

7 Die Auseinandersetzung mit der 'mythischen Schule'

7.1 Die frühe 'mythische Schule' (J.G.Eichhorn, J.P.Gabler, G.L.Bauer)

Die Anfänge der mythischen Erklärung der Bibel sind vor allem verbunden mit den Namen der Exegeten Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) und Johann Philipp Gabler (1753-1826). Beide übertrugen die Mythos-Auffassung des Göttinger klassischen Philologen Christian Gottlob Heyne (1729-1812), die er in wegweisenden Untersuchungen zur griechischen Mythologie gewonnen hatte¹, auf das Alte Testament.

Heyne hatte herausgearbeitet, daß das Mythische *notwendig* zur Frühstufe der Menschheit gehört. Mythos war für ihn "die Vorstellungs- und Ausdrucksweise in der Kindheit des Menschengeschlechtes"². Einerseits erklärte Heyne damit die Roheit und Einfachheit der Mythen sowie deren Mangel an Ausdrucksvermögen und das "Unvermögen, sich zu einer von den unmittelbaren Sinnesindrücken distanzierenden Kontemplation zu erheben", was man oft als gesteigerte Sinnlichkeit abwertete³. Andererseits warnte Heyne davor, die tiefe Aussagekraft der Mythen zu unterschätzen und sie allegorisch auslegen zu wollen⁴. Ihre Wahrheit entschied sich für Heyne nicht an der historischen Glaubwürdigkeit. Das Reden von unmittelbaren göttlichen Interventionen und sonstigen außergewöhnlichen und wunderbaren Ereignissen entbehrte für ihn jeglicher Historizität. Diese lag überhaupt nicht im Blickfeld der Mythographen. Wer Mythen dennoch historisch deuten wollte, raubte ihnen nach Heynes Meinung ihre ursprüngliche Aussageabsicht und verkannte ihre Wahrheit, die zwar in zeitgemäße mythische Sprache eingekleidet, aber trotzdem für spätere Generationen ansprechend gewesen sei. Mythen hatten für Heyne, obwohl es sich dabei um frühe Volksliteratur handelt, einen zeitlosen und universalen Charakter. Kein Volk könne in seinem 'Erwachsenenalter' auf sie verzichten⁵.

Heyne hatte somit die Eigenständigkeit des Mythos gegenüber dem historischen Bericht herausgearbeitet und betont. Er bekämpfte sowohl die Historisierungs-

versuche an den antiken Mythen als auch den Spott, der den Mythen entgegengebracht wurde, weil sie historische Unmöglichkeiten berichteten. Dabei gewann er durch sein Mythenverständnis einen neuen Zugang zur Antike und zur Geschichte in einem übergreifenden Sinne. Sein Forscherinteresse war bei aller Ablehnung der historisierenden Mythendeutung dennoch historisch. Er fand anhand der Untersuchungen zur Mythologie die geschichtsphilosophische Einteilung der Menschheitsgeschichte in ein Kindheitsalter, ein Jugendalter und ein Erwachsenenalter bestätigt⁶. Das Kindheitsalter war für Heyne gleichbedeutend mit der *aetas mythica*⁷. Mythen waren für Heyne das nahezu zwangsläufige Ausdrucksmittel der Frühzeit eines jeden Volkes.

Schon in seinen ersten einschlägigen Untersuchungen hatte Heyne alles Mythische der von ihm untersuchten Frühzeit der Griechen in zwei Gruppen klassifiziert. Diese Klassifikation wurde Grundlage für alle weiteren Forschungen über Mythen. Er sprach *erstens* von historischen Mythen, denen zwar irgendeine historische Begebenheit zugrundelag, die aber mythisch umspinnen war (z. B. die Gründung von Städten oder die Taten wichtiger Männer). Die *zweite* Gruppe bildeten die philosophischen Mythen (Philosopheme), die entweder eine ethische Abzweckung haben oder Naturgegebenheiten mythisch erklären sollen (Kosmogonien usw.)⁸. Eine wichtige hermeneutische Aufgabe bestand für Heyne darin, den ethischen und philosophischen, meist überzeitlichen und universalen Gehalt eines Mythos von einem eventuell zugrunde liegenden historischen Faktum zu trennen⁹.

6) Vgl. die in der Antike (Varro) und bei Augustin sich findende Parallelisierung des Geschichtsverlaufs mit den menschlichen Altersstufen (s. Schilson, Geschichte 229f.) und Joachim von Fiore Vorstellung vom Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Vgl. auch Lessings "Erziehung des Menschengeschlechts" bes. §§ 85-90 (Werke, Bd.8,508f.) und Schilson, Geschichte 231-233.

7) Vgl. Hartlich/Sachs 18.

8) Ebd. 18f. Gelegentlich sprach Heyne noch von einer *dritten* Klasse der poetischen Mythen. Diese poetischen Mythen konnten näher beim historischen Mythos stehen, also ästhetisch und im *stilus mythicus* ausgestaltete Geschichte sein, oder sie waren freie Dichterfiktion und somit den philosophischen Mythen zuzurechnen.

9) Hartlich/Sachs 19: Heyne faßt die Einteilung der Mythen und die Notwendigkeit der Trennung in seinen *interpretandi regulae* wie folgt zusammen: "... cum omnino duo sint mythorum proprie dictorum et antiquorum genera, alterum historicum, alterum physicum et ethicum, quod per philosophema declarare soleo, videndum est, sitne factum aliquod et eventum, quod narratur, an iudicium animi et opinio seu phantasma in narrationem verum" (aus: Commentationes Societatis Regiae scientiarum Gottingensis, vol. XVI [1807]. 301).

1) Zu den wichtigsten Untersuchungen, auf denen Eichhorn und Gabler aufbauten, gehören: "Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata" (1763), "De causis fabularum seu mythorum veterum physicis" (1764) und "De origine et causis fabularum Homericarum" (1777); vgl. Hartlich/Sachs 11 und Merk, Biblische Theologie 69.

2) Hartlich/Sachs 13; Sperrung im Text.

3) Ebd. 14.

4) Ebd. 13: Heyne kam zu der wichtigen "Erkenntnis der interpretatorischen Unmöglichkeit der allegorischen Auslegung solcher Texte, in denen eine genuin mythische Vorstellungs- und Redeweise zu Wort kommt" (Sperrung im Text); vgl. auch ebd. 32.

5) Ebd. 17.

