

# Offenbarung und Vernunft

## Über Friedrich Immanuel Niethammers Religionskritik

Von Wilhelm G. JACOBS (München)

### I.

In den letzten Jahrzehnten hat die Erforschung des Deutschen Idealismus neue Ergebnisse dadurch zeitigen können, daß sie sich der Umwelt der großen Denker zuwandte und deren Einfluß auf diese nachging. So wurde das Tübinger Stift in den Jahren des Studiums von Hegel und Schelling – zugleich auch Hölderlin – ausgiebig erforscht und auf die Bedeutung der Repetenten – besonders der von Carl Immanuel Diez – wurde hingewiesen.<sup>1</sup>

Der Name Niethammers ist in diesen Zusammenhängen nicht vergessen worden, schon deshalb nicht, weil er Briefpartner von Diez war. Seine organisatorische Leistung als Begründer und bis Band 4 alleiniger Herausgeber des Philosophischen Journals ist bekannt, seine Verbundenheit mit Fichte, dem Mitherausgeber des Philosophischen Journals ab Band 5, ebenfalls. Auch Niethammers Rolle als Förderer von Schelling und Hegel ist längst anerkannt. Die pädagogische und theologische Forschung hat sich Niethammers, besonders in den letzten Jahrzehnten, angenommen.<sup>2</sup> Die philosophische Leistung Niethammers dagegen ist weit weniger erforscht. Dies ist um so auffallender, als nicht nur Niethammer für und auf seine jüngeren Landsleute Hegel und Schelling gewirkt hat, sondern Schelling auch zweimal öffentlich für ihn eingetreten ist, einmal im Jahre 1798

---

<sup>1</sup> Siehe z. B. M. Brecht, Hölderlin und das Tübinger Stift 1788–1793, in: Hölderlin Jahrbuch, Bd. 18, Jg. 1973/74 (1974) 20–48; ders., Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788–1795), in: 500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477 bis 1977 (1977) 381–428; ders. u. J. Sandberger, Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift. Eine neue Quelle für die Studienzeit Hegels, in: Hegel-Studien, Bd. 5 (1969) 47–81; J. L. Döderlein u. D. Henrich, Carl Immanuel Diez. Ankündigung einer Ausgabe seiner Briefe und Schriften, in: Hegel-Studien, Bd. 3 (1965) 276–287; D. Henrich, Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie, in: Hegel-Studien, Bd. 3 (1965) 39–77.

<sup>2</sup> G. Henke, Die Anfänge der evangelischen Kirche in Bayern. Friedrich Immanuel Niethammer und die Entstehung der Protestantischen Gesamtgemeinde, in: Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht (1974); E. Hojer, Die Bildungslehre F. I. Niethammers (Ein Beitrag zur Geschichte des Neuhumanismus), in: Forschungen zur Pädagogik und Geistesgeschichte, Bd. 2 (1965); G. Lindner, Friedrich Immanuel Niethammer als Christ und Theologe. Seine Entwicklung vom Deutschen Idealismus zum konfessionellen Lutherum, in: Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, Bd. 1 (1971); aus früheren Jahren sei noch genannt: M. Schwarzmaier, Friedrich Immanuel Niethammer, ein bayerischer Schulreformer, Erster [und einziger] Teil: Niethammers Leben und Wirken bis zum Jahre 1807, in: Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, Bd. 25 (1973).

und dann 1809. In dem letztgenannten Jahr hat Schelling Niethammers Schrift „Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit“<sup>3</sup> mit großer Hochachtung rezensiert.<sup>4</sup> Auch 1798 plante Schelling zunächst eine Rezension eines Niethammerschen Buches, nämlich seiner theologischen Dissertation: „Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum“.<sup>5</sup> Jedoch macht ihm das Genre der Rezension Schwierigkeiten,<sup>6</sup> so daß er sich zu der Form einer Abhandlung, nämlich der „Über Offenbarung und Volksunterricht“<sup>7</sup>, entschließt; zu deren Anfang bemerkt er dann sogleich, daß diese Abhandlung „aus Gelegenheit der [genannten] *Niethammerschen* Schrift [...] niedergeschrieben worden“.<sup>8</sup> Der Vorgeschichte dieser Abhandlung wenden wir uns hier insbesondere zu.

