drei Kapitel der Genesis aus, also die Geschichte von Schöpfung und Sündenfall, die für Eichhorn eine Geschichte aus der Urzeit der Entwicklung des Menschen ist: Einfach erzählt, handelt sie vom Erwachen des menschlichen Verstandes und der göttlichen Erziehung des noch ganz kindlichen Menschen. Elf Jahre später gibt Eichhorns Schüler Johann Philipp Gabler den Text neu heraus, mit den neu hinzugefügten Einleitungen und Anmerkungen füllt er nun drei massive Bände und entwickelt im Detail, was bei Eichhorn nur angedeutet ist: dass man diese Kapitel als Mythen verstehen müsse. Aus den Diskussionen, die auf diesen Band folgen, entwickelt sich dann die später so genannte mythische Schule, die im 19. Jahrhundert entscheidende Impulse für die historisch-kritische Exegese der Bibel gibt.

Schon 1952 hat eine wichtige Untersuchung gezeigt, wie Eichhorn und Gabler dabei das Konzept des Mythos aus den Schriften der klassischen Philologie Christian Gottlob Heynes entlehnt haben: »In der Übertragung dieser von Heyne ausgebildeten Theorie des Mythos und seiner Auslegungsprinzipien auf das Alte Testament liegt der Ursprung des Mythosbegriffes in der neueren Bibelwissenschaft.«¹ Insbesondere das von David Friedrich Strauß verwendete Konzept des Mythos gehe nicht, wie bis dahin meist angenommen, auf Hegel zurück, sondern habe philologische Quellen: letztlich eben jene »Übertragung« von einer Philologie auf die andere. Solche »Übertragungen« sind für die Geschichte der Philologien von besonderem Interesse. In ihnen tauschen nicht nur verschiedene Philologien Wissen aus, sie ziehen auch die internen Grenzen neu, sie beziehen sich anders aufeinander und verteilen ihre Aufgaben und Verfahren neu. Die erwähnte Konstellation ist dabei nicht nur deshalb interessant, weil sich hier zwei ihrer wichtigsten Vertreter begegnen – die klassische Philologie und die *philologia sacra* –, sondern weil in ihr Fragen mitspielen, die für das Selbstverständnis der Philologien bis heute wichtig sind: Das betrifft etwa die kritische, skeptische oder gar entzaubernde Funktion, die sich die Philologie gerne zuschreibt – die sich aber zumindest in unserer Konstellation als aufs engste mit apologetischen Argumenten verknüpft erweisen wird. Ebenso lässt sich an ihr beobachten, wie die moderne Philologie die Texte historisiert – und wie komplex, ja widersprüchlich das geschieht, weil diese Historisierung zugleich Momente der Dauer, der Natur und sogar der Ewigkeit impliziert. Schließlich betrifft gerade diese

1 Christian Hartlich, Walter Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952, S. 5.

Konstellation auch die Frage nach der Wahrheit der Philologie: nach ihren epistemologischen Ansprüchen und nach ihrem Ort in der sich neu formierenden Forschungsuniversität. Denn die biblische Philologie muss sich immer auch mit der Theologie auseinandersetzen, die ja immerhin noch die obere Fakultät ist; dabei geht es immer auch um das protestantische Schriftprinzip – also die Idee, dass sich ein bestimmtes Wissen nur an einem Text manifest machen lässt und dass ein Text »sich selber auslegen« kann –, das für Ethos und Habitus der Philologie latent bedeutsam bleibt.² Dass es im Fall von Eichhorns und Gablers mythischer »Urgeschichte« ausgerechnet um die Sündenfallgeschichte geht, eine Urszene theoretischer Neugier, sei hier nur erwähnt.

Um diese Konstellation zu lesen, wird im Folgenden das Modell des Ursprungs durch ein anderes ersetzt: das des Palimpsests, des mehrfach überschriebenen Textes. Ursprünge, philologisch betrachtet, sind ja nie einfach, vollziehen sich nie auf dem leeren Blatt, sondern immer schon an einem Text und in einem Text. Philologische Ursprünge zumal sind nicht einfach Brüche, sondern eben Texte über Texte, und sei es solche, die den Text, den sie edieren, kommentieren, kritisieren, erst hervorbringen. Sie leben aus der Spannung verschiedener Texte, neben, in, und unter die sie sich einschreiben, und schöpfen ihre Energie gerade aus inter- und intratextuellen Beziehungen. Im Folgenden soll also untersucht werden, wie der Mythosbegriff gewissermaßen von der klassischen Philologie auf die biblische Philologie überspringt, wie er in deren Diskurse angeeignet wird und welche Konsequenzen das hat, welche Fragen dabei gestellt, welche latent gehalten, welche unterdrückt werden. Dabei beschränkt sich der Text allerdings auf eine Seite, auf das Zielgebiet der Übertragung, also die Art und Weise, wie Eichhorn und Gabler die Idee des Mythos aufnehmen und in die biblische Geschichte einschreiben. Denn schon diese Operation ist komplex genug und beruht auf mindestens fünf Schichten: auf einem kurzen Essay Eichhorns (1), dessen Neuausgabe durch seinen Schüler Gabler, die nicht nur die von Eichhorn inzwischen unabhängig entwickelte Quellenscheidung nutzt (2), sondern auch die Idee des Mythos zu einem operativen Konzept ausarbeitet (3) und dadurch das isolierte Fragment Eichhorns in eine komplexe Debatte verwandelt (4), von der aus dann auch über den Status der Philologie in der Universität überhaupt diskutiert wird (5).

1.

Die erste Schicht der hier zu untersuchenden Konstellation ist Eichhorns Aufsatz »Urgeschichte«, ein Text, der auf ca. 130 Druckseiten die ersten drei Kapitel der Genesis kommentiert. Es ist dezidiert ein Jugendwerk: Eichhorn hatte gerade erst sein Studium in Göttingen unter anderem bei Johann David Michaelis und Christian

2 Vgl. dazu Daniel Weidner, Logiken der Lektüre. Schriftprinzip und Kulturwissenschaft, in: Logiken und Praktiken der Kulturforschung, hg. von Uwe Wirth, Berlin 2008, S. 57-73.

Gottlob Heyne³ abgeschlossen und arbeitete vor allem zur arabischen Geschichte, bald aber auch über die Philologie des Alten Testaments und später auch über allgemeine Geschichte und Literaturgeschichte.⁴ Seine ›Urgeschichte‹ setzt dagegen eher ungelehrt und nicht ohne Pathos ein:

Noch itzt steht ein uraltes Pantheon, das älteste, schönste, und einfachste unter allen, ein Geschenk der kunstlosen Natur, trotz aller Stürmen der verwüsten- den Zeit, unerschüttert und fast ohne Spuren seines hohen Alterthums da. Den Eingang ziert Ein Tempel voll Natur und Einfalt, nur hie und da durch Kunst erhoben.⁵

Das Pantheon, so wird bald klar, steht für die Bibel, der Tempel für die Schöpfungs- geschichte, zu der nur ein schmaler, fast überwucherter Pfad führt und die ganz von jüngeren »Anbauten« und »Vorwerken« umgeben ist:

Der Tempel bist du, heiliges Denkmal Mosis vom Ursprung aller Dinge; und Vor- werke der Kunst sind die Systeme der Gottesgelehrten und Naturvorscher. [...] Wer die Mosaische Urkunde von der Schöpfung aller Dinge untersuchen will, sollte das Gutachten anderer darüber voraus gar nicht wissen, um selbst desto unbefangener denken und untersuchen zu können. (129 f.)

Man sollte diese Texte also unbefangen lesen, er selbst werde daher »meine Wande- rung zum heiligen Tempel der Offenbarungen Gottes« ohne »Wegweiser und Ge- leitsmann, ohne Charte und Reisebuch« antreten (130).