Eichhorn versuchte nun, die Forschungsergebnisse Heynes als sein Göttinger Schüler und Kollege in der theologischen Fakultät auf die Bibelwissenschaft zu übertragen. Dabei konnten ihm die Vorarbeiten des Engländers Robert Lowth (1710-1787) in seinem Werk „De sacra poesi Hebraeorvm [...]“ (1758/61) eine große Hilfe sein¹⁰. Lowth hatte lange vor Herder („Vom Geist der Ebräischen Poesie“ [1782ff.]) weite Teile des Alten Testaments unter den Begriff der „heiligen Poesie“ gestellt und damit erstmalig einen Einblick in die „Eigentümlichkeiten des dichterischen Ausdrucks“¹¹ eröffnet. Er vermittelte die Erkenntnis, daß die biblischen Urkunden keineswegs nur Produkte der göttlichen Inspiration sind, sondern auch die von der jeweiligen Zeit abhängige und für die Zeit notwendige Ausdrucksweise ihrer Verfasser widerspiegeln. Ähnlich wie Ernesti sah Lowth von der Frage nach der göttlichen Wahrheit in den einzelnen Texten vorerst ab und widmete sich allein der Form des Textes. Dabei wurden im Unterschied zu Ernesti, der die Texte vornehmlich grammatisch untersuchte, ästhetische Gesichtspunkte leitend. Mit einem an der antiken Poesie geschulten Instrumentarium trat Lowth etwa an biblische Psalmen heran und scheute nicht ihren Vergleich mit griechischer Poesie, z. B. den Oden des Horaz¹². Daß er dabei das Eigenrecht und den Vorrang der hebräischen Poesie voraussetzte, ist im Rückblick als sekundär zu beurteilen. Wichtiger ist die Tatsache, daß er überhaupt - losgelöst von orthodoxen Vorbehalten - den Vergleich wagte und damit den „stilus poeticus“ des Alten Testaments im Kontext der anderen antiken Quellen als frühe literarische Ausdrucksform erkannte¹³. Für ihn waren die dichterisch-bildhaften Reden, Gebete und Sprüche des Alten Testaments typische Ausdrucksformen der frühen, universellen Entwicklungsstufe der Menschheit¹⁴.

Mit dieser Methode und dem Ergebnis schuf Lowth die Voraussetzung, auch die antiken Mythen mit ähnlichen Formen in der Bibel zu vergleichen, zumal von der bildhaften Poesie hin zum „sermo mythicus“ nur ein kleiner Schritt bestand¹⁵. Man kann daher Lowth, gerade auch angesichts seiner breiten Wirkung auf Deutschland und die Schweiz, als einen „Wegbereiter für die Einführung des Mythosbegriffes in der Bibelwissenschaft bezeichnen“¹⁶.

Eichhorn erschien es nunmehr durch die Ergebnisse von Lowth völlig legitim,

10) In zwei Teilen hg. von J.D.Michaelis (21760).

11) Hartlich/Sachs 6; zur Bedeutung von Lowth für die deutsche Exegese vgl. auch Smend, Lowth 43-62 (*passim*), bes. 61f.

12) Ebd.7. Dort findet sich ein Beispiel für den Vergleich der „sublimitas“ im 50.Psalme und in der dritten Ode des Horaz.

13) Hartlich/Sachs 7.

14) Ebd.10.

15) Ebd.7.

16) Ebd.10 (im Original z.T. gesperrt).

die biblischen Dokumente aus der Frühzeit des Volkes Israels und des gesamten Menschengeschlechtes in eine mythische Interpretation einzubeziehen. Waren nach Heyne Mythen eine universale und notwendige Ausdrucksweise der Alten, so mußte auch das Alte Testament Mythen enthalten. Die Exegeten der Bibel hatten es dann im Alten Testament ebenso mit einer *aetas mythica* zu tun, die eine herkömmliche historische Auslegung der Texte fraglich machte. Da aber die Historizität des Berichteten bisher Hauptkriterium für seinen Offenbarungsgehalt war, stellte die beginnende mythische Interpretation der Bibel einen fundamentalen Angriff auf die orthodoxe Offenbarungslehre dar. Von daher war es verständlich, daß den theologischen Schülern Heynes, noch mehr als ihrem Lehrer, anfangs an einer Trennung des Mythischen, das durchaus einen geschichtsähnlichen Charakter besitzen konnte, von dem Historisch-Tatsächlichen lag. Durch den Erweis von historisch-tatsächlichen Grundlagen oder Resten der Mythen konnten sie vor sich selbst und ihren orthodoxen Kritikern an einem - wenn auch eingeschränkten - Offenbarungsglauben festhalten¹⁷.

Einen ersten Durchbruch der mythischen Erklärung des Alten Testaments erzielte der jugendliche Eichhorn im Jahre 1779. In seiner eigenen Zeitschrift „Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur“ veröffentlichte er anonym seine „Urgeschichte. Ein Versuch“¹⁸, in der er erstmals seine durch Heyne vermittelten Erkenntnisse in aller Vorsicht und Behutsamkeit wegen orthodoxer Kritiker auf die ersten drei Kapitel der Genesis anwandte. Gen 1,1-2,4a ist ihm ohne Frage ein „heiliges Denkmal Moses vom Ursprung aller Dinge“¹⁹; an der Autorschaft Moses zweifelt er nicht. Jedoch verrät dieses Dokument den „Pinself eines Mahlers, nicht den Griffel eines Geschichtschreibers“. Es will kein historischer Bericht sein, sondern ein Gemälde, dessen erste und wichtigste Grundaussage lautet: „Gott ist Urheber von allem, was da ist“²⁰. Dieses beeindruckende Schöpfungsgemälde, das von Mose mit „Kunst“²¹ angelegt worden ist, als „Schöpfungs-Geschichte“²² anzusehen, die man buchstabengetreu verstehen soll (Schöpfung der Welt in genau sechs Tagen usw.), bedeutet für Eichhorn nicht nur eine Verkennung der literarischen Besonderheit und Schönheit des Dokuments, sondern auch eine Herabwürdigung Gottes „zu einem menschlichen Werkmeister“²³. Die Rede von den sechs Tagen gehört für Eichhorn eindeutig zur „Fiction des Mahlers“. Dadurch

17) Vgl. Hartlich/Sachs 19.

18) Im „Vierthe(n) Theil“, Leipzig 1779, 129-256.

19) Urgeschichte 129.

20) Ebd.131.

21) Ebd.137.

22) Ebd.139.

23) Ebd.144.

werden für ihn viele Schwierigkeiten hinfällig, die die historisierenden Exegeten und die auf ihnen basierenden orthodoxen Dogmatiker haben²⁴. Für Eichhorn gipfelt dieser erste²⁵ Schöpfungsbericht im Sabbat (Gen 2, 2f.). Mose hat dieses Gemälde allein deswegen gemalt, um seinem sehr sinnlich empfindenden Volk die Feier des Sabbats um so lieber zu machen. Er wollte damit "auf das Herz seines Volkes wirken" und keinen historischen Bericht vom Ursprung aller Dinge liefern²⁶.

