
Friedrich W. J. Schelling, Frühe theologische Arbeiten 1790–1791 (= Historisch-kritische Ausgabe, II, 3., hg. v. C. Arnold u. B. Rauschenbach), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2014, 511 S., ISBN 978-3-7728-2398-5.

Friedrich W. J. Schelling, Frühe theologische Arbeiten 1792–1793 (= Historisch-kritische Ausgabe, II, 4., hg. v. C. Buro u. K. Grotzsch), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013, 479 S., ISBN 978-3-7728-2399-2.

Durch die in kurzem Zeitabstand erschienenen Bände II,3 und II,4 wird die Nachlass-Reihe der Historisch-kritischen Schelling-Ausgabe eröffnet. Diese Reihe wird neben bislang unveröffentlichten Manuskripten auch Vorlesungsnachschriften kritisch ediert und kommentiert zugänglich machen. In Band II,3 werden drei Nachschriften von Vorlesungen von Christian Friedrich Schnurrer zum Johannes-Evangelium und zu den zwölf kleinen

Propheten ediert. Die Entscheidung der Herausgeber, diese Nachschriften, die, wenn auch von Schellings Hand niedergeschrieben, doch nicht seine eigenen Gedanken wiedergeben,¹ dennoch in die Schelling-Ausgabe aufzunehmen, ist auch deshalb zu begrüßen, da sie dem Leser anschaulich vor Augen führen, wie eine „grammatische Interpretation der Bibel“ vorgeht. Dadurch stellt die Edition der Forschung wichtiges Material zur Verfügung,

das dazu beitragen dürfte, die von Schelling angestrebte „historische Interpretation der Bibel“ in ihrem Unterschied zu einer bloß grammatischen klarer zu konturieren.² Zudem schafft auch die in Band II,4 erstmals edierte Nachschrift einer Polemik-Vorlesung von Johann Friedrich LeBret eine weitere Grundlage für die Aufgabe einer Rekonstruktion der theologischen Debatten, mit welchen Schelling sich am Tübinger Stift vertraut machen konnte.³ Dazu tragen auch die knapp gehaltenen, informativen Berichte der Herausgeber sowie die Anmerkungen bei, die genaue Angaben enthalten zu den Schriften, auf welche Schelling bzw. Schnurrer und LeBret sich stützen oder aus welchen sie zitieren.

Besonderes Interesse wird der Leser naturgemäß jenen Texten entgegenbringen, die Schellings eigene Gedanken wiedergeben. So werden in Band II,4 Schellings Aufzeichnungen zum Thema der Prophetie und der Theopneustie sowie erstmals auch seine Kommentare zum Römer- und Galaterbrief und eine Stellensammlung zu Paulus ediert.⁴ Das auf diese Weise erschlossene, bislang unbekannt Material wird hoffentlich die Beschäftigung mit Schellings Denken nicht nur weiterhin befähigen, sondern dürfte womöglich auch ein neues Licht auf dasselbe werfen. Damit das Erscheinen solcher Texte in der Publikationsflut nicht bloß noch registriert, sondern vielleicht zum Ereignis wird, dürften einige vorläufige Überlegungen vielleicht hilfreich sein. So ist zu beachten, dass wir mit diesen Texten nicht so sehr erste Fassungen für geplante Veröffentlichungen vor uns haben, sondern dass es sich eher um Arbeitsmanuskripte handelt, die in erster Linie der Erkenntnisgewinnung dienen sollten.⁵ Dem Leser wird so Einblick in die Werkstatt des gerade erst siebzehnjährigen Philosophen gewährt. Dabei gibt die hier erstmals edierte Stellensammlung zu Paulus einigen Aufschluss über Schellings Arbeitsweise. Während dieser sich zunächst eng an die Vorgaben des zu kommentierenden Textes hält, schälen sich ihm nach und nach die Grundzüge des paulinischen Denkens heraus, so dass spätere Kapitel der Briefe oft nur noch summarisch kommentiert zu werden brauchen und hauptsächlich nur noch solche Stellen Berücksichtigung finden, die die weitere Klärung und Präzisierung von Paulus' Leitbegriffen voranzubringen vermögen. Erst in einem weiteren Schritt hat er die im Zuge der Kommentierung des Römer-, Galater- und Epheser-Briefs⁶ gewonnenen Ergebnisse zu systematisieren gesucht, indem er alle einschlägigen Stellen zu den ihn interessierenden Begriffen in einem übersichtlichen Überblick zusammenstellte, der hier als Stellensammlung zu Paulus

ediert ist. Diese weist von der Anlage her übrigens durchaus Ähnlichkeiten zu den Aufzeichnungen über Prophetie und Theopneustie auf.