Ton und Thema dieses betont essayistischen Spaziergangs sind vermutlich angeregt von Johann Gottfried Herders ›Älteste Urkunde des Menschengeschlechts‹, dessen erster Band 1774 erscheint, ein Jahr bevor Eichhorn seinen Text abfasst.⁶ Auch wenn Eichhorn Herders weitreichende anthropologische Spekulationen über eine Uroffen- barung nicht übernimmt, versteht auch er die Schöpfungsgeschichte als »Urkunde«, also als Zeugnis höchsten Altertums, betont zweitens, dass man sie wieder einfach und natürlich lesen müsse und übernimmt drittens auch eine Reihe von Motiven wie das der Morgenröte und den mit dieser verbundenen appellativen Ton: »Die Morgen- röthe bricht wider an: siehe da, eine neue Scene!« (153). Wie Herder besteht auch Eichhorns Lektüre aus einer Mischung von Zitat, Paraphrase und Kommentar, auch er betont dabei, Genesis 1 sei weder ein dogmatischer Text noch eine Erzählung, sondern ein »Schöpfungsgemälde«: »jeder Zug scheint doch den Pinsel eines Malers, nicht

3 Zu Heyne vgl. den Beitrag von Na Schädlich in diesem Heft.

4 Vgl. zu Eichhorn Hans-Joachim Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen 1969, S. 133-151, Rudolf Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhun- derten, Göttingen 1989, S. 23-37 und Eberhard Sehmendorf, Die Prophetenauslegung bei Johann Gott- fried Eichhorn, Göttingen 1971.

5 Anonym, Urgeschichte, in: Repetitorium für Biblische und Morgenländische Litteratur 4, 1779, S. 129- 256. Dieser Text wird im folgenden Abschnitt mit einfachen Seitenzahlen im Text zitiert.

6 Vgl. dazu Ulrich Gaier, Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, Stuttgart 1988, bes. S. 157- 165. Eichhorn und Herder beginnen allerdings erst ab 1780, intensiv zu korrespondieren.

den Griffel eines Geschichtsschreibers zu verraten« (130). Das Kapitel folge einem »künstlichen Plan«, zu dem auch die Einteilung in sechs Tagewerke gehöre; eigentlich wolle der Text nur betonen, dass alles von Gott herrühre, die konkrete Beschreibung der Schöpfung sei »nichts als Einkleidung, nichts als Fiktion zur Belebung des Bilds von der Schöpfung« (160). Allenfalls die Einrichtung des Sabbats stelle einen »Übergang« zur Sabbatgesetzgebung dar, die Eichhorn dann auch gleich an den entsprechenden Exodusspassagen erörtert: »Moses entwarf also sein Schöpfungs-Gemählde einzige und allein deswegen, um die Feyer des siebten Tages empfehlen zu können« (164). Eine einfache und einführende Lektüre lässt sich somit mit dem poetischen Plan und dem vermuteten Schreibenanlass lose verbinden.

Indem Eichhorn Genesis 1 als in sich geschlossene Komposition interpretiert, unterscheidet er das Kapitel auch von den folgenden. Schon Herder hatte betont, dass Genesis 2 und 3 einen anderen Charakter als das erste Kapitel hatten, daraus aber geschlossen, dass gerade die poetische erste Schöpfungsgeschichte besonders alt sein müsse. Auch Eichhorn betont den Unterschied und erwähnt auch die von Jean Astruc aufgestellte und Friedrich Wilhelm Jerusalem erwähnte Hypothese, »daß sich Mose bey Abfassung seines ersten Buches uralter Denkmähler bedient haben möchte, die vielleicht durch Noah aus der antediluvischen Welt in die neue diesseits der Flut getragen worden wären« (173 f.), ohne darauf näher einzugehen.⁷ Daraus folgt allerdings für Eichhorn, dass die zweite Schöpfungsgeschichte noch älter ist als die erste: Der Leser verlasse hier »die schon mehr erwachsene Welt« und trete an die »Wiege« der Menschheit, riskiere aber erst recht, sich im »Labyrinth« der Auslegungen zu verirren, wenn es ihm nicht gelinge, seinen Geist »so tief herabstimmen, daß er dem kindischen Geist des ersten Jahrhunderts gleich wird« (172). Das Alter des zweiten Kapitels zeigt sich vor allem an der prosaischen Erzählform:

Es muß zu einer Zeit verfaßt seyn, wo es noch der Sprache des Urhebers an allumfassenden Ausdrücken mangelt, wo man also Theile nennen mußte, um Begriffe vom Ganzen zu geben, mit einem Wort: in der Kindheit der Welt, so dem Menschen noch der umfassende Blick mangelte. Zu der Zeit gleicht die Sprache einer Mahlerey, die auch alles einzeln, in Theilen vorlegt. (177)

Auch die zweite Schöpfungsgeschichte ist also bildlich, aber ihre Bildlichkeit ist kein Kunstprodukt, sondern entsteht aus einem Mangel: Die Armut der Sprache zwingt zur bildhaften Rede. Eichhorn geht daher in der Folge das Kapitel Stück für Stück durch und ersetzt die auf die »Unerfahrenheit« und »planlose Art« (181) des Erzählers zurückgehenden Katachresen durch eigentliche Aussagen. So sei etwa die Benennung der Tiere eine Redensart für die Entwicklung der Sprache, die Erschaffung Evas aus der Rippe könne in Wirklichkeit ein Traum Adams gewesen sein, den er mit der Wirklichkeit verwechselt habe, auch habe der Text »noch sehr unvollkommene, rohe

7 Bei Astruc war das sogar mit der Vorstellung verbunden, Mose habe die Genesis ursprünglich in verschiedenen Kolumnen verfasst, vgl. Daniel Weidner, *Bibel und Literatur um 1800*, München 2011, S. 173-182.

Begriffe von Gott«, der ganz anthropomorph dargestellt wird: »Alles geht bei ihm, wie bey Menschen vor.« (184)

Eigentliches Ziel dieses Verfahrens ist vor allem die Sündenfallgeschichte: Insgesamt wolle sie nur sagen, dass der Mensch ursprünglich in einem anderen Zustand war, verkleide das aber in sinnliche Bilder, so gehören die Gespräche mit der Schlange zur »Sprache der alten, ungebildeten Welt« (221) und das Gespräch mit Gott sei eigentlich nichts »als Empfindungen, die in dem bösen Gewissen des Sünders aufsteigen« (231). Eigentlich werde beschrieben, wie der noch unerfahrene Mensch von Gott vor dem Verzehr giftiger Früchte gewarnt werde, wie dann Eva die Schlange davon essen sehe – das Tier habe wohl, so spekuliert Eichhorn, eine andere innere Konstitution, so dass ihr das Gift nicht schade – und Zweifel in ihr aufsteigen, wie die Menschen davon essen und ihre Natur so dauerhaft geschädigt werde, dass ihnen auch der Baum des Lebens nichts mehr nütze, sie sterblich werden und das Paradies verlassen müssen. Letztlich sei das Paradies eben auch nur »zur Wiege des Menschengeschlechts bestimmt«, dessen eigentliche Bestimmung weiter reiche: »Die Erde sollte Adam bauen, und Eva die unbevölkerte Welt mit Einwohnern versehen, dies war ihre Bestimmung bey ihrem Eintritt in die Welt.« (238 f.)