Im zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2, 4b-25) mit dem damit verbundenen Bericht vom Sündenfall (Gen 3) entdeckt Eichhorn 1779 zwar "wahre Geschichte", die schon lange vor Mose vorhanden war²⁷, jedoch atmet für ihn diese Geschichte mit ihren Anthropomorphismen²⁸ und anderen "kindische(n) Vorstellungen" ²⁹ noch ganz den Geist der "Kindheit der Welt, wo dem Menschen noch der umfassende Blick mangelte"³⁰. Aus einer selbstkritischen Notiz Eichhorns aus dem Jahre 1790 geht hervor³¹, daß er schon 1779 auch den zweiten Schöpfungsbericht für Mythos gehalten hatte und nur um des orthodoxen Publikums willen an einer historisierenden Auslegung festgehalten hatte. Diese Aussage relativiert das fast selbstbeschwörerische Festhalten an einer historischen und natürlichen Auslegung von Gen 3, wenn er etwa schreibt: "Ein für allemal, Schlange muß in der Mosaischen Urkunde Schlange bleiben"³². Mit Hinweis auf Spr 3,18; 11,30 und 15,4 deutet er den "Baum des Lebens" als einen "medizinische(n) Baum", dessen Früchte den Zeitpunkt des Todes hinausschieben sollen³³, und in der verbotenen Frucht sieht er eine giftige Frucht, die nicht nur die Körper Adams und Evas verdarb, sondern auch die ihrer Nachkommen³⁴. Die Rücksicht Eichhorns auf das orthodoxe Publikum der Zeit ist hier nur sehr bedingt, weil er mit dieser natürlichen Erklärung das alte

24) Ebd. 146.

25) Die Scheidung der beiden Schöpfungsberichte hatte Eichhorn schon von dem französischen Arzt und Exegeten Jean Astruc (1684-1766) übernommen (Urgeschichte 172-175 *passim*). Dessen quellenkritisches Werk zu den Büchern Mose ("Conjectures [...]". 1753) erschien 1783 in deutscher Sprache in Frankfurt a.M.; vgl. Kutsch, Astruc Sp.666.

26) Urgeschichte 164.

27) Ebd. 177.193 (Zitat).

28) Ebd. 191.

29) Ebd. 189.

30) Ebd. 177.

31) In seiner "Allgemeine(n) Bibliothek der Biblischen Litteratur", einem Nachfolgeorgan des "Repertorium(s)", Zweyter Band, Viertes Stück, Leipzig 1790, 711f.

32) Urgeschichte 217.

33) Ebd. 200.

34) Ebd. 198; vgl. auch 226f.

Dogma von der Erbsünde umging. Ebenso verfährt er mit dem für die Dogmatik so wichtigen Protevangelium (Gen 3, 15). Es ist nach Eichhorn eine malerische Beschreibung der wechselseitigen Feindschaft zwischen Mensch und Schlange³⁵. Die Unterredungen Gottes mit Adam und Eva werden zu "Empfindungen, die in dem bösen Gewissen des Sünders aufsteigen"³⁶. Eichhorn zieht Beispiele aus der griechischen Mythologie herbei, um zu zeigen, daß der "unaufgeklärte Mensch"³⁷ auch dort innere Orakel und Träume - ähnlich wie den Donner³⁸ - als ein Reden der Gottheit verstanden hat.

Es zeigt sich, daß Eichhorn auch beim zweiten Schöpfungsbericht die Methodik seines Lehrers anwendet, obwohl er an einer historischen Deutung des Kapitels festhält. Diese auffällige Inkonsistenz, über die David Friedrich Strauß in der Einleitung zu seinem "Leben Jesu" (1835) bissig spottet³⁹, verlangte geradezu nach einer konsequenteren Durchführung einer mythischen Deutung der Urgeschichte.

Diese legte der Altdorfer Professor Johann Philipp Gabler in einer Neubearbeitung der Eichhornschen "Urgeschichte" 1790-1793 vor⁴⁰. Er beruft sich auf die selbstkritischen Aussagen seines Lehrers Eichhorn von 1790 ⁴¹ und bestätigt, daß Eichhorn selbst gerne eine Umarbeitung seines Jugendwerkes vorgenommen hätte, dazu aber aus zeitlichen Gründen nicht in der Lage sei und somit ihm, Gabler, die Umarbeitung gestatte⁴². Nach Gabler "brach" Eichhorn "die Bahn" im mythischen Verständnis des Alten Testaments, doch "ohne Charte und Reisebuch". Diese will Gabler nun mit seinen umfangreichen Anmerkungen, die hauptsächlich aus Auseinandersetzungen mit anderen Exegeten bestehen, nachliefern⁴³. Gabler tilgt - ganz im Sinne des späteren Eichhorn - aus Gen 1-3 alle historischen Reste und hält diese Einleitung zur Bibel ganz

35) Ebd. 246.

36) Ebd. 231.

37) Vgl. ebd. 232-240 (Zitat 240).

38) Ebd. 243f.

39) Strauß, Leben Jesu I, 54: "Das Schlechteste von natürlicher Deutung ist doch gewiss jene EICHHORN'sche Ansicht von dem Baum der Erkenntnis als einem Giftbaum, indem hier die Erzählung von dem Sündenfall in dem Stande der tiefsten Erniedrigung und Enttäuscherung von ihrem absoluten Gehalte erscheint, wogegen desselben Gelehrten spätere mythische Erklärung der Erzählung einen immerhin würdigen Gedankeninhalt in derselben findet".

40) "Johann Gottfried Eichhorns Urgeschichte. Herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von D. Johann Philipp Gabler", 3 Bde, Altdorf und Nürnberg 1790-1793.

41) Urgeschichte (Gabler) I, Vorrede V. VII. Er weist darauf hin, daß Eichhorn seine Urgeschichte schon 1775 als 23jähriger verfaßt hatte.

42) Ebd. VIII f.

43) Ebd. VI f.

und gar für einen philosophischen Mythos⁴⁴. Das, was historisch wirkt, ist allenfalls "mythisch-vergeschichtliche" Einkleidungsform für eine rein philosophische Hauptidee⁴⁵. Für Gabler sind sowohl der Baum des Lebens als auch der Baum der Erkenntnis, von dem die 'giftige Frucht' stammt, ohne Zweifel mythische Bäume; sie "sind wahre Wunderbäume, dergleichen die asiatische Sage so viele hat"⁴⁶. In Heynescher Manier werden nun von Gabler zahlreiche Vergleiche aus der asiatischen und griechischen Mythologie herangezogen, um konsequent die Unmöglichkeit einer historischen oder gar naturwissenschaftlichen Deutung von Gen 1-3 aufzuzeigen und die Berichte eindeutig in die *aetas mythica* und damit in die "Kindheitsstufe der geistigen Menschheitsentwicklung" zu verweisen⁴⁷.

Da aber nun in Anlehnung an Heyne die biblischen Texte zu allein *menschlichen* Produkten der Kindheit werden, muß jegliche Vorstellung von einer Offenbarung oder Inspiration der Berichte schwinden. Gabler gibt zu, daß er "nicht aus blinder Anhänglichkeit am Alten" an der orthodoxen Inspirationslehre festhalten kann, verwahrt sich aber gleichzeitig dagegen, damit der Religion Abbruch zu tun, wie ihm und Eichhorn von orthodoxer Seite vorgeworfen wurde. Vielmehr sieht er das Motiv für seinen exegetischen Beitrag im "edlen Eifer für die Würde der Religion Jesu", weil er die biblischen Texte vor dem Spott der Religionsfeinde gerade rette. Diese machen sich über die historischen Unmöglichkeiten zurecht lustig. Indem Gabler aufzeigt, daß viele Texte gar nicht historisch, sondern mythisch zu verstehen sind, schafft er die Voraussetzung, daß auch bibelkritische Leser von der mythischen, auf einer anderen Ebene liegenden Wahrheit der Bibel angesprochen werden⁴⁸. Gabler versteht sich somit durchaus als Apologet.