Nun könnte der Leser leicht den Eindruck gewinnen, dass Schelling sich zu dieser Zeit fast ausschließlich mit theologischen bzw. biblisch-exegetischen Fragestellungen beschäftigte, so dass diese Texte, wenn sie auch für Theologen von (historischem) Interesse sein mögen, für den Philosophen nicht besonders ergiebig zu sein versprechen. Man würde sich allerdings den Weg zu einem historisch gerechten Verständnis von Schellings Anfängen von vornherein versperren, wenn man seine Arbeiten zu dieser Zeit eigenständigen ‚Gebieten‘ wie ‚Theologie‘ und ‚Philosophie‘ zuordnete. Vielmehr verfolgt Schelling, wie aus den bald in II,5 edierten Texten wohl noch deutlicher hervorgehen wird, Arbeiten auf beiden ‚Gebieten‘ gleichzeitig.⁷ So werfen diese Texte die Frage auf, was Schelling zu diesen biblisch-exegetischen Arbeiten bewegt haben mag. Aus diesen Texten geht deutlich genug hervor, dass Schelling in diesen Untersuchungen durchaus eigene Interessen verfolgt, die weit über die pflichtmäßige Beschäftigung mit der Bibel hinausgehen, die das Theologie-Studium von ihm verlangte. Dieser Eindruck wird durch einen Vergleich mit den Nachschriften der Vorlesungen Schnurrers noch bestätigt. So stellt sich zum einen die Frage nach dem Interesse, das Schelling bei diesen Studien leitete, zum anderen die Frage, was ihn letztlich dazu gebracht hat, seinen ursprünglichen Plan, diese Untersuchungen in eine Reihe von Veröffentlichungen münden zu lassen, aufzugeben, um sich stattdessen ganz philosophischen Fragestellungen im engeren Sinne zuzuwenden.

Zur Beantwortung der ersten Frage bietet ein etwa 1793–1794 verfasster „Entwurf einer Vorrede“ einigen Aufschluss: In demselben macht Schelling eine „Krisis“ der Theologie namhaft, zu deren „Ausschlag“ er durch einige Arbeiten beitragen möchte (Plitt I, 39).⁸ An dieser Krisis ist die Philosophie nach Schellings Einschätzung auf zweierlei Weise beteiligt. Zum einen macht Schelling erneut eine Tendenz aus, philosophische Lehren in die Bibel hineinzulesen, so dass man besorgt sein muss, dass „künftig die Theologie nur Hülle irgend eines philosophischen Systems werden und als Philosophie zwar wahr, aber eine nichts weniger als getreue Darstellung historischer Thatsachen, die sich nicht *a priori* abmachen lassen, seyn würde“ (Plitt I, 41).⁹ Diese Tendenz, diesmal kantische Lehren in die Bibel hineinzulesen, war indessen nichts weniger als neu, da es seit längerem üblich war, den von biblischen Autoren verwendeten Ausdrücken eine „philosophische Bedeutung unter[zuschieb(en)“,

die sie nur „in den Zeiten einer systematisch-präzisen Philosophie erhalten“ konnten (Plitt I, 44; vgl. 43). Diese Verbindung von Bibel und Philosophie muss es so aussehen lassen, als ob eine Kritik bestimmter philosophischer Thesen die Autorität der Bibel selbst zu untergraben beabsichtige, während sie umgekehrt die kritische Überprüfung solcher Thesen verhindern zu wollen scheint. Wie dem auch sei, um jene Verbindung zu brechen und auf diese Weise einen „Ausschlag“ in der Krisis herbeizuführen, erschienen Schelling zu diesem Zeitpunkt historische Untersuchungen in dem von ihm gemeinten Sinne am geeignetsten. In dieser Absicht fasst er den Plan, durch „eine Reihe historisch-kritischer Abhandlungen in Bezug auf historische Bearbeitung der Theologie“ die Grundlage für eine „historische Interpretation der Bibel“ zu legen (Plitt I, 39, 42, 43). Zum anderen geht die Krisis der Theologie auch insofern auf die Philosophie zurück, als diese dazu beigetragen hat, neue hermeneutische Grundsätze zu formulieren, die es ermöglichen, die Theologie als Wissenschaft zu begründen, wenn die Dogmatik sich danach auch nicht länger auf die Exegese wird aufbauen können.