Für die Philosophiegeschichte ist Niethammer eine Begleitfigur zu den großen Idealisten. Für die Zeitgenossen war dies 1798 ganz und gar nicht so. Hegels Namen kannte die Öffentlichkeit überhaupt noch nicht. Schelling war zwar schon literarisch hervorgetreten, hatte aber noch kein öffentliches Amt inne; er war Hofmeister der in Leipzig studierenden Barone von Riedesel und erhielt erst im Sommer 1798 die Berufung als außerordentlicher Professor der Philosophie nach Jena.<sup>9</sup> Das Erscheinen der Abhandlung fällt mit dem Amtsantritt zum Wintersemester 1798/1799 zusammen.<sup>10</sup> Nur Fichte scheint im öffentlichen Bewußtsein vor Niethammer rangiert zu haben. Dagegen stand Niethammer, was das Amt betrifft, über Fichte. Er war gerade durch die von Schelling besprochene Arbeit von der philosophischen in die theologische Fakultät übergetreten. Die Aufnahme in die theologische Fakultät ist nicht als schlichter Fakultätswechsel, sondern nach den Gepflogenheiten der Zeit durchaus als Aufstieg zu verstehen.

Wenn der junge Schelling, dem Niethammer an Ansehen und Stellung weit voraus ist, für diesen eintritt und sich weitgehend mit ihm identifiziert, so schließt er sich damit einer bestimmten philosophischen Richtung an. Es ist dieselbe Richtung für die er, allerdings anonym, in den „Philosophischen Briefen über Dog-

<sup>3</sup> Jena 1808.

<sup>4</sup> In: Jenaische Allgemeine Literaturzeitung, Nr. 13–15 (16.–18. Januar 1809) 97–115. Die Rezension ist unterzeichnet mit „S.“ (SW VII, 511–534).

<sup>5</sup> Jena 1797. Als Dissertation vorgelegen hatte die Arbeit unter dem Titel: „De pervasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo“ (Jena 1797). Neben der Dissertation enthielt sie noch einen Anhang, der in der Buchveröffentlichung weggelassen wurde. Dabei wurde dem Titelblatt der Dissertation das Buchtitelblatt vorgebunden. (Im folgenden zitiert als „de pervasione“.)

<sup>6</sup> Vgl. den Brief Schellings an Niethammer vom 24. April 1798, in: Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena, hg. v. G. Dammköhler (1913) 60 f. (im folgenden zitiert als Dammköhler).

<sup>7</sup> In: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, hg. v. J. G. Fichte u. F. I. Niethammer, Bd. 8, H. 2 (1798) 149–163 (SW I, 474–482).

<sup>8</sup> Ebd. 149 f. (SW I, 474).

<sup>9</sup> Vgl. Th. Lockemann, Schellings Berufung nach Jena, in: Festschrift für A. Leitzmann, hg. von E. Vincent u. K. Wesle (1937) 86–97.

<sup>10</sup> Der Verleger des Philosophischen Journals, Ch. E. Gabler, zeigt das entsprechende Heft als erschienen an unter dem Datum des 24. Oktober 1798. Die Anzeige erschien u. a. im Intelligenzblatt der Allgem. Literatur-Zeitung, Nr. 164 (Jena 10. November 1798) 1353.

matismus und Kritizismus“ eingetreten war. Daß diese sich gegen die sogenannte ältere Tübinger Schule richten, ist allgemein bekannt. Daß die „Philosophischen Briefe“ aber selbst Teil einer religionsphilosophischen oder -kritischen Auseinandersetzung sind, ist kaum ins allgemeine Bewußtsein der Forschung gedrungen. Auf Niethammers Anteil an dieser Auseinandersetzung aufmerksam zu machen, ist die Absicht dieses Aufsatzes.

Friedrich Philipp Immanuel Niethammer, soviel sei kurz zur Vita gesagt, ist 1766 als Sohn eines württembergischen Geistlichen geboren und über die Klosterschulen Denkendorf und Maulbronn ins Tübinger Stift gekommen. Er beendet sein Studium 1789, ist also im letzten Studienjahr, als Hegel und Hölderlin ihr erstes absolvieren. Nach Beendigung des Studiums bleibt Niethammer noch ein halbes Jahr im Stift, wo er nun die Kantische Philosophie kennenlernt. Ostern 1790 zieht er nach Jena, um unter Reinholds Anleitung die Kantische Philosophie gründlicher zu studieren. Nach den Worten seines curriculum vitae von 1797 verdankt Niethammer Jena seine „παλιγγενεσία“.<sup>11</sup> Deutlicher hätte Niethammer nicht zum Ausdruck bringen können, was Jena für ihn war, als daß er es seine Wiedergeburt nannte. Im Wasser der Wiedergeburt, der Taufe, empfängt der Christ neues göttliches Leben durch den Heiligen Geist. Die Vermittlung der Kantischen Philosophie durch Reinhold hat Niethammer neues, unvergängliches Leben geschenkt. Zwei Jahre später, 1792, wird Niethammer Doctor der philosophischen Fakultät der Universität Jena und beginnt an ihr zu lesen. Im selben Jahr wird Niethammer Adjunkt und ein Jahr später außerordentlicher Professor an derselben Fakultät. Ab 1795 erscheint das „Philosophische Journal“, seit 1797 gemeinsam mit Fichte herausgegeben. Im Oktober 1797 verteidigt Niethammer seine oben genannte und von Schelling besprochene Dissertation erfolgreich und wird im März 1798 zum außerordentlichen Professor der theologischen Fakultät ernannt.