Als Apologet ist er von seiner neuen, radikal mythischen Erklärungsweise überzeugt und versucht, weniger überzeugende Erklärungsweisen zu hinterfragen und zu widerlegen. So hält Gabler z. B. die von Semler formulierte Akkommodationstheorie für überholt. Diese geht zwar ebenfalls von einem 'Geist der

44) Urgeschichte (Gabler) III, Vorrede XXXIV.

45) Hartlich/Sachs 35.

46) Urgeschichte (Gabler) II, 624.

47) Hartlich/Sachs 35.

48) Urgeschichte (Gabler) I, XXII. Im Blick auf die Unterrichtung der Jugendlichen tritt er für eine "vernünftige Belehrung" über den mythischen Gehalt der Bibel ein und sieht dies als "die sicherste Verwahrung junger Seelen vor frechem Religionsspott in der Zukunft" an (ebd. XXIII). Gleichzeitig warnt er jedoch die (jungen) Pfarrer davor, zu sehr auf der Kanzel mit ihrem Wissen über den mythischen Charakter der biblischen Texte "glänzen" zu wollen (ebd. XXIV); d.h. Gabler empfiehlt aus praktischen Gründen Behutsamkeit in der Verbreitung der Erkenntnisse der mythischen Schule; vgl. Merk, Biblische Theologie 71.81. .

Kindheit des Menschengeschlechtes' aus, bei dem sich primitive Vorstellungen von Dämonen, Wundern usw. finden. Doch im Gegensatz zu Semler, der glaubte, daß sich die biblischen Schriftsteller und Jesus selbst als geistig Höherstehende ('Erwachsene') den kindlichen Vorstellungen nur angepaßt - akkommodiert - haben, betont Gabler, daß die biblischen Schriftsteller selbst zur *aetas mythica* gehörten und somit unabsichtlich und unbewußt die mythischen Vorstellungs- und Ausdrucksformen benutzten. Sie redeten als Kinder ihrer Zeit notwendigerweise mythisch⁴⁹. Die Akkommodationstheorie hält Gabler für einen "mißlichen Mittelweg", weil dadurch dem Verständnis der biblischen Schriftsteller nicht wirklich auf den Grund gegangen werde, sondern nur ihre Verstellung und Anpassung (Akkommodation) im Blick sei. Man traue den biblischen Schriftstellern und Jesus selbst aus aufklärerischen - vielleicht auch orthodoxen - Gründen keine primitiven und sinnlichen Ansichten zu und entschuldige gleichsam ihr Geschriebenes und Gesprochenes mit der Akkommodationstheorie. Gabler aber will "einen Schritt weitergehen" und ohne Hemmungen und Kautelen "zur eigenen Ueberzeugung Jesu und der Apostel [und der alttestamentlichen Schriftsteller] fortschreiten", um so etwas "beträchtliches für biblische Theologie" und zur Verteidigung der biblischen Religion herausarbeiten zu können⁵⁰.

Gabler kann somit bei der Klassifikation der Mythen innerhalb der Bibel sagen, daß selbst der Verfasser eines historischen Mythos nur die eine Möglichkeit hatte, ein Geschehen "in der alten Sprache und Denkungsart, also sinnlich, bildlich, optisch, dramatisch" darzustellen und somit den tatsächlichen historischen Kern schwer eruierbar werden zu lassen. Wahre historische Darstellung, sorgfältige Geschichtsschreibung hätte er, selbst wenn er gewollt hätte, gar nicht leisten können, weil er dem kindlichen Zeitalter angehörte⁵¹.

Andererseits darf für Gabler eine der frühen Zeit entsprechende erzählende Einkleidung nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Mythograph überhaupt keine historische Grundlage und historisierende Absicht hatte, sondern ein erfundenes Philosophem oder eine Moral weitergeben wollte. Es kann sich trotz historischer Einkleidung "bloß" um einen philosophischen oder poetischen Mythos handeln⁵².

Durch dieses "bloß" verrät Gabler, daß er den historischen Mythos mit seinen eventuellen historischen Rudimenten nach wie vor als etwas Höherstehendes ansieht. Historisches hat auch bei ihm noch den Rang des Besonderen, vielleicht sogar Göttlichen. Hier hat er sich noch nicht völlig von der orthodoxen Sichtweise gelöst. Dennoch muß er aus wissenschaftlicher Redlichkeit heraus

49) Vgl. Hartlich/Sachs 22f.

50) Urgeschichte (Gabler) III, Vorrede XVII.

51) Urgeschichte (Gabler) II, 484.

52) Ebd.

sich und die orthodoxen Leser enttäuschen, indem er nachweist, daß viele historische Mythen in späterer Zeit überarbeitet worden sind und daß sie sich jetzt als ausschließlich philosophische oder poetische Mythen in der Bibel finden. Ihr historisches Rudiment wird völlig unwichtig⁵³. Von daher empfiehlt Gabler zur richtigen Klassifikation des Mythos die Regel, mithilfe sorgfältiger Vergleichung nach seiner Hauptidee und -absicht zu fragen und sich nicht von der Form (Poesie oder prosaische historisierende Elemente) irreführen zu lassen⁵⁴. Gabler weist den Großteil der Mythen aufgrund dieser Regel der Klasse der philosophischen Mythen zu⁵⁵.

Somit ist Gabler in der mythischen Auslegung der Bibel vorerst am weitesten vorangeschritten. Er war sich Eichhorns Zustimmung gewiß und forderte nun von einem Dritten das Verfassen einer "Mythologia Sacra im Eichhornschen Geiste". Zehn Jahre später legte sie der Altdorfer Theologe Georg Lorenz Bauer (1755-1806) mit seiner "Hebräischen Mythologie des alten und neuen Testaments, mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornemlich der Griechen und Römer" (2 Bde, Leipzig 1802) vor⁵⁶. Bauer hat nach seiner Meinung alle "biblischen Mythen zusammengestellt und zu einem Ganzen verbunden"⁵⁷. Zu den philosophischen Mythen, die mit der Mischklasse "Historisch-philosophische Mythen" den größten Anteil an den nahezu 100 Mythen der Bibel zählen, gehörten für Bauer neben der Kosmogonie und Geogonie u. a. die Erschaffung des Menschen, der Sündenfall, die Berichte von Satan und den Engeln, der Regenbogen, die "Uebernatürliche Empfängniß Christi" und schließlich jegliche Rede vom Ende der Welt⁵⁸. Bauer führte die mythische Erklärungsweise der Bibel, zu der er sich aufgrund der zu fast jedem biblischen Mythos herbeigeordneten griechischen und römischen Parallelen legitimiert sah⁵⁹, systematisch fort und gelangte nun zu einer mythischen Gesamtchau der Bibel, die jegliche geschichtliche oder gar heilsgeschichtliche Schau der Bibel zunichte machte⁶⁰.