Wenn Schelling in diese Lage einzugreifen sucht, dann geschieht dies somit zunächst im Interesse der Theologie selbst. Dies heißt allerdings nicht, dass er darüber das Interesse der Philosophie aus den Augen verliert. Selbst wenn keine brieflichen oder sonstigen Äußerungen erhalten sind, die Aufschluss über Schellings Intention mit diesen Studien gäben, so lässt diese sich doch sehr wohl aus den erhaltenen Texten selbst ermitteln. So fällt an dem Kommentar des Römer- und Galaterbriefs zuerst auf, dass Schellings Interesse insbesondere den Leitbegriffen Paulus', den Begriffen des *πνεῦμα*, der *πίστις* und der *χάρις*, sowie dessen *νόμος*-Kritik gilt.¹⁰ Dies wird auch durch die Stellensammlung bestätigt. Diese Texte können denn auch als Proben der von Schelling angestrebten „historischen Interpretation der Bibel“ gelten. Diese unterscheidet sich dadurch von einer grammatischen Interpretation, die sich auf historische Erforschung der ursprünglichen Wortbedeutungen beschränkt, dass sie darüber hinaus auch den der alten Welt eigentümlichen „Vorstellungs- und Darstellungsarten“ Rechnung trägt (Plitt I, 45). Unter „Vorstellungsarten“ sind nicht so sehr bestimmte Inhalte zu verstehen, sondern vielmehr die der alten Welt eigentümliche Art, Gedanken, Begriffe oder Erfahrungen mitzuteilen. Der Begriff bezieht sich somit eher auf die *Form* als auf den Inhalt der Mitteilung. So muss zuerst ermittelt werden, ob ein Autor mit einem Ausdruck einen präzisen oder nur einen vagen Begriff verbindet und ob er den Begriff ‚objek-

tiv‘ (als eine Aussage über den Gegenstand selbst) oder ‚subjektiv‘ (als Ausdruck seines Verhältnisses zu diesem Gegenstand) verwendet. Zudem kann eine geläufige Vorstellungsart zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt werden: So können durch die erzählende oder mythische Darstellung sowohl philosophische als auch historische Inhalte vermittelt werden. Die Berücksichtigung der Vorstellungsarten steht letztlich im Dienste einer Ermittlung der Intention des Autors und der Bedeutung der von ihm verwendeten Begriffe. Nach Schelling besteht die eigentliche Aufgabe einer jeglichen Interpretation darin, den Gehalt der durch Wortzeichen bezeichneten Vorstellungen zu ermitteln. Eine Interpretation kann ihre Aufgabe deshalb nur erfüllen, indem sie in dem von Schelling gemeinten Sinne historisch wird.¹¹ Diese methodisch reflektierte Interpretation soll vor allem verhindern, dass man solchen Ausdrücken, mit denen der Autor selbst nur vage oder subjektive Begriffe verbunden hatte, einen präzisen philosophischen Sinn unterschiebt. Diese zunächst unverfänglich erscheinende methodische Überlegung gewinnt insofern eine gewisse Brisanz, als Schelling sie dazu einsetzt, der Dogmatik die Bibel als Grundlage zu entziehen und die geschichtsträchtige Verbindung von Exegese und Dogmatik rückgängig zu machen. Mit den Begriffen des *πνεῦμα*, der *πίστις*, der *χάρις* und des *νόμος* hat Schelling sich denn auch nicht irgendwelche Begriffe ausgewählt, sondern solche, die darüber entscheiden dürften, ob man von den paulinischen Briefen überhaupt noch einen dogmatischen Gebrauch zu machen vermag. Seine Kommentare sind jedenfalls von der Überzeugung geleitet, dass es durchaus möglich ist, durch einen Rückgang auf die Urkunden den ursprünglichen Sinn des Denkens, das sich in denselben niedergeschlagen hat, wiederzugewinnen und so hinter die Wirkung, die es entfaltet hat, d. h. hinter die „Dogmatik“, in welcher es sich verfestigt hat, zurückzugelangen (vgl. II,4: 65, 71, 73, 74, 87, 117, 119).¹² Sie münden deshalb immer wieder in Übersetzungen oder Zusammenfassungen von Paulus-Stellen, die dessen Denken in Übereinstimmung mit der vagen und subjektiven Verwendungsweise der Begriffe wiederzugeben suchen. Dieses Denken zeichnet sich nicht durch ein Bestreben nach begrifflicher Präzision aus, sondern dadurch, dass es bestimmte ungewöhnliche Erfahrungen mitzuteilen und auszuleuchten sucht. Diese Erfahrungen sucht Schelling aus dem Text wiederzugewinnen. Und in der Tat gelingt es ihm mehrmals, diese alten Texte sozusagen wieder zu verflüssigen und zu beleben (vgl. II,4: 80, 258, 260 f.; ferner Plitt I, 48 f.; AA I,1: 228 f.). Insofern kann