Die Beziehungen zwischen Niethammer und Schelling wurden wahrscheinlich durch Diez geknüpft. Dieser hatte seinem Freund vermutlich das junge Tübinger Talent zur Mitarbeit am „Journal“ empfohlen. Die Korrespondenz zwischen Schelling und Niethammer, soweit sie erhalten ist, setzt am 13. August 1795 mit der Übersendung des ersten Teils der „Philosophischen Briefe“ an Niethammer ein.<sup>12</sup> Als Schelling im Frühjahr 1796 nach Leipzig übersiedelt, besucht er von dort aus öfters Niethammer.

Schicksalhaft wird Schellings Besuch zu Pfingsten 1798, bei dem Niethammer

<sup>11</sup> Dieses findet sich im Anhang der Schrift „de persvasione“. Die Seiten dieses Anhangs sind nur bis S. 20 numeriert; die weitere Zählung fehlt. Das curriculum vitae befindet sich auf den unnummerierten Seiten 21–31. Zur Person Niethammers s. neben der schon genannten Literatur auch J. Döderlein, Unsere Väter. Kirchenrat Christof Döderlein, Oberconsistorialrat Immanuel von Niethammer und Hofrat Ludwig von Döderlein (1891) 18–37. Diese Darstellung hält nach Henke, 44 „kritischer Nachprüfung nicht überall stand“. Siehe auch die Artikel von Prantl in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 23 (1886) 689–691 u. von M. Simon in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 4 (1960) 1475.

<sup>12</sup> Dammköhler, 16.

eine Begegnung mit Goethe arrangieren kann. Goethe setzt sich dann für die Berufung Schellings nach Jena ein, und diese erfolgt noch im Sommer desselben Jahres.

## II.

Daß sich Niethammer angelegentlich seines jungen Landsmanns annahm, ist mit darin begründet, daß beide in gleicher Intention die ältere Tübinger Schule kritisieren. Beide hängen der Kritischen Philosophie an und können so die Thesen jener Schule nicht vertreten. Es war die Frage nach der Möglichkeit des Offenbarungsglaubens, die zur Debatte steht. Niethammer und Schelling hatten Dogmatik bei Storr gehört, der bis 1792 nach dem Lehrbuch von Christoph Friedrich Sartorius,<sup>13</sup> ab 1793 nach dem eigenen<sup>14</sup> las. Sartorius hatte – wie üblich – zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion unterschieden. Die Offenbarung, auf die sich die christliche Religion gründet, definiert er folgendermaßen: „*Revelatio est manifestatio doctrinarum ad hominum salutem aeternam spectantium, earum praesertim, quas ipsi per se ratione sua nunquam cognituri erant, per singularem Dei operationem facta.*“<sup>15</sup> Im folgenden Paragraphen fährt Sartorius fort: „*Revelationem vere factam esse, certa historiae fide constat.*“<sup>16</sup> Die Theologie unterteilt Sartorius entsprechend der Religion in natürliche – man könnte auch sagen philosophische – und geoffenbarte.<sup>17</sup> Die letzte erforscht die Offenbarung, die in der Bibel niedergelegt ist. Sie kann demgemäß so definiert werden: „*Theologia revelata est doctrinarum religionis, e sacris litteris haustarum, cognito erudita cum docendi facultate conjuncta.*“<sup>18</sup> Somit ist die christliche Theologie der Bibel zu entnehmen.<sup>19</sup>