An diesem Systematiker der frühen mythischen Schule wird deutlich, daß die mythische Interpretation der Bibel der bedeutendste Angriff auf das pragmatistisch-heilsgeschichtliche Denken von Johann Jakob Heß darstellte. So mußte es

53) Urgeschichte (Gabler) III,XXX.

54) Ebd. II,484; III,XXX; vgl. Hartlich/Sachs 33f.

55) Vgl. Hartlich/Sachs 34-36.

56) Urgeschichte (Gabler) II; 260; vgl. Hartlich/Sachs 31.

57) G.L.Bauer I, Vorrede III; s. zur durchschlagenden Wirkung und Bedeutung dieser umfassenden Arbeit Merk, Biblische Theologie 177.

58) Vgl. ebd.Bd.I und II, Inhaltsverzeichnisse.

59) Vgl. ebd.I, Vorrede V.

60) Hartlich/Sachs 72; vgl. auch 79-90.

zu einer Auseinandersetzung zwischen Heß und Vertretern der 'mythischen Schule' kommen.

7.2 Heß und die 'mythische Schule'

In den gleichen Jahren, in denen Eichhorn die Ergebnisse der Heyneschen Forschungen auf das Alte Testament zu übertragen begann, wandte sich Heß ebenfalls in besonderer Weise dem Alten Testament zu, um es in seiner großangelegten "Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu" (12 Teile, 1776-1788) Stück für Stück nachzuerzählen. Obwohl Heß die Arbeiten von Robert Lowth zur hebräischen Poesie schon seit seiner Vikariatszeit (1763/64) kannte⁶¹ und durch seine Zürcher Lehrer auf den Wert der Poesie aufmerksam gemacht worden war, schlug er dennoch einen völlig anderen Weg als Eichhorn ein⁶².

In seiner Vorrede zur "Geschichte Davids und Salomons" (1785) wehrt er sich dagegen, "auf gewisse neuere Aeusserungen" zu hören und im Alten Testament allzuviel "poetische Einkleidung" zu entdecken. Dagegen behauptet er, daß außer bestimmten Redensarten, die man eher "nur orientalistisch" als "gleich poetisch" nennen soll, der "simpelste historische Styl" weithin überwiegt. Es wäre für Heß ein "Unrecht" gegenüber den biblischen Verfassern, wenn man ihnen unterstellen wolle, sie erzählten ihre Geschichte in einer

61) Vgl. die Visitationsprotokolle der Classis Vitodurana von 1763 Vernalis (StAZ, E II 157,724) und 1764 Vernalis (StAZ, E II 155,98).

62) Es ist erstaunlich, daß Heß, der in seiner Jugend von Klopstocks und Bodmers Poesie begeistert war und mit dem "Tod Moses" (1767) selbst ein poetisches Frühwerk verfaßte, so wenig Empfindung für die Eigenheit der biblischen Poesie zeigt. Wahrscheinlich hat er nach der Wendung zur heilsgeschichtlichen Sicht der Bibel erkannt, daß etwa Klopstocks "dichtungs- und rhetorikapogetische(r) Gedanke einer Akkommodation des Heiligen Geistes an die Fassungskraft und Affektnatur des Menschen" - dieser Gedanke steht ja *mutatis mutandis* hinter den Untersuchungen von Lowth - "das protestantisch-orthodoxe Dogma der Verbalinspiration" oder ähnliche Inspirationsvorstellungen "indirekt außer Kraft" setzt (Hurlebusch 273). Die Poesie mußte der Geschichte untergeordnet werden. In der Nachschrift zu LJ⁷ II (1794) wird die Abwendung von Messiaden, Patriarchaden u.ä. deutlich von Heß ausgesprochen. Dort rät er von den sich häufenden Versuchen der "poetisch seyn=sollenden Einkleidung" ab, weil sie die "nakte dürre Geschichtserzählung" entstelle und bei den Lesern Zweifel an der Historizität verursache (ebd.614). Vgl. auch "Das Leben Jesu auf Erde. Ein Pilgrimsgesang" (1783), wo Heß darauf Wert legt, daß er gegenüber anderen - er denkt wohl an Lavaters "Jesus Messias" (1783-1786) - dem Gedicht ein "ungekünstelt=historische(s) Kleid" belasse (ebd.127 [Nachschrift]).

solch märchenhaften Weise wie arabische Dichter⁶³. Daß diese unbewußt, ihrem Zeitalter entsprechend, die poetische und z. T. märchenhafte Erzählweise gewählt haben könnten, wovon Lowth und Eichhorn ausgehen⁶⁴, ist für Heß überhaupt kein Thema. Denn für ihn ist die Meinung des biblischen Autors von dem, was er tut, verbindlich. Wenn der Autor nach seinen subjektiven Gesichtspunkten meint, tatsächliche Geschichte zu erzählen, ist es dem späteren Betrachter nicht erlaubt, ihm aufgrund objektiver Kriterien nachzuweisen, daß er unbewußt Erdichtetes oder gar Mythisches vorgetragen hat⁶⁵. Dabei ist Heß sich nicht darüber im klaren, daß er die ursprüngliche Intention des Verfassers auch verkennen kann. Dies passiert ihm jedoch immer wieder. Aus seiner Überbewertung des Historischen wird er z. B. blind für das Selbstverständnis vieler Psalmendichter. Dort, wo sie ganz offensichtlich nur Poeten sein wollten, entdeckt Heß in ihnen nur Geschichtsschreiber, deren literarische Produkte allenfalls als "Beylagen zur Geschichte" zu beurteilen sind. Sie werden dort angefügt, wo es aus historischen Gründen notwendig ist, etwa um den Charakter oder die Gemütsverfassung einer Person zu erhellen oder um ihrer prophetischen Ausblicke in die Zukunft willen⁶⁶.

Genauso wie Heß zugunsten vermeintlicher Historie die Eigenheit der Poesie innerhalb des Alten Testaments verkennt, zeigt er folgerichtig auch für die mythische Interpretation der Bibel von Anfang an kein Verständnis. Bereits 1776, als Eichhorn seine "Urgeschichte" zwar schon verfaßt, aber noch nicht veröffentlicht hatte, betonte Heß, daß im Alten Testament nirgendwo ein poetisch-mythisches "Gemäld" vorliege, wie es etwa Eichhorn für Gen 1 annahm⁶⁷. Vielmehr habe Mose in der Ur- und Patriarchengeschichte ein "historisches Gemäld" entworfen⁶⁸. Alle bildhaften Züge des Alten Testaments stehen nicht für sich, sondern dienen allein der Geschichte. "Jüdische Märchen" innerhalb der Patriarchengeschichten kann es für Heß *a priori* nicht geben. Er lehnt die Meinung, daß sie dort vorkommen müßten, weil sie auch

63) Glr VII (= GDav I), Vorrede XIIIf.

64) Hartlich/Sachs 6f.10.