man sagen, dass auch die Paulus-Kommentare durchaus zum Komplex „Vorstellungsarten der alten Welt über Verschiedne Gegenstände“ gehören.¹³

So muss das paulinische Wort *πνεῦμα* in Übereinstimmung mit den Vorstellungsarten der alten Welt als Bezeichnung der Wirkung einer „außerordentliche[n], ungewöhnliche[n] Kraft“ oder von etwas, „was nicht auf die ganz gewöhnliche Art geschieht“ aufgefasst werden (II,4: 37 f., 40, 50, 87, 254 f., 299). Damit greift Schelling in seiner Auslegung des *πνεῦμα*-Begriffs auf die Idee einer *θεία δύναμις* zurück, um deren Klärung er sich in den Aufzeichnungen zur Theopneustie besonders bemüht hatte (II,4: 18–25). Man kann Schellings Überlegungen in etwa wie folgt wiedergeben: Nachdem er sich vorher eingehend um die Auslegung von Jesaja und Jeremias und damit um ein Verständnis des alttestamentlichen Begriffs der Prophetie bemüht hatte,¹⁴ greift Schelling auf Platon, insbesondere den Dialog *Ion*, zurück, um eine natürliche Einsicht in die Wirkung einer „göttlichen Kraft“ oder die Prophetie zu gewinnen (II,4: 16, 18 f., 22).¹⁵ Dabei interessiert er sich sowohl dafür, wie die Wirkung dieser Kraft aus der Innenperspektive erscheint, als auch für die Weise, wie sie sich von außen zeigt, nämlich solchen, die diese Wirkung nicht selbst erfahren, aber sie an anderen wahrnehmen, die aus diesem Grund als große oder außergewöhnliche Menschen erscheinen, um welche sich wundersame Geschichten ranken. Durch diese doppelte Betrachtungsweise kann Schelling es vermeiden, das Außergewöhnliche solcher Menschen leugnen zu müssen. Er braucht sie nicht zu Betrügnern zu erklären, ohne darum die überlieferten Erzählungen als maßgeblich annehmen zu müssen (II,4: 25–28): Was gewöhnlichen Menschen als Wunder erscheinen musste, ließe sich nämlich aus der „Klugheit“ und „große[n] Kenntniß der Natur“ jener „großen Männer“ erklären (II,4: 26; vgl. auch II,4: 39 mit II,3: 204 f.). Ebenso wenig braucht er die Beschreibungen und Auslegungen, die diese außergewöhnlichen Menschen selbst von ihren Erfahrungen geben, kritiklos zu unterschreiben. Wenn die historische Interpretation auch alte Texte zunächst so zu verstehen sucht, wie sie von ihren Autoren gemeint waren, so heißt dies somit noch nicht, dass man damit auch das Selbstverständnis dieser Autoren bzw. ihre Auslegung bestimmter Erfahrungen vorbehaltlos zuzustimmen braucht. Vielmehr bemüht sich Schelling darum, die übernatürliche Erklärung außergewöhnlicher Erfahrungen der alten Autoren selbst durch eine natürliche Erklärung zu ersetzen. Diese hat sowohl die Erfahrungen selbst als auch ihre geläufige Auslegung zu erklären.¹⁶