Die Überschrift zum zweiten Locus, d. i. Kapitel, bringt die Bedeutung der Bibel für die Theologie zum Ausdruck: „*De Scriptura sacra fonte ac principio theologiae revelatae.*“<sup>20</sup> Ihre Definition lautet: „*Scriptura Sacra est syntagma librorum verbum Dei continentium a Deo per Prophetas et Apostolos ecclesiae traditum, ut ex eo de voluntate Dei et nostro officio edocti salutem aeternam consequamur.*“<sup>21</sup> Was die Bibel berichtet, ist unbezweifelt wahr.<sup>22</sup> „*Itaque jam a veritate historiae, ad divinam originem et auctoritatem Scripturae res ipsa*

<sup>13</sup> Ch. F. Sartorius, *Compendium theologiae dogmaticae. Iteratis curis usui publico accommodavit* (1782). Im Studienjahr 1792/1793 kündigt Storr allerdings Dogmatik an nach Morus, Sam[uel] Fri[edrich] Nathan[ael]: *Epitome theologiae christianae* (1789). Siehe Briefe von und an Hegel, hg. von J. Hoffmeister, Bd. 4, 1, hg. von F. Nicolin (1977) 39, 290. Man darf annehmen, daß diese Vorlesungen Storrs durch die vor ihrem Abschluß stehende Stifts- und Studienreform veranlaßt waren.

<sup>14</sup> G. Ch. Storr, *Doctrinae christianae pars theoretica a sacris litteris repetita* (1793) (im folgenden zitiert als „Storr“).

<sup>15</sup> § 8, S. 7.

<sup>19</sup> § 18, S. 13.

<sup>16</sup> § 9, S. 7.

<sup>20</sup> S. 29.

<sup>17</sup> Vgl. § 16, S. 12.

<sup>21</sup> § 36, S. 29.

<sup>18</sup> § 17, S. 12.

<sup>22</sup> Vgl. § 43, S. 36.

nos ducit.“<sup>23</sup> Wenn die historische Wahrheit der Bibel gewiß ist, so ist auch der in ihr erhobene Anspruch, von Gott zu sein, wahr. Der biblische Autor hat diesem Anspruch gemäß im Auftrag und unter der Leitung Gottes, genauer des Heiligen Geistes, geschrieben. Dieses Handeln Gottes im biblischen Autor heißt Inspiration und wird so bestimmt: „*Inspiratio (ut actus spectata) est Spiritus Sancti singularis in prophetis et apostolis operatio, res illis ignotas revelans, de veritate divina certos et in docendo infallibiles reddens, ad loquendum et scribendum impellens, proferenda hic et nunc suggerens, mentem et cogitationes, nec non loquelam et scriptionem, potenter gubernans.*“<sup>24</sup> Da die Heilige Schrift von Gott kommt und von ihm nur Wahres kommt, ist sie wahr.<sup>25</sup> Die Auslegung der Bibel kann in ihr einen sensus litteralis oder einen sensus mysticus finden. Diese sind so definiert: „*Sensus Litteralis est, quem verba sacri contextus ipsa in se spectata et sermonis nexus, ex intentione Dei significant. Mysticus Sensus est ille, quo res per litteralem sensum significatae aliarum rerum multo magis illustrium signa sunt: idque vel naturalis connexionem unius rei cum altera; vel relatione divinitus constituta, et in Scriptura indicata.*“<sup>26</sup> Nachdem die Bibel derart als Grundlage der Theologie behauptet ist, können die einzelnen Glaubenslehren entwickelt und aus ihr bewiesen werden.

### III.

Wenn Sartorius die Bibel gegen Hinzufügungen und Vermischungen der göttlichen Offenbarung mit Menschlichem durch göttliche Inspiration gesichert sein läßt, so berührt er damit ein Thema, dem sich ausführlicher zu stellen Storr die Entwicklung der Exegese nötigt. Die biblische Exegese hatte die Unterscheidung des sensus Scripturae in sensus litteralis und mysticus als vollständige in Frage stellen müssen. Die Entwicklung der Naturwissenschaften beispielsweise hatte den Anfang der Erd- und Menschheitsgeschichte anders begreifen gelehrt, als er in den ersten Kapiteln der „Genesis“ dargestellt war. Wenn nun diese Stücke der Bibel weiter als Offenbarung behauptet werden sollten, so war eine Interpretation notwendig, die weder einen sensus litteralis noch einen sensus mysticus erhob. Die Akkomodationshypothese war der erste Versuch, die Schwierigkeit zu heben. Sie besagte, Gott habe sich bei der Offenbarung dem jeweiligen Bewußtsein der Menschen, die unmittelbar die Offenbarung empfangen, angepaßt, akkomodiert, damit diese die Offenbarung verstehen konnten. Damit aber ist eine Grundvoraussetzung von Sartorius außer Geltung gesetzt, nämlich die, daß der Offenbarung nichts Menschliches hinzugefügt oder beigesetzt sei. Die Akkomodationshypothese unterstellte zwar mit Sartorius einen zeitlosen Sinn, dieser aber war – gegen Sartorius – eingelassen in die Sprach- und Ausdrucksweise einer

<sup>23</sup> § 44, S. 37.