65) Ebd.59.

66) Glr VII (= GDav I), Vorrede XIXf. Ebenso sieht er bei den poetisch anmutenden Stellen der Propheten die Geschichte, und nicht die Poesie im Mittelpunkt des Interesses (vgl. Glr IX [= GKön I], Vorrede XVIII.XXI).

67) Eichhorn, Urgeschichte 131; vgl. oben S.153, Anm.20.

68) Glr I (= GPatr I), Vorrede 11; Sperrung F.A. - Es ist m.E. erstaunlich, daß Heß gerade diesen ersten Band der "Geschichte der Israeliten" dem "Mahler" und Patriarchendichter J.J.Bodmer widmete (ebd.17), obwohl er doch so wenig Verständnis für das Malerische der Urgeschichte hatte. Hier mag die Verehrung für seinen Lehrer die formalen und inhaltlichen Differenzen zu ihm überlagert haben.

in anderen alten Völkergeschichten vorhanden seien, von Grund auf ab⁶⁹. Zwar weiß Heß aufgrund seiner großen Belesenheit durchaus - wie Heyne und Eichhorn - "Spuren und Denkmäler des Alterthums" heranzuziehen. Er tut dies aber immer nur zur "Bestätigung" der biblischen Geschichte durch die Kraft des Gegensatzes, nie jedoch mythenvergleichend oder gar die Bibel relativierend⁷⁰.

Damit folgt Heß dem herkömmlichen apologetischen Anliegen etwa eines Mosheim oder eines Johann Albert Fabricius (1644-1729)⁷¹, die die jüdische Überlieferung von dem Einfluß anderer orientalischer Religionen freihalten wollten, indem sie umgekehrt zu beweisen versuchten, "daß die großen Sagen, die Kulte und Mysterien des Heidentums nur abgeänderte Nachahmungen der Geschichten, Gebräuche und Überlieferungen der Hebräer seien"⁷².

Bei der auf den ersten Blick mythisch anmutenden Geschichte von Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin zu Endor (1 Sam 28, 3-25) fragt Heß (1785) allein nach dem "Sinn des ersten Erzählers":

"Was hat der alte Lebensbeschreiber mit jener Nachricht sagen wollen? Hat ers als eine Täuscherey erzählt, oder so, daß man eher denken muß, er habe Samuels Erscheinung als etwas wirklich=erfolgtes beschreiben wollen?"⁷³

Er glaubt damit nach eigener Beteuerung der Regel Ernestis zu folgen, den Text in seiner ursprünglichen Intention zu belassen, ohne die Frage nach der Wahrheit des Ausgesagten zu stellen. Indem er jedoch den schon auf eine historische Tatsache hindeutenden Begriff "Nachricht" verwendet und seine rhetorischen Fragen dahingehend stellt, die Geschichte als "wirklich=erfolgte" und somit wahre Begebenheit zu erweisen, verläßt Heß die zurückhaltendere Untersuchungsart von Ernesti. Eine historisch-grammatische Untersuchung im Sinne Ernestis und seiner Schule bleibt er zudem schuldig.

Heß verfehlt jedoch auch mit seinen rhetorischen Fragen völlig den Fragehorizont der mythischen Exegese, die er hier hauptsächlich im Auge hat, weil sie nach seiner Meinung eine solche Geschichte als "lauter Blendwerk" abtun⁷⁴. Die mythischen Exegeten würden entgegen, daß es gar nicht im Blickfeld und Bewußtsein des Erzählers lag, sich zwischen "Täuscherey" und Wahrhaftigkeit

69) Glr I.5.

70) Glr I.11.

71) Vgl. Mosheim, Institutionum Historiae ecclesiasticae antiquioris et recentioris Libri IV (1726) und Fabricius, Delectus argumentorum et Syllabus Scriptorum qui veritatem religionis christianae [...] asseruerunt (1725); zitiert bei Heß, BhG I,340; II,421 u.ö.

72) Hazard 128.

73) Glr VII (= GDav I), Vorrede XI.

74) Ebd.

zu entscheiden. Der Autor erzählte als Kind seiner Zeit und mit seinen literarischen Mitteln etwas, dessen Historizität für ihn überhaupt keine Rolle spielte. In seinem Umfeld gab es niemanden, den er absichtlich hätte täuschen können.

Weiterhin verkennt Heß, daß die mythische Schule den mythischen Charakter einer derartigen Erzählung nicht deswegen herausstellt, um sie als unwahres "Blendwerk" zu verwerfen, sondern um ihren eigenen Rang als mythische Redeweise zu bestimmen und so ihre Aussageform und ihren wahren Aussagegehalt gerade vor dem vernichtenden Spott der Bibelkritiker zu bewahren⁷⁵. Dieses vermeintlich apologetische Interesse ist für Heß nur "fromm=seyn sollende Künsteley", der gegenüber er seine Gesamtschau des theokratischen Zusammenhangs als viel schlagkräftigeres apologetisches Mittel ins Feld führt⁷⁶.

Die Erzählung eines Mythos kann für Heß auch deswegen nicht die Absicht der biblischen Verfasser gewesen sein, weil er Tatsachen braucht, auf die er seinen theokratischen Plan stützt. In der Vorrede zur "Geschichte Davids und Salomons" (1785) betont er noch einmal nachdrücklich und gegen alle Mißverständnisse, daß er "den behaupteten Plan und Zusammenhang gar nicht in den Schriften, als solchen; sondern in den Begebenheiten, wovon dieselben zeugen", sieht⁷⁷. Da ihm diese Begebenheiten jedoch nicht losgelöst von den Schriften und außerhalb ihrer literarischen Fassung vorliegen, muß er sicher sein, daß der Bericht dem tatsächlichen Ereignis entspricht. Dabei schaltet er jegliche Subjektivität der Verfasser aus. Damit steht er in diametralem Gegensatz zum Anliegen der poetischen und mythischen Deutung der heiligen Schriften. Er wird sich jedoch auch selbst untreu, weil er von seinem Gesamtplan her, den er freilich unkritisch mit einem göttlichen Gesamtplan identifiziert, den jeweiligen Verfassern Intentionen unterschieben muß, die sie gar nicht gehabt haben. Letzteres wäre ihm bei einer gründlicheren Untersuchung der einzelnen Texte mit den Methoden Ernestis wahrscheinlich bewußt geworden. Ingeheim hofft Heß in beachtenswerter Naivität noch 1785 darauf, daß die "unpartheylichsten und kühnsten Schriftforscher" mit dem Nachweis der Historizität der biblischen Erzählungen die Ansätze der mythischen Forschung überwinden können⁷⁸. Damit verschließt sich Heß dieser wichtigen exegetischen Fragestellung seiner Zeit.

75) Vgl. Hartlich/Sachs 59.63.

76) GlSr VII (= GDav I), Vorrede XIV.

77) Ebd.XVf. Damit wehrt Heß eine zu starke Festlegung auf eine bestimmte Inspirationslehre ab.

78) Ebd.XVf. (Zitat XVI).