Das Interesse eines Philosophen für das Phänomen der Prophetie dürfte verständlicher werden, sobald man erwägt, dass der Prophetie eine Erfahrung zugrunde liegt, die dem Philosophen durchaus nicht fremd zu sein braucht, wie dies allein schon aus Schellings beeindruckender Beschreibung seiner eigenen Erfahrung des Denkens hervorgeht (II,4: 18 ff.; vgl. auch SW VI: 19 f.; VII: 337, 361). Während der Prophet diese Erfahrung als die Wirkung einer göttlichen Kraft auslegt, versucht der Philosoph nicht nur eine natürliche Erklärung der Prophetie zu liefern, sondern auch die ihm eigene Erfahrung rational durchsichtig zu machen, da er sich nicht damit beruhigen kann, zur Rechtfertigung seiner Behauptungen auf eine Offenbarung oder auf sein ‚Genie‘ als deren letzten Grund zu verweisen. Wenn die Erfahrung des Denkens gewisse Züge mit der Erfahrung des Rhapsoden, des Dichters und des Propheten gemeinsam zu haben scheint, so unterscheidet der Philosoph sich von letzteren doch dadurch, dass ihm vor allem anderem an einer natürlichen oder rationalen Erklärung derselben gelegen ist, auch und besonders dann, wenn ihr berückender und beglückender Charakter dazu geneigt machen mag, sie auf eine Wunderwirkung, eine Gnade oder eine göttliche Schickung (*θεία μοῖρα*) zurückzuführen. Stattdessen muss der Philosoph sich alle mögliche Mühe geben, sie als die Wirkung einer „Kunst“ zu erklären (II,4: 20). Der Philosoph zeichnet sich überhaupt durch den Willen aus, solche Erfahrungen zu erklären.

Die Bemühung um eine natürliche Erklärung der Prophetie steht somit im Dienste einer Selbstverständigung der Philosophie. Sie zielt auf eine Klärung der Differenz und der Eigenart der Erfahrung des Denkens. Dadurch steht sie in einem engen Zusammenhang mit einer Fragestellung, die Schelling nur wenig später unter der Bezeichnung einer ‚intellektuellen Anschauung‘ wiederholt thematisieren wird. Die Unterscheidung einer intellektuellen von einer empirischen Anschauung und die Differenz zwischen intellektueller Anschauung und Offenbarung gehören zu ein und demselben Problemfeld.¹⁷ Wenn man dies beachtet, dürfte es vielleicht auch gelingen, die obengenannte zweite Frage zu beantworten. Was dürfte Schelling also dazu gebracht haben, seinen ursprünglichen Plan aufzugeben, um sich stattdessen in die durch die kantische Philosophie ausgelöste Debatte einzuschalten? Wenn Schelling sich in den Studienheften insbesondere darum bemüht, die Grundlage für eine prinzipielle Auseinandersetzung zwischen Offenbarung und Philosophie zu schaffen, dann scheint ihn die Überzeugung zu leiten, dass die Sa-

che der Philosophie durch die kantische Philosophie im Prinzip geklärt war. Allmählich dürfte bei ihm die Einsicht gereift sein, dass selbst dann, wenn sich gegen die „Resultate“ der kantischen Philosophie nichts einwenden lässt, eine Philosophie, die ihre „Prämissen“ nicht zu rechtfertigen vermag, schließlich nicht zu befriedigen vermag (III,1: 16). Zu diesen Prämissen gehört die Unterscheidung zweier Erkenntnisarten, einer aposteriorischen oder empirischen und einer apriorischen. Diese Unterscheidung hatte Kant nicht hinreichend begründet und gerechtfertigt. Die Aufgabe einer solchen Begründung und Rechtfertigung erweist sich dabei als weitaus dringlicher als die Aufgabe einer Erklärung oder Widerlegung der Offenbarung. Ohne eine hinreichende Rechtfertigung der Unterscheidung jener zweier Erkenntnisarten würde die Erklärung der Offenbarung selbst nur auf einer nicht ausgewiesenen Annahme aufbauen. Solange über die Prämissen keine Klarheit erreicht ist, muss die Auseinandersetzung mit der Offenbarung somit als verfrüht erscheinen. Diese muss somit bis auf Weiteres zurückgestellt werden, um stattdessen das Problem einer intellektuellen Anschauung direkt in Angriff zu nehmen.¹⁸