<sup>24</sup> § 51, S. 53.

<sup>25</sup> Vgl. § 55, S. 58.

<sup>26</sup> § 66, S. 71.

bestimmten geschichtlichen Situation. Eine schlichte Erhebung des wortwörtlichen Sinnes war bei Annahme der Akkomodationshypothese obsolet geworden.

Die Aufgabe war nunmehr, die eigentliche Lehre von der mehr oder weniger irrigen Volksmeinung zu sondern, ein Unterfangen, dem es an einem biblischen Maßstab gebrach. Eine solche Lehre ließ sich freilich dann gewinnen, wenn den biblischen Texten ein eindeutiger Sinn zu unterstellen war, d. i. ein Sinn, der ohnehin durch Vernunft einleuchtete. Ein solcher war zwar nicht zu bestreiten, er entsprach sogar dem Anspruch des Christentums, mit der Vernunft vereinbar zu sein; die Frage aber war, ob sich bei diesem Verfahren das Christentum nicht auf eine Religion der natürlichen Vernunft reduziere. Diese Reduktion schien durch die Religionsphilosophie Kants von seiten der Philosophie aus vollzogen zu sein, und so wird die Dogmatik zweier Argumentationsbasen, auf die sie sich bisher stützen konnte, beraubt: der exegetischen und der philosophischen.

Die Exegese hatte sich bis 1793, dem Erscheinungsdatum von Storrs Dogmatik, schon zur Rezeption der Mythentheorie von Christian Gottlob Heyne durch die Exegeten Eichhorn und Gabler weiter entwickelt.<sup>27</sup> Schelling hatte diese Entwicklung sowohl in der Dissertation „de malorum origine“<sup>28</sup> wie auch im Aufsatz „Über Mythen“<sup>29</sup> mitvollzogen. Sei es, daß Storr diese Entwicklung nicht differenziert genug zur Kenntnis nahm, sei es, daß er auf sie nicht eingehen wollte, er streitet gegen die Akkomodationshypothese. Ausdrücklich erklärt er: „Omnis controversia inter hominum doctorum sententias de propriis christianae doctrinae capitibus hodie in illo praesertim est, utrum Jesu et apostolorum doctrina auctoritatem divinam *re ipsa* habeat; an *ei nomen tantum* auctoritatis divinae κατ' οὐκονομίαν possit concedi.“<sup>30</sup> Er hält es für eine Grundlosigkeit (temeritas),<sup>31</sup> zwischen dem zeitlosen Gehalt und seiner zeitlichen Erscheinungsform zu unterscheiden. „Neque vero in materiae dogmaticae partibus segregandis huc sum prolapsus, ut eos sermones, qui ad Jesum et apostolos sine controversia debent referri, expurgandos, in iisque doctrinam ipsam a

<sup>27</sup> Zur Entwicklung der Exegese vgl. H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments (Neukirchen-Vluyn 21969) bes. 133–151. Zur Akkomodationstheorie vgl. K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie (1966) bes. 107.

<sup>28</sup> Tübingen 1792 (SW I, 1–40). (Historisch-kritische Ausgabe, hg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings u. H. Zeltner [im folgenden zitiert als AA]. Bd. I, 1., hg. von W. G. Jacobs, J. Jantzen u. W. Schieche [1976] 47–181.)

<sup>29</sup> In: Memorabilien, Stück 5 (1793) 1–68 (SW I, 41–83) (AA I, 1, 183–246).

<sup>30</sup> Storr, XIII. Storrs Schüler Carl Christian Flatt übersetzte die „doctrina christiana“ ins Deutsche: Gottlob Christian Storr's [...] Lehrbuch der Christlichen Dogmatik ins Deutsche übersetzt, mit Erläuterungen aus andern, vornehmlich des Verfassers eigenen, Schriften und mit Zusätzen aus der theologischen Litteratur seit dem Jahr 1793 versehen (1803). Diese Übersetzung wird in den Anm. dieses Aufsatzes als „Lehrbuch“ zitiert; hier XIX: „Der ganze Streit der Gelehrten über die eigentümlichen Lehren des Christentums dreht sich heutzutage vorzüglich um die Frage herum: ob die Lehre Jesu und seiner Apostel *wirklich* göttliche Auctorität habe, oder ob ihr bloß durch eine Akkomodation *der Name* einer göttlichen Lehre beigelegt werden könne.“

<sup>31</sup> Storr, IX; Lehrbuch, XVI.