In dem von ihm herausgegebenen Magazin "Bibliothek der heiligen Geschichte" widmete Heß 1792 der Verhältnisbestimmung von Mythos und Geschichte einen grundlegenden 100seitigen Aufsatz⁷⁹. Der Aufsatz trägt den langatmigen Titel "Gränzenbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropopathie, personifizierte Darstellung, Poesie, Vision, und was wirkliche Geschichte ist. Erster Abschnitt, welcher sich auf den Mythos beziehet". Die weiteren Teile sind nicht erschienen.

Aus dem Schluß der Abhandlung geht hervor, daß Heß Eichhorns "Urgeschichte" kannte und auch von dessen jüngstem Widerruf der ursprünglichen Ansichten wußte. Heß zitiert dort lange Passagen aus Eichhorns Kommentierung des zweiten Schöpfungsberichtes und der Geschichte vom Sündenfall (Gen 2, 4b-3, 24). Daß Eichhorn den ersten Schöpfungsbericht als unhistorisch und als Mythos ausgewiesen hat, verschweigt Heß völlig und erfreut sich stattdessen an der - schon damals unehrlichen - Beteuerung Eichhorns zu Gen 2f.: "Also keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte!"⁸⁰.

Die Aussage Eichhorns, daß "die Topographie von Eden und alles, was im zweyten Kapitel vorkommt, so deutlich das Gepräge der Geschichte und Geographic" trägt, kann Heß nur mit Beifall aufnehmen: "Schr gut! Ich trette diesen Aeusserungen vollkommen bey"⁸¹. Das Bekenntnis Eichhorns von 1790, daß er "über Gen. II. und III. izt in vielen Stücken anders denkt, und zum Theil damals [1779] schon gedacht hat" und nur aus Rücksicht vor dem "Publikum" und "den in jenen Zeiten noch circulierenden Ideen"⁸² nicht auch Gen 2f. zum Mythos erklärt hat, gibt Heß zwar wieder. Sein Kommentar jedoch lautet:

"So ernst es ohne Zweifel mit dieser Aeusserung gemeint ist, so hindert es doch nicht, daß nicht auch izt noch jemand, der jene erstere Begriffe und Aeusserungen desselben Verfassers für gründlicher hält, eben den Gebrauch davon macht, wie wenn sie von neuem Datum wären; zumal wenn es Meynungen oder Behauptungen antrifft, bey denen man sich billig wundern mögte, warum sie so bald an andere vertauscht worden sind."⁸³

79) BhG II,153-254. Aus der Vorrede zu BhG II geht hervor, daß Heß durch Storr in Tübingen zur Abfassung dieser grundlegenden Abhandlung aufgefordert worden war (ebd. XXf.).

80) BhG II,249; Zitat aus Eichhorn, Urgeschichte 193. Die Zitate aus der Urgeschichte (185.193.195) sind sehr umfangreich und füllen bei Heß drei Seiten (248-251).

81) BhG II,251; Zitat aus Urgeschichte 195.

82) BhG II,251; Zitat aus Eichhorns "Allgemeine(r) Bibliothek der Biblischen Litteratur" II,IV,1790, 711; vgl. oben S.154,Anm.31.

83) BhG II,251f.

Heß sieht gewissermaßen seine Aufgabe darin, den früheren Eichhorn vor dem späteren in Schutz zu nehmen⁸⁴. Er meint, daß Eichhorn früher gründlicher gearbeitet habe. Heß geht jedoch bei dieser anmaßenden Beurteilung Eichhorns selbst viel zu ungründlich vor, da er sich noch nicht einmal die Mühe macht, Eichhorns verschiedene Ergebnisse zum ersten und zweiten Schöpfungsbericht zu differenzieren. Stattdessen nimmt er aus der "Urgeschichte" jene Passagen eklektisch heraus, die ihm gefallen und seine Meinung bestätigen. Er legt in seinem Aufsatz keine gründlichere exegetische Analyse vor, als Eichhorn oder später Gabler sie vorgelegt haben. Von daher kann man nicht sagen, daß er aus eigener Forscherüberzeugung den späteren Eichhorn zugunsten des früheren ablehnt. Vielmehr hat man den Eindruck, daß Heß wider besseres Wissen um die Forschungslage auf den alten, ihm genehmeren Standpunkten verharret. Zu einer echten Auseinandersetzung kommt es nicht.

Dieser Eindruck verstärkt sich bei einem Durchgang durch jene "Gränzenbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos, [...] und was wirkliche Geschichte ist". Heß definiert Mythos als "Einkleidung einer (wahren oder vermeinten) Kenntniß, Lehre, Geschichte oder Sage, in ein Bild". Dieses Bild hat sowohl "etwas Geschichtähnliches" als auch etwas Rätselhaftes und Wunderbares an sich⁸⁵. Es ist für Heß "uneigentliche" Rede, wobei er mit "eigentlich" immer "eigentlich=historisch"⁸⁶ meint. Je mehr das Rätselhafte und Wunderbare (sc. das Uneigentliche) überwiegt, um so reiner erscheint ihm der Mythos. Unreiner Mythos ist für ihn der Mythos, "wo etwas eigentlich [-historisch] zu verstehendes vorkommt"⁸⁷. Die Mythen erhalten ihre Charakterisierung bei Heß allein aus dem Blickwinkel des Historischen. Er gesteht ihnen keine Eigentlichkeit jenseits der historischen Eigentlichkeit zu. Dadurch kommt er zu einer unüblichen groben Zweiteilung der Mythen. Diese differenziert er durch eine weitere Klassifikation, die völlig an der Intention der Klassifikation Heynes vorbeigeht. Vermutlich hat er diese gar nicht zur Kenntnis genommen. Für Heß gibt es "moralische, physische, religiöse und historisch=politische Mythen"⁸⁸.

Zu den moralischen Mythen zählt er Parabeln und Lehrfabeln, etwa die Parabeln Christi oder die Jothamfabel (Ri 9, 8ff.). Sie kann man nach seiner

84) Vgl. ebd.252: "Ich sage dieß, als einer, der leicht in den Fall kommen könnte, (und zum Theil schon wirklich darin ist), gewisser Schriftsteller ihre eignen frühern Gedanken und Lehren gegen sie selbst vertheidigen zu müssen". - Vgl. auch Strauß, Leben Jesu I.54.

85) BhG II.165.

86) BhG II.155.159 u.ö.

87) BhG II.165.

88) BhG II.172f.

Meinung deutlich von wirklicher Geschichte abheben⁸⁹. Allein daß etwas bildlich und unhistorisch zum Ausdruck gebracht wird⁹⁰, wie es z. B. auch den Parabeln und Fabeln eigen ist, charakterisiert nach Heß den Mythos. Damit verrät er erneut, daß er Mythen allein von der Geschichte her beurteilt und daß er für das Mythische so wenig Sensibilität wie für Gattungsunterschiede überhaupt besitzt.