Die Rechtfertigung der Annahme einer intellektuellen Anschauung birgt indes, wie sich unschwer einsehen lässt, nicht weniger große Schwierigkeiten. Da sie aufgrund ihres Begriffs und im Unterschied zu einer empirischen Anschauung nicht allen zugänglich sein kann, kann eine rationale Rechtfertigung nicht so vorgehen, sie für alle nachvollziehbar zu machen, wenn nicht Beweisziel und Beweisverfahren sich von vornherein widersprechen sollten. Dadurch sieht diese Annahme sich leicht dem Verdacht der Schwärmerei ausgesetzt. Die Schwärmerei zeichnet sich dadurch aus, dass sie einen Begriff einer übersinnlichen Vorstellung im Ausgang von und in Kontinuität mit einer sinnlichen erzeugt. Sie verwechselt beide Erkenntnisarten, indem sie sich eine intellektuelle Anschauung nach Maßgabe einer empirischen denkt. Die Kritik der Schwärmerei bildet somit einen unerlässlichen Teil der Aufgabe einer Rechtfertigung einer intellektuellen Anschauung. Sie richtet sich gleichermaßen gegen diejenigen, die eine solche behaupten, ohne ihrer teilhaftig zu sein, und aus diesem Grund auch nicht in der Lage sind, die zu ihrer Erzeugung erforderlichen Schritte anzugeben, als gegen solche, die die Behauptung einer intellektuellen Anschauung nur deshalb zurückweisen, weil sie sie von vornherein mit der Schwärmerei gleichsetzen, und sich deshalb dazu genötigt sehen, nur eine diskursive Erkenntnisart oder ein Rasonieren aufgrund von sinnlichen Ein-

drücken anerkennen zu können. In diesem letzteren Fall hat man indessen auch alle Mittel aus der Hand gegeben, durch welche man die Behauptung einer Offenbarung oder einer Erkenntnis als Wirkung einer übernatürlichen Kraft widerlegen könnte. Diese mehr defensive Aufgabe muss durch die mehr positive Aufgabe ergänzt werden, eine „Kunst“ oder ein schrittweise vorgehendes Verfahren zu entwickeln, das es erlaubt, eine intellektuelle Anschauung zu reproduzieren. Wenn diese Erfahrung des Denkens nicht notwendig von der Einsicht in ihre Gesetzmäßigkeiten begleitet wird, so muss es doch durch eine nachträgliche Reflexion auf dieselbe möglich sein, diese soweit einzusehen, dass eine solche Reproduktion möglich ist. Aber es ist hier nicht der Ort, die Schwierigkeiten, mit welchen diese Aufgabe behaftet ist, zu entfalten.

Bei der Lektüre der Studienhefte ist jedenfalls zu berücksichtigen, dass sie insofern leicht einen irreführenden Eindruck von Schellings Denken zu dieser Zeit erwecken könnten, als sie seine philosophischen Lektüren nicht direkt dokumentieren. Es ist indes kaum anzunehmen, dass Schelling, nachdem er im März 1791 seine erste Lektüre der *Kritik der reinen Vernunft* beendet hatte (Plitt I, 27), sich bis 1794, als er sich mit der Schrift *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* als mit der kantischen Philosophie und der durch sie ausgelösten Debatte bestens vertraut erwies, kaum mehr mit Kant befasst hätte (vgl. auch Plitt I, 38, 52; AA I,1: 63 f., 78, 83, 90, 93, 265 f.). Ein Indiz für eine seine exegetischen Studien begleitende Beschäftigung mit Kant wäre darin zu sehen, dass Schelling insbesondere die paulinische *νόμος*-Kritik wiederholt in eine kantische Terminologie übersetzt: So gibt er die Lehre Jesu so wieder, dass dieser das tote, äußere Gesetz durch ein reines Gesetz ersetzt, das in der reinen Selbsttätigkeit des Geistes besteht (II,4: 76, 77, 100, 285). Dieses Gesetz bezeichnet er auch als ein „Gesetz der Freiheit“ (II,4: 73, 77, 129, 278 f., 285), während er *πνεῦμα* und *πίστις* durch sittliche Gesinnung übersetzt (II,4: 41, 47, 50 f., 57, 58 f., 65, 67, 69, 114 f., 117 ff., 131 f., 269). Die kantische Philosophie scheint somit zu diesem Zeitpunkt den beständigen Horizont seiner Überlegungen zu bilden.¹⁹