Eichhorn beansprucht also, die Sündenfallgeschichte als einfache, natürliche und aus sich selbst verständliche Geschichte zu lesen. Sie sei zwar »sinnlich vorgetragen«, nicht immer ordentlich nach Plan und zu oft mit einer handelnden Gottheit, »wo sie nach unsern Sprachen und unser aufgeklärtern Denkungsart bloß mittelbar wirkt« (193), aber sie schildere wirkliche Begebenheiten: »Also keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte« (193). Eichhorn erwägt zwar auch, ob die Geschichte eine Dichtung sei, ob also »eine Erzählung vom Ursprunge des Bösen an die Seite rein historischer Sätze gestellt wäre, der erst der philosophische Forscher die mythologische Hülle abziehen müßte« (193 f.), wie das in der griechischen und römischen Mythologie der Fall sei. Aber er weist das mit der rhetorischen Frage zurück, ob es wohl »der Würde der Gottheit angemessen [sei], daß sie in ein Buch, das so unleugbare Spuren des Ursprungs enthält, ein mythologisches Fragment einrücken ließ?« (194) Auch würde das dem Alter des Textes widersprechen, weil Allegorie immer »das Spielwerk des schon reifern menschlichen Verstandes« sei (196). Eichhorns Zurückweisung der Allegorie entspricht nicht nur dem ästhetischen Zeitgeschmack und seiner Kritik am »Schwulst« barocker Bildlichkeit, sondern steht auch in einer langen protestantischen Tradition, in der seit Luther die Allegorie für eine willkürliche Auslegung steht. Von solcher Künstlichkeit und Willkür wendet er sich emphatisch ab: »Weg mit allen diesen exegetischen Künsteleien! Man habe nur Vorstellungen und Sprache des ungebildeten sinnlichen Menschen-Geschlechts gegenwärtig: sogleich verziehen sich die Nebel, die bisher vor den Augen der Auslegen gegangen haben.« (197)

Eichhorn entwickelt also eine Art Naturgeschichte der Religion, die zugleich auch eine Geschichte des Verstandes ist, der durch göttlichen Unterricht reift. Wie in anderen zeitgenössischen Interpretationen wird aus dem Sündenfall ein Ereignis, das zwischen einem Unfall und einem notwendigen Entwicklungsschritt liegt, der Satan

kommt in der Geschichte, wie Eichhorn immer wieder betont, nicht vor.⁸ Der Rekurs auf die Einkleidung, die sinnliche Sprache und der Vergleich mit dem Mythos dienen vor allem dazu, einzelne Momente des Textes zu interpretieren und dessen Natürlichkeit zu unterstreichen, er ist nirgendwo systematisch entwickelt und wird auch zunehmend von längeren Exkursen und schließlich sogar von Fußnoten über Detailprobleme überwuchert: Aus dem Versuch und dem Spaziergang wird letztlich eine Abhandlung mit typisch antiquarischen Zügen.

2.

Eichhorns kleiner Text wäre wahrscheinlich weitgehend vergessen worden, wenn er nicht von seinem Schüler Johann Philipp Gabler neu herausgegeben worden wäre. Gabler hatte 1772-78 in Göttingen unter anderem bei Eichhorn studiert, wurde dann 1783 Professor für Philosophie, dann 1793 für Theologie an der Universität Altdorf, bevor er 1804 nach Göttingen berufen wurde.⁹ Wie er in seinem Vorwort betont, habe Eichhorn ihm damals »einen ganz neuen vorhin noch nie betretenen Weg« gezeigt, »wie man auf eine vernünftige Art diese alten Urkunden gegen den Spott der Bibel-Feinde retten, und der Natur und Denkart der alten Welt getreu erklären könne.«¹⁰ Eichhorn habe den Text aber nie neu drucken lassen wollen, weil man doch viel verändern müsse; daher habe Gabler das nun getan; dabei habe er, anstatt den ursprünglichen Text zu verändern, Kommentare hinzugefügt. Der Lehrer habe seine Reise noch alleine angetreten, »hier ist nun für seine Nachfolger Reisebuch und Charte.« (I, IV) Vor allem anderen hoffe er nun auf die günstige Aufnahme durch Eichhorn: »Er war mein Lehrer, und ich lernte so viel zu seinen Füßen. Er sey es noch! Er sey es in der Ferne! Er sey es vor der Welt! Er aus Heyne's und Michaelis Schule – so innig mit den Mosaischen Urkunden vertraut – so frey und unbefangen in allen seinen Untersuchungen mit Adlerblick die alte Welt durchschauend ist sicher auch mein competentester Richter!« (I, XVII)

Das ist mehr als eine übliche Widmung, es ist ein philologischer Akt *sui generis*: Gabler veröffentlicht eine Edition mit Kommentaren, die den »Urgeschichte«-Text

- 8 Vgl. dazu Friedrich Hermanni, Felix Culpa. Die geschichtsphilosophische Transformation der Sündenfall-erzählung im 18. Jahrhundert, in: Philosophische Orientierung, hg. von Friedrich Hermanni und Volker Steenblock, München 1995 (FS Willi Oelmüller), S. 249-266, Otto Kaiser, Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik, in: Das ferne und das nahe Wort, hg. von Fritz Maass, Berlin 1967 (FS Leonhard Rost; BZAW 105), S. 114-123.
- 9 Über Gabler vgl. Otto Merk, Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen, Marburg 1972, Karl-Wilhelm Niebuhr, Christfried Böttrich (Hg.), Johann Philipp Gabler (1753-1826) zum 250. Geburtstag, Leipzig 2003.
- 10 Johann Gottfried Eichhorns Hofraths und Professors zu Göttingen Urgeschichte, hg. mit Einleitung und Anmerkungen von Johann Philipp Gabler, Altdorf 1790-1793, hier Bd. I, S. Vf. Diese Ausgabe wird im Folgenden zitiert mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl (bzw. lateinischer für die Vorreden), II entspricht Band II/1, III Band II/2.

wiederholt, ihn einem Autor zuordnet und zu einem kommentarwürdigen macht: zu einem Klassiker. An die Stelle eines Zeitschriftenaufsatzes treten drei dicke Bände von ›Johann Gottfried Eichhorns Hofraths und Professors zu Göttingen Urgeschichte. Herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von D. Johann Philipp Gabler, ordentlicher Professor zu Altdorf‹, die insgesamt fast 1500 Seiten umfassen: Gablers bescheidene »Einleitungen und Anmerkungen« übertreffen Eichhorns Text also ungefähr um das zehnfache. Durch sie wird nicht nur der ursprüngliche Text kanonisiert, sondern in ihnen kann der Schüler auch seine eigenen Überlegungen unterbringen. Eichhorn habe, so heißt es später, den »Grund« gelegt, »worauf das bessere und dauerhafte Gebäude aufgeführt werden muß« (III, 11). So wie Eichhorns Nacherzählung durch den biblischen Text getragen wurde, so wird Gabler durch Eichhorns Erzählung getragen – nur um sie sogleich zu korrigieren. Aus dem einfachen Text wird so ein Diskurs, aus einem Entwurf eine Debatte, die sich bald zur Schule ausbilden kann.