*vanis*, cum quibus permista esse dicitur, vulgi opinionibus, sive notiones ac propositiones veras a falsis distinguendas mihi sumerem.“<sup>32</sup> In eins damit bekämpft Storr den Versuch, Offenbarungsreligion in Vernunftreligion aufgehen zu lassen, welcher Versuch durch die Mythentheorie – wie Schellings Dissertation beweist – nicht aufgegeben war. Zunächst bestreitet Storr der Philosophie das Recht, „die wahren Lehren Christi und der Apostel von den beigemischten Irrthümern ihrer Zeitgenossen zu scheiden“,<sup>33</sup> weil dadurch die Autorität der göttlichen Gesandten aufgehoben ist. Die jeweilige Lehre wird ja nicht angenommen, weil der Gesandte sie im Auftrag Gottes verkündet, sondern weil sie Bestandteil einer Philosophie ist. Obwohl Storr zu Philosophie skeptisch ein „nescio quae“ hinzusetzt, hat er die kritische Philosophie im Auge. Diese versucht er für sich einzunehmen: „*Criticus* certe philosophus, qui dubitat extra fines, humanae imbecillitati constitutos, egredi, de iis nominatim doctrinis, in quibus quaeritur, verusne an falsus et aequalium vanae opinioni accomodatus sit grammaticus enunciatorum Christi et apostolorum sensus, nullum sibi iudicium arrogat, sed, cum nulla vel experientia vel perspicua necessitas practica (*necessitas*, inquam, non: *utilitas*) in alterutram sententiam aut sumtionem decernat, in universum nihil, neque confirmando, neque *negando*, constituere se posse, ultro fatetur.“<sup>34</sup> Dort, wo die Philosophie nicht zu entscheiden vermag, siedelt Storr den Glauben an: „Quae autem philosophia [. . .] *improbare* simpliciter et rejicere non potest, [. . .] *ea etiam approbare* tum licebit, quum confirmantur ab iis, quos nova ceterisque hominibus non patente via didicisse et extra cancellos, quibus humana imbecillitas circumscripta est, non opinione sua et inani arrogantia, sed *re vera* egressos fuisse constat.“<sup>35</sup> Storr vergleicht

<sup>32</sup> Storr, IX; Lehrbuch, XVf.: „Dagegen bin ich weit entfernt, mir beim Vortrag der biblischen Dogmatik eine Läuterung der unbezweifelten Reden Jesu und seiner Apostel – eine Scheidung ihrer sogenannten *eigentlichen Lehre* von den *irrigen* Volksmeinungen, mit denen sie vermischt sein soll – eine Unterscheidung der wahren Begriffe und Sätze von falschen herauszunehmen.“

<sup>33</sup> Storr, XI; Lehrbuch, XVII.

<sup>34</sup> Storr, XI f.; Lehrbuch, XVIII: „Wenigstens nimmt sich der *kritische* Philosoph, der die Grenzen der menschlichen Schwäche nicht überschreiten will, kein entscheidendes Urteil über diejenigen Lehren heraus, bei welchen eben die Frage entsteht, ob der grammatische Sinn der Aussprüche Jesu und seiner Apostel Wahrheit oder einen Irrtum ihrer Zeitgenossen enthalte, sondern er gesteht frei, daß er da, wo die Erfahrung oder eine praktische *Notwendigkeit* (nicht ein praktischer *Nutzen*) nicht entscheide, weder bestimmt *bejahen* noch *verneinen* könne.“ – Storr widmet der Auseinandersetzung mit Kant eine eigene Schrift: *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam* (1793). Sein Schüler Süßkind übersetzt sie ins Deutsche unter dem Titel: *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*. Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Bemerkungen des Übersetzers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1794). Diese Schrift steht deutlich im Hintergrund von Schellings Philosophischen Briefen (vgl. AA I, 3, bes. den Editorischen Bericht und die Erklärenden Anmerkungen zu dieser Schrift).