In physischen Mythen werden nach Heß "Naturbegebenheiten oder ihre Ursachen nicht eigentlich beschrieben, sondern unter einem geschichtähnlichen oder räthselhaften Bilde, vorgetragen, oder vielmehr versteckt"⁹¹. Solche physischen Mythen werden für Heß im Altertum überall dort gebraucht, wo es um die Entstehung der Welt und um Erfindungen geht. Was die Erfindung der Eisenschmiede oder der Musikinstrumente (Gen 4, 21f.) und den Beginn des Weinbaus (Gen 9, 20) angeht, so sieht Heß in der Bibel, dem für ihn ältesten Zeugnis des Altertums, gerade nichts Mythisches. "Ist es nicht merkwürdig, daß gerade bey den nützlichsten und angenehmsten Erfindungen, die das Alterthum sonst so gerne in Mythologie verhüllte, das älteste Buch so wenig Mythisches hat?"⁹² Auch die Schöpfungsgeschichte und die Sintflutberichte, die man wohl am ehesten einer "biblisch=physischen Mythologie" zurechnen könnte, will Heß von dem Verdacht des Mythischen befreit wissen. Der Bericht von der Sinflut ist zwar in der "sinnlich mahlenden Sprache des Orients" erzählt, aber er ist dennoch "eigentlich"-historisch⁹³. Man kann sich alles in der Weise vorstellen, wie es berichtet ist. Die Erzählung enthält das "kenntliche Gepräg einer eigentlich=wahren Naturbegebenheit"⁹⁴. Ebenso hat man es bei Gen 1-3 mit etwas "Physischhistorisch(em)" und "Physischwahre(m)" zu tun⁹⁵. Die Aufeinanderfolge der einzelnen geschaffenen Dinge erscheint Heß so logisch und sinnvoll, daß er eine historische Abfolge erkennt, die nichts mit den Kosmogonien des Altertums gemeinsam hat. Auch wenn man nach seiner Meinung die Schöpfungstage nicht buchstäblich als Tage verstehen muß⁹⁶, so deuten doch gerade sie darauf, daß es sich *formal* bei Gen 1, 1-2, 4a um einen "rhythmische(n) Geschichtsgesang (etwas ganz anderes als Mythos)"

89) Heß zitiert an dieser Stelle (BhGII,172, Anm.) nur zustimmend Storr, der in seiner "Commentatio hermenevtica de parabolis Christi" (Tübingen 21788) die Fiktivität der Parabeln Christi erneut hervorgehoben hatte (ebd.2f.).

90) BhG II.173.

91) Ebd.

92) BhG II.174f.

93) BhG II.178.

94) BhG II.179.

95) BhG II.180.

96) BhG II.180-182 (*passim*).

he aus der Urgeschichte,
Züge der Darstellung der

er in der Heyne-Eichhorn-
hl am nächsten kommt, zu
Religion oder Theologie ge-
aber doch rätselhaften Bil-
ne solche Art von Mythen,
s Umfeldes Israels zählt,
ötig, weil es seine religiö-
sch entfaltet. Und dies von
aß am Anfang der altisra-
' mit entsprechender Viel-
mehr und mehr das Histori-
wickelt haben soll⁹⁹. Viel-
Monothismus, während er
issetzt, der nicht nur my-
inem Fortgang "Mythologie
nur Einen Gott kennt, für

ösen Mythen, die vielmehr
erkennen, daß Heß von
gar kein Verständnis für
eismus ist für ihn *a priori*
s und Uneigentliches, weil
t der biblische Monotheis-
Glaubensdokumenten. Daß
ewachsen sein könnte und

ung des Leipziger Theologen
90 in Korrespondenz getreten
scripta", Ulm 1776; vgl. auch

die ebenfalls aus der Schöp-
geschlossen und somit Gen 1f.
Jerusalem W.E.Müller 63-65
sis während der Bückeburger
aben kann ("Aelteste Urkunde

noch immer polytheistische Elemente aus Kanaan, Ägypten oder Babylon ent-
hält, die wiederum einen Mythenvergleich legitimieren würden, ist für Heß völ-
lig indiskutabel¹⁰².

Historische oder historisch-politische Mythen kann Heß für die Bibel
ebensowenig dulden. Gäbe es sie, so würden sie aus den tatsächlichen Ereig-
nissen und Handlungen wie der Gesetzgebung und Staatsverfassung nur "ge-
schichtähnliche Fiktion(en)" machen¹⁰³. Die gesamte biblische Chronologie
und Genealogie von Gen 1-11 ist für Heß mythenfrei, ja, im Gegensatz zu
vergleichbaren Geschlechtertafeln aus dem antiken Umfeld, wo es immer wie-
der zu typisch mythischen Menschenvergötterungen kommt, sogar "anti=my-
thisch"¹⁰⁴. Nur in Gen 4, 1f., wo es um die Vermischung der Gottessöhne
mit den Menschentöchtern geht, erblickt Heß einen mythischen Rest, auf den
er aber nicht näher eingeht¹⁰⁵. Hier hätte er doch mindestens einen Beleg da-
für zur Kenntnis nehmen müssen, daß die biblischen Dokumente mythische
Elemente enthalten und - zumindest rudimentär - Zeugnisse eines Polytheismus
sind. Stattdessen schreitet er von Behauptung zu Behauptung fort: Die Bibel
sei das älteste Religionsdokument und weise dennoch derart viel Geschichte
auf. Sie sei mit ihrer geschichtlichen Darstellung anderen Religionen um min-
destens tausend Jahre voraus. Diese Tatsache aber lasse jene Rede des römi-
schen Geschichtsschreibers Varro (116-27 v. Chr.)¹⁰⁶ von einem erst dunklen,
dann mythischen und schließlich historischen Zeitalter zumindest für die Bibel
hinfällig werden. Da die Bibel mit Geschichte beginne, werde hier das Schema
einer allmählichen Geschichtsaufklärung, das für die Heidenwelt durchaus
zutreffen mag, durchbrochen¹⁰⁷. Ihr Inhalt entstand gleichsam hermetisch
abgeschlossen von allen anderen geschichtlichen, politischen oder religiösen
Einflüssen. In der Abgrenzung der biblischen Geschichte soll gerade ihre
Einmaligkeit und Würde ans Licht kommen. Der Nachweis des biblischen
Zusammenhangs wird nur einlinig, bibelimmanent geführt. Vor der Annahme
eines horizontalen, kontextuellen Zusammenhangs des biblischen Inhalts scheut
Heß zurück. Damit erweist er sich jedoch zutiefst ungeschichtlich denkend¹⁰⁸.

Im Zusammenhang mit den Büchern Josua und Richter macht sich Heß die
Einteilung Heynes - bzw. die ältere von Varro - argumentativ zunutze. Er
meint, wenn schon in der Literatur anderer Völker auf das mythische Zeitalter

102) Vgl. BhG II, 221f.

103) BhG II, 173.

104) BhG II, 190; vgl. 187f. und zusammenfassend 192.

105) BhG II, 189.

106) Vgl. Nilsson Sp. 1641.

107) BhG II, 192f.

108) Vgl. Hirsch, Geschichte IV, 202 und Diestel: Altes Testament 748.