Dieser Kommentar zu einem Kommentar ist umso bemerkenswerter, weil Gabler wie Eichhorn mit der Rhetorik der Natürlichkeit betont, dass sich Texte eigentlich von selbst verstehen: »Einfache Natur bedarf eigentlich gar keines Kommentars, nur gesunder Augen. Aber hier ging es, wie es in jeder Wissenschaft geht: Vor lauter Weisheit sieht man nicht, was doch vor den Füßen liegt, vor lauter Bäumen den Wald nicht.« (I, 256) In einem späteren Band wird er auch Eichhorns Labyrinthmetapher aufgreifen und ausbauen: Das »Hauptlabyrinth«, in das sich die Exegeten verlaufen hätten, sei »die jüdische Superstition, daß Moses diese ganze Urgeschichte aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung erhalten habe«, und im Zentrum dieses Moments haue ein »fürchterlicher Minotaurus«, nämlich die Augustinische Erbsündenlehre (III, 7). Aus diesem Labyrinth führe nur ein »sicherer Ariadne Faden« zurück in die Natur: »nur diese glückliche Idee, daß Moses seine Nachrichten aus mehreren, besonders zwey, schriftlichen Urkunden geschöpft habe, verbunden mit der so passenden Vergleichung dieser Urkunden mit den griechischen Mythen« (III, 8). Der methodische Leitfaden, den Gabler von Eichhorn übernimmt und ausspinnnt, hat also zwei Stränge: Einmal setzt er viel systematischer als Eichhorn der Urgeschichte selbst die Quellenscheidung von Genesis 1 einerseits und Genesis 2 und 3 andererseits ein, zum anderen macht er aus Eichhorns gelegentlichen und alles andere als eindeutigen Anspielungen und Vergleichen mit paganen Mythen ein elaboriertes Konzept des Mythos.

Die erste Schicht geht dabei erneut auf Eichhorn zurück – allerdings auf einen anderen Text als die ›Urgeschichte‹. Denn Eichhorn selbst hatte die dort nur kurz erwähnte Unterscheidung verschiedener Urkunden an anderer Stelle – im zweiten Band seiner 1780-83 erschienen ›Einleitung in das Alte Testament‹ inzwischen systematisch ausgebaut. Anders als die subjektiv essayistische ›Urgeschichte‹ tritt die Einleitung als Lehrbuch auf, das den Stand der Überlieferung, die Textzeugen und die verschiedenen Traditionen darstellt und dabei auch die Authentizität des biblischen Textes diskutiert. Nachdem Eichhorn diverse Versuche zurückgewiesen hat, die mosaïschen Schriften jünger zu datieren und etwa Esra zuzuschreiben, erörtert er das

Problem, dass die Genesis Dinge erzählt, die lange vor Mose geschehen sind und über die er »nicht als Zeuge, sondern als bloßer Referent« sprechen könne:¹¹

Einige Kapitel des ersten Buchs Mosis tragen das deutliche Gepräge einzelner für sich bestehender Urkunden, deren Verfasser sonst weiter keinen jetzt noch sichtbaren Antheil an den übrigen Theilen desselben haben. Gleich das zweite Kapitel vom vierten Vers an und das ganze dritte machen so ein eigenes, abgesondertes Document aus.¹²

Eichhorn unterscheidet anhand verschiedener Kriterien – Stil, gebrauchter Gottesname, Wiederholungen und Achronien in der Erzählung – verschiedene solcher Urkunden im Text der Genesis und druckt sie in verschiedenen Spalten nebeneinander ab. Dabei betont er, dass der Text dadurch sogar glaubwürdiger werde, weil er nicht nur auf verschiedenen Quellen beruhe, sondern weil der »Zusammenordner« seine Quellen offensichtlich nicht glättend bearbeitet habe: »durch ihre genaue Darstellung instruierte er bloß die Acten, und überläßt nun dem Leser seiner Sammlungen und dem historischen Forscher den Spruch darüber.«¹³ An die Stelle des Autors tritt also die philologische Figur dessen, was später der »Redaktor« heißt, der durch seine »heilige Ehrfurcht« vor dem Text diesen nur zusammenmontiert: »Und dadurch bleibt einem jeden das Siegel seiner Ächtheit unverletzt.«¹⁴ Die Auslegung teilt also den Text in die richtigen Bestandteile auf, die sich dann nicht nur jeweils natürlich lesen, sondern letztlich auch in ihrer Evidenz wechselseitig unterstützen, so dass Eichhorn am rhetorischen Höhepunkt »dem unpartheiischen Forscher das Bekenntnis abzwängen [kann]: der Inhalt des Buches könne nicht erlogen seyn.«¹⁵ Die Genesis wird also durch die Quellenscheidung »gerettet« – und zwar nicht einfach als ein bestimmtes Buch, sondern als eine Art Archiv oder eben als historisches Denkmal.

Eichhorns Ergebnis wird nicht von langer Dauer sein: Die angenommene Harmonie der verschiedenen Urkunden erweist sich bald als fragwürdig, andere Theorien wie Fragmenten- oder Ergänzungshypothese entstehen, auch verschwindet die bei Eichhorn noch vorhandene Gleichsetzung des »Zusammenordners« mit Mose schon in den folgenden Auflagen seiner Einleitung.¹⁶ Das Grundprinzip der Unterscheidung verschiedener Urkunden und die damit korrespondierende Vorstellung einer redaktionellen Autorschaft bleibt aber durch das ganze 19. Jahrhundert bestehen, und die Quellenscheidung wird geradezu zum Kern der disziplinären Identität der historisch-kritischen Exegese des Alten Testaments. Bemerkenswerterweise entwickelt

11 Johann Gottfried Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament*, 3 Bde., Göttingen 1780-83, hier Bd. 2, S. 294. Vgl. zur Quellenscheidung Cornelis Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung nebst einer Auswertung*, Kampen 1994, S. 72-78, Weidner (Anm. 7), S. 167-200.

12 Eichhorn (Anm. 11), Bd. 2, S. 297.

13 Ebd., S. 339.

14 Ebd., S. 341.

15 Ebd., S. 383.

16 Vgl. dazu Kraus (Anm. 4), S. 152-160.

sich hier gleichzeitig und parallel mit der emphatischen Aufladung der Autorschaft als Schöpfung ein ganz anderes Modell der Montage von Text>stücken<, das dann auch durchaus wichtig für andere Philologien wird – etwa wenn Eichhorns Quellenscheidung zur entscheidenden Anregung für Friedrich August Wolfs Liedertheorie der homerischen Epen wird.¹⁷

Gabler hebt in seinen Kommentaren immer wieder die große Bedeutung dieser Theorie hervor – »Welcher Zufall hat je so vollständige Data zu einem so harmonischen kritischen System geliefert, als Eichhorn auf diesem Namensunterschiede aufgeführt hat?« (II, 11) – die für ihn »so evident erwiesen worden [ist], daß es in unsern Tagen ohne Furcht eines bedeutenden Widerspruchs als ausgemacht angenommen und vorausgesetzt werden kann« (I, 2). Die in Eichhorns ›Urgeschichte‹ eher okkasionell getroffene Unterscheidung der Kapitel wird von Gabler immer wieder betont, wenn er die »räsonnierende Erzählung« und den »künstlichen Plan« der ersten Schöpfungsgeschichte dem »ganz kunstlosen Gang« und der »alten Dichtersprache« und »Dichterphantasie« der zweiten Schöpfungsgeschichte gegenüberstellt. Aber Gabler adoptiert die Quellenscheidung nicht einfach, er wendet sie bereits hier und da gegen Eichhorn. Immer wieder in seinen Kommentaren zum ersten Band artikuliert er Zweifel, ob die erste Schöpfungsgeschichte wirklich von Mose stammen könne: Warum hätte Moses ein so einfaches Gebot wie das des Sabbat so einschärfen sollen? Wäre es nicht ein »frommer Betrug« gewesen, eine eigene »Erdichtung« an den Anfang des Buches zu stellen (I, 85)? Könnte die erste Schöpfungsgeschichte nicht auch, wenn man schon annehme, Mose habe ältere Dokumente verwendet, das Werk eines »alten Barden« sein (I, 102), das sogar Mose für wirklich gehalten habe: »Das Gedicht pflanzte sich fort, wurde, da es so kurz, so kraftvoll und so darstellend ist, Volkslied; mit der Zeit verlor sich die Spur der Dichtung, und man hielt sie für historische Wahrheit, wofür sie vielleicht schon von Anfang gegolten hatte.« (I, 119) Gabler übernimmt also Eichhorns Annahme – für ihn ist sie sogar eine »unumstößliche Wahrheit« (I, 135) –, dass Genesis 1 »weder vollkommen historische Wahrheit, noch ein historisches Gemählde, oder historisches Lied; sondern eigentliches Dichtergemählde der Weltschöpfung« sei (I, 134f.), weicht aber im Einzelnen ab. Solche Abweichungen gehören nicht nur zu den genuinen Möglichkeiten des Kommentars, der ja immer in einem spannungsreichen Verhältnis zu dem Text steht, den er autorisiert, aber zugleich ergänzt und befragt. Sie ist auch entscheidend für die weitere wissenschaftliche Entwicklung der mythischen Auslegung, weil sie aus einer einzelnen Äußerung – dem isolierten noch dazu anonymen Aufsatz Eichhorns – einen Dialog macht, in dem Lehrer und Schüler mit aller Vorsicht divergierende Meinungen austauschen.