<sup>35</sup> Storr, XII; Lehrbuch, XVIII: „Was aber eine [. . .] Philosophie [. . .] nicht geradezu *verneinen* und verwerfen kann [. . .] das wird man doch wohl auf die Versicherung derer *annehmen* dürfen, von denen man weiß, daß sie auf einem neuen, für andere Menschen unzugänglichen, Weg zu ihren Kenntnissen gelangt sind, und die Schranken der menschlichen Schwäche

die Autorität der Philosophen mit der Christi, für den Zeichen und Wunder sprechen, und schließt: „Si Deus est isque verus est, si ab hoc verace Deo doctrinae Jesu et apostolorum origo divina et consensus cum veritate miraculis confirmata est, [. . .] hoc igitur probato, dicta Jesu et apostolorum *per se ipsa* auctoritatem atque fidem habent.“<sup>36</sup> Als Zeuge ruft Storr Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ auf.<sup>37</sup>

Storr versucht, die Einwände, die von seiten der Exegese und der kritischen Philosophie gegen Sartorius hätten erhoben werden können, zu entkräften. Mehr noch als bei seinem Vorgänger wird bei ihm der Teil, der die Bibel behandelt, zum grundlegenden Teil der Dogmatik. Bezeichnenderweise trägt er die Überschrift „De Sacrarum Literarum auctoritate“<sup>38</sup>.

Die beiden ersten der oben genannten Voraussetzungen, daß Gott ist und daß er wahrhaftig ist, behandelt Storr erst im zweiten Buch seiner Dogmatik „De Deo“<sup>39</sup>, wobei er sich weitgehend auf die philosophische Gotteslehre stützt. Den Beweis der dritten Voraussetzung aber, daß der göttliche Ursprung und die Wahrheit der Lehre Jesu und der Apostel durch Wunder bestätigt worden sei, tritt er im ersten Buch an. Nachdem Storr die Echtheit<sup>40</sup> und Integrität<sup>41</sup> der neutestamentlichen Schriften gesichert hat, begründet er ihre historische Glaubwürdigkeit,<sup>42</sup> die ihm dadurch garantiert ist, daß die Schriftsteller teils Augenzeugen dessen, was sie berichten, teils von Augenzeugen unterrichtet waren, wobei sie sich zu genauer Prüfung genötigt sahen. So steht die Historizität der Aussagen Jesu über sich selbst fest: „Re igitur ipsa christiani nominis auctor [. . .] *divinum* se legatum perhibuit [. . .] qui doctrinam suam nec ab aliis hominibus didicerit [. . .] nec suo apte humano ingenio excogitaverit [. . .] sed ab ipso Deo acceperit.“<sup>43</sup> Da aber der Charakter Jesu als durchaus wahr-

---

nicht durch Einbildung und falsche Anmaßung, sondern *wirklich* (vermöge besonderer in ihrem Innern vorgegangenen Tatsachen) überschritten haben.“

<sup>36</sup> Storr, XII f.; Lehrbuch, XIX: „Vorausgesetzt, daß es einen Gott gebe, daß dieser Gott wahrhaftig, daß von diesem wahrhaftigen Gott der göttliche Ursprung und die Wahrheit der Lehre Jesu und der Apostel durch Wunder bestätigt worden sei [. . .] so haben die Aussprüche Jesu und seiner Apostel *für sich selbst* Auctorität und Glaubwürdigkeit.“

<sup>37</sup> Storr, XIII; Lehrbuch, XIX. Storr verweist auf S. 107 der ersten Auflage (J. G. Fichte-Gesamtausgabe, hg. von R. Lauth u. H. Jacob, Bd. I, 1 [1964] 80 f.). Ob Fichte mit Recht zum Zeugen aufgerufen wird, kann im Rahmen dieses Aufsatzes wie auch andere Fragen der Interpretation nicht erörtert werden. Der Hinweis aber darauf sei erlaubt, daß vermutlich aufgrund dieses Zeugenaufrufs Hegel im Brief an Schelling vom Ende Januar 1795 Fichte beschuldigt, dem Unfug der Philosophen in Tübingen „Tür und Angel geöffnet“ zu haben (Briefe von und an Hegel, hg. von J. Hoffmeister, Bd. 1 [31969] 17), worin ihm Schelling in seiner Antwort vom 4. Februar 1795 zustimmt (ebd. 21).

<sup>38</sup> Storr, I; Lehrbuch, 1: „Von dem *Ansehen* (der Auctorität) der *heiligen Schrift*.“

<sup>39</sup> Storr, §§ 17–19 und 26, S. 83–96, 106–108; Lehrbuch, 243–268, 287–290.

<sup>40</sup> Storr, §§ 1–3, S. 1–19; Lehrbuch, 1–100.

<sup>41</sup> Storr, § 4, S. 19–21; Lehrbuch, 100–106.