Trifft unsere Vermutung zu, dann dürfte sich auf diese Weise auch die Aussicht eröffnen, in dem weitverzweigten und verwinkelten Denken Schellings, das sich leicht auf Abwege zu verirren scheint und sich in einer Vielzahl disparater Schriften niedergeschlagen hat, eine Einheit zu entdecken, die nicht so sehr im Beharren auf bestimmte Lehrgehalte zu suchen ist, sondern sich vielmehr

am Festhalten an einer einzigen Aufgabe und einem klaren Ziel zeigt.²⁰ Die Bände der Nachlass-Reihe dürften darüber weiteren Aufschluss geben. Ihrem Erscheinen muss deshalb von jedem, der an Schellings Anfängen und damit an dem eigentlichen Grund seines Denkens interessiert ist, sehnlichst entgegengesehen werden.

Anmerkungen

¹ Indessen finden sich in den Nachschriften zu den zwölf Propheten hin und wieder Bemerkungen Schellings. Während diese sich anfangs auf zusätzliche Hinweise, eigene Konjekturen oder alternative Erklärungsvorschläge bestimmter Stellen beschränken (so z. B. II,3: 134, 137, 143, 144), zielen diese nach und nach auf grundsätzlichere Fragen, die über eine rein philologische oder grammatische Bibel-Interpretation hinausweisen (beachte insbes. 181 f., 295 f., 315 f.).

² Vgl. dazu die Beiträge in: C. Danz (Hg.) (2012), *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*, Tübingen.

³ Vgl. dazu W. G. Jacobs (1989), *Zwischen Revolution und Orthodoxie. Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, und die Beiträge in: M. Franz (Hg.) (2007), *... an der Galerie der Theologie? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen*, Tübingen.

⁴ Eine vorläufige Transkription des erstgenannten Textes wurde bereits von Michael Franz vorgelegt (*Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996, 284–299). Seine Beobachtungen zum Zustand des Manuskripts, aus welchen hervorgeht, dass dieser Text „nicht in ungebrochener Sukzession niedergeschrieben worden ist“, verdienen weiterhin Beachtung (300–305, hier 303). – 1806 hat Schelling in seinen alten Studienheften noch einige stichwortartige Notizen zu seiner Schleiermacher-Rezension und zur zweiten Auflage von der *Weltseele* sowie einige Exzerpte aus einem medizinischen Werk eingetragen, die in einem Anhang zu Band II,4 wiedergegeben werden. Daraus geht hervor, dass Schelling seine Anfänge auch in späteren Jahren nicht vergessen hatte.

⁵ So auch M. Franz (1996), 190. Anders: H. Buchner in: F. W. J. Schelling (1794), *Timaeus*, hg. v. H. Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 14. Die Bemerkungen von Schellings Sohn scheinen Franz' Einschätzung zu bestätigen (*Aus Schellings Leben. In Briefen. Erster Band. 1775–1803*, Leipzig 1869 [= Plitt I], 29, 38 f.).

⁶ Der Kommentar zum Epheser-Brief ist allerdings verschollen (II,4: 34; vgl. 80, 84, 98, 106, 136, 297, 299).

⁷ Dies geht übrigens auch aus einigen Querverweisen hervor. So verweist Schelling in seiner Arbeit zur Prophetie und Theopneustie auf seine Kommentare zu Lukas und Matthäus und zum Epheser-Brief (II,4, 23, 24, 26 f.). Die Bedeutung der dort aus einigen antiken Autoren zusammengetragenen Stellen für seine Interpretation der Kindheitsgeschichte Jesu wird erst einzuschätzen sein, wenn auch die „Proben eines Commentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus“ in II,5 erschienen sind.

⁸ Der von Schellings Sohn in seinem biographischen Fragment aufgenommene „Entwurf einer Vorrede“ wurde erst 1869 von G. L. Plitt veröffentlicht (Plitt I, 39–46) und wird in II,5 kritisch ediert erscheinen.