17 Vgl. dazu Anthony Grafton, Prolegomena to Friedrich August Wolf, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44, 1981, S. 101-129.

Dieser Dialog entwickelt sich vor allem entlang des zweiten Stranges von Gablers Ariadnefaden: entlang des Konzepts des Mythos. Während Eichhorn nur im Vorübergehen vom Mythos gesprochen hatte, steht er bei Gabler im Zentrum, nicht zuletzt durch ein Genrewechsel. Der 1792 erscheinende zweite Band seiner ›Urgeschichte‹ enthält statt der zu erwartenden Fortsetzung des Kommentars zu Eichhorns Kommentar, in der nun die zweite Schöpfungsgeschichte und die Sündenfallgeschichte abgehandelt werden würde, erst einmal eine »Einleitung«, in der Gabler auf über sechshundert Seiten »eine genaue und vollständige historisch-kritische Übersicht über die verschiedenen Erklärungsarten« des zweiten und dritten Kapitels der Genesis gibt, also »eine kleine Bibliothek« und eine »richtig geordnete Sammlung von Meinungen, Gründen und Gegengründen« (II, IX). Bevor er zum Kommentar selbst übergeht, wird also erstmal die ganze Auslegungsgeschichte von den Kirchenvätern bis in die Gegenwart besprochen und beurteilt. Aus dem Dialog mit dem Lehrer wird so ein Gespräch mit der Tradition.

Allerdings gerät diese Übersicht etwas formlos, wofür sich Gabler anfänglich wortreich entschuldigt: »Ich konnte nicht voraussehen, daß meine Arbeit zu einem so starken Bande anschwellen würde; sonst hätte ich durch mehrere Abtheilungen in Kapitel und kleiner Abschnitte das Lesen und die Übersicht des Ganzen zu erleichtern gesucht« (II, 5). Tatsächlich findet sich ein analytisches Inhaltsverzeichnis erst am Schluss des Bandes, der aus vier sehr langen, in sich wenig strukturierten Kapiteln besteht. Jedes ist dabei einer bestimmten Auslegungsweise gewidmet: Auslegungen, die den biblischen Text wörtlich verstehen, solchen, die manches wörtlich, manches übertragen deuten, allegorischen Auslegungen und schließlich mythischen Auslegungen, wobei Gabler die anfangs angekündigte Unterscheidung von der Auslegung als historischer Mythos einerseits, als poetischer oder philosophischer andererseits im Text selbst aufgibt. So umfasst das erste Kapitel zu den eigentlichen Auslegungen schon 260 Seiten, auf denen ohne eine einzige Zwischenüberschrift und ohne klare Argumentationslinie alle möglichen Deutungen erörtert werden, was Gabler zugleich Anlass gibt, sich zu allen möglichen Themen zu äußern: wie diese ersten Menschen überhaupt geschrieben hätten – das umfasst auch eine »Lehre vom Ursprung der Sprache« (II, 34), die sich über zwanzig Seiten ohne einen einzigen Absatz erstreckt –, wie sich der Geschlechtstrieb entwickelt habe oder wie man sich die Cherubim vorzustellen habe, die das Paradies bewachen. Wenn Gabler am Schluss behauptet, »durch eine Induction beinahe bey jedem Verse gezeigt zu haben, welche unüberwindliche Schwierigkeiten mit dem eigentlichen Wortsinn verbunden seyen« (II, 251), so ist das tatsächlich allenfalls induktiv geschehen; hermeneutische Prinzipien sucht man vergeblich.

Die zweite Klasse – diejenigen Auslegungen, die den Text teils eigentlich, teils übertragen verstehen – gerät eher noch unübersichtlicher, vieles wiederholt sich, so findet sich hier etwa ein sechzigseitiger Exkurs zur Möglichkeit, der Text sei ursprünglich auf der Basis einer hieroglyphischen Bilderschrift verfasst worden, der zumindest

genauso gut in die Schrift- und Sprachdiskussion gepasst hätte. Zugleich greift er auch vor, kritisiert etwa die Auslegung der Genesis als Fabel und behauptet unter Berufung auf Heyne, die Mythen seien nicht »Fabeln und Märchen, sondern alte Sagen«, die Mythologie daher »die älteste Geschichte und älteste Philosophie, der Inbegriff der alten Volks- und Stammesgeschichte« (II, 260), obwohl das ja eigentlich erst im vierten Teil entwickelt werden soll. Bei der Erörterung der dritten Klasse greift Gabler breit auf die bekannte Abwertung der Allegorie als spätes Kunstprodukt zurück: »Nur dann konnte sich aus Bildersprache Allegorie bilden, als die Bildersprache nicht mehr unvermeidliche Folge der Spracharmut war, sondern üppiger, poetischer Schmuck, freier Erguß des überströmenden Witzes und absichtliches Kunstwerk einer reichen Dichterfiktion« (II, 373). Aber auch hier sind die allgemeinen Bemerkungen eingestreut in konkrete und detaillierte Auseinandersetzungen mit sehr verschiedenen Auslegungen: von kabbalistischen Deutungen und »theosophischem Unsinn« (II, 411) über Adriaan Beverlands Lektüre der Genesis als Geschichte vom erwachenden Sexualtrieb bis zu Kants jüngst erschienener Deutung in »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte« – dazu gleich mehr.

Erst nachdem so über fast fünfhundert Seiten lang gezeigt worden ist, dass die anderen Auslegungsweisen problematisch sind, kommt Gabler endlich zur mythischen Auslegung und bestimmt nun noch mal, was er angeregt von Eichhorn und mehr noch von Heyne unter Mythen versteht:

Mythen sind überhaupt Sagen der alten Welt in der damaligen sinnlichen Denkart und Sprache. In diesen Mythen darf man also nicht eine Begebenheit gerade so dargestellt erwarten, wie sie wirklich vorgefallen ist; sondern nur so, wie sie dem damaligen Zeitalter nach seiner sinnlichen Art zu denken und zu schließen, vorkommen mußte, und in der biblischen, poetischen und dramatischen Sprache und Darstellung, in welcher eine Begebenheit damals nur vorgetragen werden konnte. Alle Erzählungen aus der Urwelt, so wie von dem ersten Ursprunge jedes Volks, müssen also nothwendig Mythen seyn; und je älter ein Buch ist, desto mehr Mythen muß es enthalten. (II, 482)

Gabler übernimmt also die anthropologische Begründung des *sermo mythicus* als einfacher und ursprünglicher Denk- und Ausdrucksform, die auch für Eichhorns Vorstellung einer einfachen Sprache zentral war.¹⁸ Dadurch wird die Urgeschichte per se mythische Geschichte, die auch als solche behandelt werden muss. Allerdings folgt sofort auch eine Einschränkung, dass die wirklich alten Mythen uns gar nicht überliefert sind, sondern »mancherley Modificationen, erdichtete Zusätze, Erweiterungen, künstliche Combinationen und gefällige Verzierungen nach dem Geschmacke jedes Zeitalters erhalten« haben (483). Die an sich und aus sich selbst verständlichen Mythen müssen also zuerst wieder hergestellt werden, indem das wirklich Mythische von den Modifikationen, der Tempel von seinen Vorwerken unterschieden werden

18 Das wird detailliert nachgewiesen in Hartlich/Sachs (Anm. 1), v. a. S. 20-38.

muss. Der Mythos ist etwas Ursprüngliches, aber dieser Ursprung muss erst wiederhergestellt werden.

Gabler geht aber noch einen Schritt über Eichhorn hinaus, indem er wie Heyne verschiedene Arten des Mythos unterscheidet: Ein Mythos kann historisch sein, »wenn er eine Erzählung einer wirklichen Begebenheit der Urwelt in der alten Sprache und Denkart, also sinnlich, bildlich, optisch, dramatisch und mit eigenen, jenem Zeitalter gemäßen, aber doch als Thatsache dargestellten Urtheilen und Schlüssen liefert« (II, 484). Ein Mythos kann aber auch poetisch sein, »wenn entweder ein alter historischer Mythos durch dichterische Zusätze und Erweiterungen verschönert worden, oder wenn das Dichtergenie mehrere alte an verschiedenen Orten zerstreute Mythen zu einem schönen Ganzen verbunden und ausgeschmückt hat« (II, 486 f.), oder auch dann, »wenn er von der Dichterphantasie erst neu geschaffen, und nach der Absicht des Dichters weiter ausgebildet worden« (II, 487 f.), wie das auch im größten Teil der griechischen Mythologie, etwa bei Homer und Hesiod der Fall sei. Schließlich entspringe der philosophische Mythos entweder reiner Spekulation oder gehe auf eine Bearbeitung zurück, der »zwar eine wahre Geschichte zum Grunde lag, welche aber von einem Weisen der alten Welt zu seiner Absicht weiter ausgeführt« wird (II, 489).

Offensichtlich sind die Übergänge zwischen diesen Untergruppen fließend, weil eben aus einem historischen Mythos ein poetischer oder philosophischer wird – und in gewisser Weise sogar umgekehrt, nahm doch Gabler bei Genesis 1 an, dass hier ein ursprüngliches Gedicht zur Überlieferung geworden ist. Auch sind die drei Formen des Mythos offensichtlich nicht gleichwertig, insofern der historische am ehesten dem entspricht, was Gabler überhaupt unter Mythos versteht, während der poetische und der philosophische Mythos bereits modifiziert sind – auch hier lehnt er sich eng an Heyne an. Man kann sich darüber streiten, ob diese Bestimmungen eine Theorie des Mythos ausmachen und wenn ja, inwiefern diese Theorie besonders überzeugend ist.¹⁹ Grundsätzlich geht Gabler wie schon Eichhorn von einer Korrelation von Ausdrucksweise und Denkungsart aus, bleibt aber – typisch für die rationalistische Poetik der Spätaufklärung – eher vage, was das genaue Verhältnis angeht. Charakteristisch ist etwa, dass Gabler zwar mit einem Hinweis auf Lessings ›Erziehung des Menschengeschlechts‹ zwischen der Wahrheit und ihrer Form unterscheidet – »So sind auch die verschiedenen Religionsökonomien sehr begreiflich; die Wahrheit selbst ist ewig und unveränderlich: aber die Form der Wahrheit ist, wie die Mode einer steten Veränderung und Abwechslung unterworfen« (II, 63) –, aus dieser Unterscheidung aber keine hermeneutischen Konsequenzen zieht. Für das Konzept des Mythos und seinen operativen Nutzen ist diese Unschärfe aber kein Problem, eher im Gegenteil. Denn gerade die Übergängigkeit der verschiedenen Typen des Mythos erweist sich in der Exegese insofern als fruchtbar, als nun jeweils lang diskutiert werden kann, mit welcher

19 Hartlich und Sachs kritisieren in ihrer im Angesicht der Entmythologisierungsdiskussion verfassten Studie bereits die Unschärfe des zur Universalisierung neigenden Mythosbegriffs, vgl. ebd., S. 148-164. Zur Kritik von Heynes Konzept vgl. auch den Aufsatz von Na Schädlich in diesem Heft.

Form des Mythos man es im Einzelnen zu tun hat, was zur Einkleidung und was zum Kern gehört und was der eigentliche Kern und was spätere Modifikation ist.

Solche Diskussionen prägen schon das Ende von Gablers zweitem Band der Urgeschichte, dessen letzte einhundert Seiten nun sehr ausführlich Herder – insbesondere die ›Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit‹ – und Eichhorn über den Zustand des primitiven Menschen zitieren – ironischerweise wird dabei auch wieder die ›Urgeschichte‹ lange zitiert, obwohl dieser Band doch explizit *nicht* als Kommentar zur Urgeschichte, sondern als Vorbereitung desselben angelegt war. Gabler beginnt auch bereits, die zweite Schöpfungsgeschichte zu diskutieren, neigt insgesamt eher dazu, sie für einen philosophischen Mythos zu halten, hält es aber auch für wahrscheinlich, »daß bei allen diesen Philosophemen doch eine historische Thatsache zum Grunde liegt« (II, 580); anderes wie die Erschaffung Evas sehe eher nach einer poetischen Ausschmückung aus – das bleibe nun für die Zukunft zu diskutieren: »Jeder prüfe nun, und denke! Völlige Gewißheit wird uns bey solchen Untersuchungen über Begebenheiten der Urwelt nie zu Theil werden; wir wollen also zufrieden seyn, wenn wir nur der Wahrheit so nahe, als möglich kommen.« (II, 647 f.) Man muss den Text also mythisch auslegen, aber was das im Einzelnen bedeutet, kann und muss intensiv diskutiert werden: So wird die mythische Auslegungsweise selbst als zukunftsträchtiges Projekt konzipiert.

4.

So vorbereitet, nähert sich Gabler im dritten Band seiner Urgeschichte – es ist der Nummerierung nach der zweiten Teilband des zweiten Bandes – endlich der zweiten Schöpfungs- und insbesondere der Sündenfallgeschichte, dem Sitz des »fürchterlichen Minotaurus« (II, 7) der Erbsündenlehre. Aber dieser Band trägt noch eine weitere Schicht auf, schaltet noch einen weiteren Schritt zur Vorbereitung vor: eine eigene Vorrede von 130 Seiten, auf denen Gabler die bisherigen Reaktionen auf die ersten Bände seiner Urgeschichte bespricht. Was im ersten Band noch ein Dialog mit dem Lehrer war, im zweiten dann eine Auseinandersetzung mit der Tradition, wird hier zu einem Gespräch über ein Gespräch: zu einer Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen. Wenn die Logik wissenschaftlicher Disziplinen in der Initiierung einer selbstbezüglichen Kommunikation besteht, in der die Fachleute vor allem zu sich selbst reden, so hat Gabler das mit dieser Vorrede textuell umgesetzt.²⁰ Möglich ist das auch deshalb, weil es zugleich auf jenen ersten Dialog zurückführt – denn auch Eichhorn hat inzwischen reagiert:

In der Einleitung zum ersten Theil trug ich schüchtern meine Bedenklichkeiten gegen die Meinung der Urgeschichte vor, daß Moses der Verfasser des Dichtergemäldes Gen. 1. sey: und siehe da: Eichhorn selbst hatte diese ältere Meinung

20 Vgl. dazu Rudolf Stichweh, Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen. Physik in Deutschland 1740-1890, Frankfurt am Main 1984, bes. S. 7-92.

schon längst aufgegeben, und hält dieses Gemälde mit mir für das Werk eines weit ältern Dichter-Philosophen. (III, XXVIII)

Das Risiko hat sich also gelohnt, die Differenz zwischen erster und zweiter Schicht ist aufgehoben, die Doppelgründung ist zu einer einzigen geworden, in der der Schüler seinen Lehrer gewissermaßen besser verstanden hat als dieser sich selbst. Immer wieder wird Gabler im Folgenden betonen, dass Eichhorn die Meinungen, die er noch 1775 vertreten habe, inzwischen revidiert habe. Das bedeutet auch, dass er sich nun viel deutlicher als bisher von der ›Urgeschichte‹ abgrenzen kann: Die latente Kritik wird explizit, aus den zögerlichen Zweifeln wird eine echte Debatte.