⁹ Vgl. Schellings Brief an Hegel vom 6. Januar 1795 (III,1: 15) und den Kommentar von M. Franz dazu („Tübinger Orthodoxie“. Ein Feindbild der jungen Schelling und Hegel“, in: S. Dietzsch/G. F. Frigo (Hgg.) (2006), *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. Père Xavier Tilliette SJ zum 85. Geburtstag*, Berlin, 141–160).

¹⁰ Zur *vóμος*-Kritik beachte insbes. II,4: 53 ff., 65, 68 f., 70 f., 100, 129 f., 278 f.

¹¹ Ein Vergleich mit den Nachschriften der Vorlesungen Schnurrers lässt die grundsätzliche Differenz mit Schellings Verfahren deutlich hervortreten (vgl. auch Plitt I, 26). Dazu: C. Danz (2012), „Weissagung und Erfüllung. Schellings Prophetendeutung und ihre hermeneutische Grundlagen“, in: Ders. (2012), 183–205.

¹² Das Verhältnis zwischen dieser Verfahrensweise und der zu jener Zeit erneut diskutierten Akkommodationstheorie würde eine eigene Untersuchung verdienen. Im zentralen Abschnitt des ersten Teils seiner Polemik-Vorlesung, der diese Theorien ausführlich darstellt, lässt LeBret Fichte als den prominentesten zeitgenössischen Vertreter derselben auftreten.

¹³ Beachte die Überschrift II,4: 297 und die Bemerkung der Herausgeber dazu (II,4: 295). Vgl. Plitt I, 43 f.

¹⁴ Schellings Kommentare zu Jesaja und Jeremia werden in II,2 erscheinen. Dazu: C. Danz (2012), 183–205, bes. 197–202. M. Franz (1996), 192 ff.

¹⁵ Es wäre eine eigene Aufgabe, die von Schelling mehr angedeutete als ausgeführte *Ion*-Auslegung im Hinblick auf den Begriff der Prophetie durchzuführen.

¹⁶ Während Paulus selbst seine Bekehrung „durch übernatürliche Wirkungen“ erklärt, vermag Schelling sie „psychologisch“, d. h. natürlich zu „erklären“, nämlich durch eine Paulus nicht bewusste

Selbsttätigkeit (II,4: 253 f.; vgl. 18 ff.). Paulus greift auf das Wort *χαρις* zurück, um den überraschenden und überwältigenden Charakter dieser Erfahrung anzudeuten, der sie als eine göttliche Gnade oder ein göttliches Geschenk empfinden ließ (II,4: 21; vgl. 39, 251). Diese Auslegung ist darauf zurückzuführen, dass es „Geist des Orients“ ist, „in Wirkungen höherer Kräfte höheren Ruhm zu finden, als in eignen Wirkungen des Geistes“ (II,4: 254). Jener „Geist des Orients“ hindert zugleich daran, überhaupt nach natürlichen Erklärungen zu suchen.

¹⁷ Diesen Zusammenhang scheint auch M. Franz (1996) gesehen zu haben: „es kann aber auch bedeuten, dass es eine Sorte von Wissensgegenständen gibt, deren Erkenntnis von dem *Wohlwollen einer außermenschlichen Macht* abhängt, bzw. dass es eine Sorte von Wissensgegenständen gibt, von deren Existenz wir nur durch göttliche Offenbarung erfahren oder wissen“ (212, m. H.; vgl. 200 f., 213 f., 217).

¹⁸ Hieraus dürfte auch ersichtlich werden, was Schelling dazu gebracht haben mag, im Manuskript seiner Aufzeichnungen zur Prophetie nachträglich wie eine Art Motto einen Satz aus dem *Timaios* einzutragen (68e; II,4: 15). Die nämliche *Timaios*-Stelle dient Schelling knapp zehn Jahre später auch als „vorläufige Erläuterung“ des Untertitels des *Bruno* (SW IV: 330).

¹⁹ Vgl. C. Arnold (2012), „Die reinere Religion des Paulus. Schellings Kommentierung des Römer- und Galaterbriefs als Dokument der zeitgenössischen theologischen Debattenlagen um 1790“, in: C. Danz (2012), 207–232, bes. 221 f., 224, 227 ff.

²⁰ Auch C. Danz hat auf dieser Einheit insistiert: Weissagung und Erfüllung, 183 f. So auch: Ders. (1996), *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 9, 24–28.

Ryan Scheerlinck (München)
ryan_scheerlinck@hotmail.com