Grundsätzlich teilt Gabler zwar Eichhorns Einschätzung, die zweite Genesis und die Schöpfungsgeschichte seien einfache Dichtung, aber er hinterfragt konstant Eichhorns Versuche, die Geschichte mit der Wirklichkeit zu verbinden. Gegen Eichhorns Vermutung einer Vergiftung des Menschen argumentiert Gabler, die Natur des Menschen sei gar nicht für ein ewiges Leben eingerichtet, vermutlich habe die Frucht nur den Geschlechtstrieb gereizt. Wenn Eichhorn überlegte, dass das bloße Vorhandensein der Schlange den Menschen zum Spekulieren gebracht habe und dass sie vom Baum habe essen können, da das Gift ihr nicht schade, kommentiert Gabler: »Alles das ist bloß Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit der Hr. Verfasser nun selbst aufgibt, da er das Ganze nur für einen philosophischen Mythos hält. Sind die Bäume nur Asiatische Wundergeschöpfe, so hört alles weitere Fragen über diese Bäume von selbst auf.« (III, 111) So fällt Gabler immer wieder dem kommentierten Text ins Wort, und wenn Eichhorn die Sündenfallgeschichte eine »wahre Geschichte« nennt, so korrigiert Gabler: »Der Hr. Verfasser nahm auch hier schon einen Mythos, nämlich einen historischen, an, wenn er ihn gleich nicht so nannte.« (III, 80)

Gerade in solchen Erörterungen wird deutlich, wie das Konzept des Mythos als System von Unterscheidungen funktioniert, das immer wieder anders in Vollzug gesetzt werden kann: der Unterscheidung von Kern und Einkleidung, aber auch der von historischem, philosophischem und poetischem Mythos sowie vom Mythos in seiner Urform und späteren Bearbeitungen. Die vielen und gar nicht einfach gegeneinander abzugrenzenden Möglichkeiten, einen Text als Mythos zu lesen, fordern lange Erörterungen und erlauben dann auch jeweils verschiedene Deutungen: Der Text wird in Bewegung gesetzt und versteht sich jetzt nicht mehr von selbst. Wo etwa Eichhorn ganz auf die unbefangene Lektüre gesetzt hatte – »Weg mit allen diesen exegetischen Künsteleyen!« (III, 96) – kommentiert Gabler:

Hier fühlte also der Hr. Verfasser selbst, daß die im Texte aufgestellten Behauptungen noch manchem Widerspruch ausgesetzt seyn könnten. Nachher hellten sich die Begriffe immer mehr in seiner Seele auf, und er nimmt nun selbst, wie bekannt, einen philosophischen Mythos an. Leichter läßt sich nunmehr der ganze Streit schlichten, nachdem die verschiedenen Begriffe von Allegorie und Mythos und deren verschiedene Claffen in der Einleit. S. 361 ff. und S. 481 ff. gehörig entwickelt worden sind. (III, 97)

Schon vorher verwies Gablers Text bereits durch seine zahlreichen Paratexte immer wieder auf sich selbst zurück, aber an dieser Stelle wird besonders deutlich, dass er sich zunehmend nicht mehr ausschließlich auf Eichhorn und auch nicht nur auf die Tradition oder die Zeitgenossen bezieht – sondern auf sich selbst: Indem er Eichhorn korrigiert, bietet er sich selbst zugleich als Autor eines möglichen Kompromisses an, dessen genaue Bestimmungen man ja in (seinem) Buch nachschlagen könne. Jetzt wird das eigene Buch zum Lehrbuch – freilich nicht zu einem unangefochtenen. Denn in dem Augenblick, in dem sich Gablers Unternehmen selbstbezüglich schließt, erwachsen ihm auch neue Gegner; die Abgrenzung gegen sie macht die letzte Schicht des Textes aus, die hier nur angedeutet werden kann.

5.

Als Gabler am Anfang des ersten Bandes das »System« der Eichhornschen Quellen-scheidung übernimmt, leitet er aus ihm auch einen »festen unumstößlichen hermeneutischen Kanon« ab, dass man »einerley Gesichtspunkt und einerlei Auslegungsart« für die jeweiligen Quellen festhalten müsse: »Man darf also das zweite Kapitel nicht eigentlich verstehen, wenn man das dritte Kapitel uneigentlich und allegorisch versteht, nicht das eine historisch und das andere mythisch erklären und umgekehrt.« (I, 22) Das gilt wohlgerne im Prinzip, denn wie wir schon gesehen haben, ist sich Gabler bei vielen Einzelheiten der jeweiligen Erzählungen unsicher, wie sie auszulegen sind oder ob sie überhaupt zum ursprünglichen Mythos gehören oder nicht spätere Erweiterungen sind. Trotzdem könne man im Prinzip irgendwann bestimmen, wie bestimmte Texte ursprünglich einmal verstanden worden sind, wenn man nur darauf verzichte, spätere Begriffe in die Auslegung einzumengen.

Hinter dieser Annahme steht eine weitere Schicht von im engeren Sinne hermeneutischen oder genauer epistemologischen Überlegungen über Natur und Aufgabe dessen, was Gabler »Biblische Theologie« nennt, die Gabler schon viel früher entwickelt hatte und die nun, am Schluss seines Unternehmens, wieder zum Vorschein kommen.²¹ Schon 1787 hatte Gabler in seiner Antrittsvorlesung »De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae« die »biblische Theologie« von einer dogmatischen Theologie abgegrenzt: Während diese in der Schrift nach Belegstellen für bestimmte dogmatische Loci suche, versuche jene zunächst zu etablieren, was die jeweiligen Autoren über bestimmte religiöse Gegenstände gedacht hätten, um eine feste Basis für dogmatische Systeme zu haben. In einer eigentümlichen Umkehrung der in der Aufklärung geläufigen Unterscheidungen von notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten erklärt Gabler damit gerade die historische Arbeit zum Fundament der Theologie, deren dogmatischer Teil sich doch nach der jeweilig herrschenden Philosophie richten müsse und damit wandelbar sei:

21 Vgl. dazu Merk (Anm. 9), bes. S. 29-90.

Die Vernunft unserer Jahrhunderte erfordert nämlich, daß wir bald die Übereinstimmung der göttlichen Dogmen mit den Entscheidungen der menschlichen Vernunft genau lehren, bald, daß wir mit möglichst großer Kunst und Geschicklichkeit die einzelnen Kapitel der Lehre ausarbeiten. Jedoch die biblische Theologie bleibt in dieser Gemeinschaft der Wissenschaft sich selbst immer gleich, weil sie nur behandelt, was die göttlichen Menschen über die Dinge gedacht haben, die die Religion betreffen, und nicht was für unsere Meinungen erdacht ist.²²

Für eine solche biblische Theologie, die unabhängig von dogmatischen Vorannahmen die religiösen Aussagen der religiösen Texte untersucht, ist die mythische Auslegung ein höchst nützlichem Hilfsmittel. Denn sie erlaubt einerseits, theologisch problematische Details als bloße Einkleidung zu beschreiben, und andererseits indirekt, über den Umweg der Denkungsart der jeweiligen Verfasser, herauszufinden, was die Texte einmal wirklich sagen wollten. Allerdings wird dieser Anspruch auch bestritten, oder sieht sich bestritten, und zwar ausgerechnet von der zeitgenössischen Philosophie.

Im ersten Teilband des zweiten Bandes, im Rahmen der Sichtung der verschiedenen Auslegungen, hatte Gabler auch Immanuel Kants 1786 veröffentlichten ›Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte‹ besprochen – und zwar äußerst positiv. Kants »allegorisches Gemälde des Sieges der Vernunft« (II, 424) ist für Gabler »ein vortreffliches Raisonement«, das »ganz dem Gange des menschlichen Geistes und seiner Entwicklung angemessen ist« (II, 435 f.) und daher nebenbei auch »unstreitig die beste Theodicee« sei (II, 437). Allerdings müsse er für seinen Zweck das Lob relativieren: »So schön aber auch das Ganze ist, so interessiert uns doch hier nur die Frage: wie diese philosophischen Vermuthungen mit der Erzählung zusammenhängen« (II, 426) – und in dieser Hinsicht sei es doch unbefriedigend, dass Kant »manches in der Urgeschichte allegorisch versteht« (II, 439). So richtig Kants Philosophie also auch sei, so wenig ergiebig sei seine Auslegungsweise.

Ein Jahr später, in der Einleitung zum dritten Band, klingt das ganz anders, Gabler warnt jetzt davor, dass durch »die neue Kantische Hermeneutik (welche aber im Grunde keine andere als die längst verlachte allegorische Erklärungsart der Kirchenväter [...]), wenn sie herrschend werden sollte (wofür uns Gott in Gnaden bewahren wolle!), dem gelehrten Studium der Bibel weit mehr Unheil drohet, als alle nach Kirchendogmatik zugeschnittenen Hermeneutiken« (III, XIV f.). Die Fronten haben sich jetzt offensichtlich verschoben, plötzlich ist Kant nicht mehr ein potentieller Verbündeter gegen die Dogmatiker, sondern selber einer, ja vielleicht sogar schlimmer als diese. Wahrscheinlich reagiert das auf Christoph Friedrich Ammons 1792 veröffentlichten ›Entwurf einer reinen biblischen Theologie‹, der die biblische Geschichte als Fortschritt der sittlichen Kultur anhand der Kategorien der Kantschen Vernunftkritik konstruierte, möglicherweise auch auf Kants eigene, 1793 erschienene Schrift ›Die

22 Johann Philipp Gabler, *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae*, in: ders., *Kleine Theologische Schriften*, Ulm 1831, Bd. 2, S. 179-198, hier S. 193; Übersetzung in Merk (Anm. 9), S. 273-284, hier S. 281 (Übersetzung verändert).

Religion in den Grenzen der reinen Vernunft<, in der explizit die Legitimität und Notwendigkeit einer philosophischen Auslegung gefordert wird. Ammons Unternehmen betrachtete Gabler offensichtlich schon durch seinen Titel als ein Konkurrenzunternehmen, weshalb er auch in den folgenden Jahren immer schärfer dagegen polemisiert. In der philosophischen Auslegung kantischer Prägung

bekommt die Bibel, wie man zu sagen pflegt, eine wächserne Nase, die man drehen kann, wie man will: jeder trägt nun sein philosophisches System hinein, an das der alte Schriftsteller nicht gedacht hat. Auf diese Art könnten wir zwar aus der Bibel eine ganz treffliche Kantische Theologie bekommen, die aber doch nichts weniger als biblische Theologie wäre ... Man kann nach Kants Hermeneutik mit der Bibel in der Hand den biblischen Inhalt wegläugnen, und mit allem Schein hoher Bibelverehrung bloßen Theismus lehren.²³

Der Streit darüber, wie die Bibel auszulegen sei und welche Gestalt eine biblische Theologie haben sollte, setzt sich noch eine ganze Weile fort. Untergründig geht es in diesen Auseinandersetzungen nicht nur um die Auseinandersetzungen verschiedener Schulen oder um einen Konflikt zwischen Philosophie und Theologie, deren Rolle in der Universität ja gerade im Wandel begriffen ist. Es geht immer auch um die Rolle der Philologie oder anders gesagt darum, ob Philosophie oder Philologie in jener Universität zukünftig die Leitdisziplin einnehmen sollte. Tatsächlich wird schon wenig später die Mythologie zu einem entscheidenden Verhandlungsfeld, auf dem sich jene drei Diskurse treffen. Von Schillers ›Die Götter Griechenlands‹ bis Heines ›Zur Religion und Philosophie Deutschlands‹, von Schlegels ›Rede über Mythologie‹ bis David Friedrich Strauß' ›Leben Jesu‹ und Jacob Grimms ›Deutsche Mythologie‹ steht die Mythologie im Zentrum von Diskursen über Antike und Moderne, Christentum und Heidentum und über Philosophie und Literatur – Diskursen, in die die Klassische, die Biblische und die entstehende neuere Philologie gleichermaßen verwickelt sind, insofern die jeweils verhandelten Mythen wesentlich Produkte der Philologen sind.

Für Gabler ist diese polemische Schicht zugleich die erste und die letzte seines Textes: die erste, weil sie aus einem hermeneutischen und diskurspolitischen Interesse an der Biblischen Theologie stammt, das bereits seine Antrittsvorlesung prägte, die letzte, weil sie erst am Schluss, eigentlich erst nach Abschluss des Unternehmens manifest wird und wohl auch erst dann ausgeführt werden kann, nachdem er selbst schon eine Lösung vorgelegt hat, die sich wiederum auf andere Lösungen, besonders die Eichhorns stützt. Nimmt man das Modell des Palimpsests ernst, so ist diese Abfolge nicht zufällig: nur Schritt für Schritt wird eine Schicht nach der anderen aufgetragen, immer wieder steht die neue Überschreibung in komplexen Spannungsverhältnissen zu den anderen, ihnen vorausliegenden Texten sowie auch zum Urtext, der all den verschiedenen Texten zugrunde liegt: in unserem Fall dem biblischen Text. Unmittelbar, so kann man umgekehrt vermuten, kann man über diesen Text nur im Modus des

23 Johann Philipp Gabler, Selbstanzeige von Bd. II/2 der Urgeschichte, in: Neue Nürnbergische gelehrte Zeitung 1794, S. 121-136, hier S. 133; vgl. zu dieser Polemik auch Merk (Anm. 9), S. 58-69.

Versuchs, nur im Privaten schreiben; um daraus so etwas wie eine Biblische Theologie oder bald eine Bibelwissenschaft zu machen, die dann auch ihre hermeneutischen *kanones*, ihre Prinzipien haben muss, muss man erst mal Zwischentexte – Paratexte, Metatexte, Hypertexte – anfertigen, die dann irgendwann anfangen, sich selber zu stützen. Alles in allem wäre das ein so komplexes wie prekäres Verfahren, das der spezifischen Instabilität seiner Gegenstände und seiner Wissensform entspricht: Wie der Mythos immer ein palimpsesthafte Gebilde ist, an dem immer weiter gearbeitet wird, so wäre auch die Philologie eine Disziplin, die sich konstant weiter- und überschreibt.

(Prof. Dr. Daniel Weidner, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Germanistisches Institut, Abteilung für Komparatistik, Ludwig-Wucherer-Straße 2, 06108 Halle (Saale); E-Mail: daniel.weidner@germanistik.uni-halle.de)