<sup>42</sup> Storr, § 5, S. 21–27; Lehrbuch, 106–121.

<sup>43</sup> Storr, § 6, S. 28 f.–28; Lehrbuch, 121–124 – 121: „Es ist also historisch wahr, daß der Stifter des Christentums, den, wie Tacitus [. . .] sagt, der Statthalter Pontius Pilatus unter der Regierung des Tiberius hinrichten ließ, sich für einen *göttlichen Gesandten* ausgegeben hat, der seine

haftig und mäßig dargestellt ist, kann er weder ein Lügner noch ein Schwärmer gewesen sein.<sup>44</sup> Vor allem bestätigen die Wunder Jesu, als deren Urheber man Gott ansehen muß, seine Aussagen.<sup>45</sup> Nachdem Jesus die Apostel,<sup>46</sup> auch Paulus,<sup>47</sup> beauftragt hat, seine Lehre zu verkündigen, und ihnen zu diesem Zweck den Beistand des Geistes Gottes verheißen hat, besitzt die apostolische Verkündigung dieselbe Verbindlichkeit wie diejenige Jesu. Die schriftlichen Zeugnisse der apostolischen Verkündigung sind somit Zeugnisse der unter dem Einfluß Gottes stehenden, d. i. der inspirierten Verkündigung.<sup>48</sup> Da Jesus und das Neue Testament aber das Alte Testament als Heilige Schrift anerkennen, ist damit für denjenigen, der das Neue anerkennt, auch das Alte anzuerkennen.<sup>49</sup> Aus der Behauptung des göttlichen Ursprungs der Bibel folgt ihre Verbindlichkeit: „Uno verbo“, resümiert Storr, „sacrae scripturae iudicio, dummodo vere illud factum esse constet, ut *norma* iudicii nostri utamur oportet.“<sup>50</sup>

Was Storr von Sartorius unterscheidet, ist nicht der Lehrgehalt, sondern die Verteidigung dieses Lehrgehalts, einmal gegen die Akkomodationshypothese, zum anderen gegen die kritische Philosophie. Dabei setzt Storr sich nicht mit der Akkomodationshypothese auseinander, sondern versucht, die Schwierigkeiten der Exegese dadurch zu umgehen, daß er einen historischen Beweis für die Inspiriertheit und damit Verbindlichkeit der Bibel liefert. Die Kantische Philosophie dagegen versucht er weitgehend für seine Zwecke zu nutzen.

#### IV.

Diesen Versuch der Vereinnahmung Kants hatte Schelling im Brief an Hegel von Dreikönigsabend 1795 heftig kritisiert: „Willst Du wissen, wie es bei uns steht? – Lieber Gott, es ist ein *αυχουος* eingefallen, der dem alten Unkraut bald wieder aufhelfen wird. Wer wird es ausjäten? – Wir erwarteten alles von der Philosophie und glaubten, daß der Stoß, den sie auch den Tübinger Geistern beigebracht hatte, nicht so bald wieder ermatten würde. Es ist leider so! Der philosophische Geist hat hier bereits seinen Meridian erreicht, – vielleicht daß er noch eine Zeitlang in der Höhe kreist, um dann mit akzeleriertem Falle unterzugehen. Zwar gibt es jetzt Kantianer die Menge, – aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hat sich die Philosophie Lob bereitet, – aber nach vieler Mühe

---

Lehre weder von andern Menschen erlernt noch durch eigene Geisteskraft erfunden, sondern von Gott empfangen haben will.“

<sup>44</sup> Storr, § 7, S. 29–34; Lehrbuch, 124–132.

<sup>45</sup> Storr, § 8, S. 34–43; Lehrbuch, 132–155.

<sup>46</sup> Storr, § 9, S. 43–49; Lehrbuch, 155–165.

<sup>47</sup> Storr, § 10, S. 49–55; Lehrbuch, 165–175 (das Lehrbuch druckt statt § 10 fälschlich § 9).

<sup>48</sup> Storr, §§ 11 f., S. 55–61; Lehrbuch, 175–188.

<sup>49</sup> Storr, §§ 13 f., S. 61–76; Lehrbuch, 188–225.

<sup>50</sup> Storr, § 15, S. 76–78, – S. 76; Lehrbuch, 226–232, – 226: „Mit einem Wort: die in der heiligen Schrift gefällten Urteile, sobald es nur ausgemacht ist, daß sie wirklich darin gefällt werden, müssen wir als *Richtschnur* (Norm) unserer Urteile ansehen.“

haben nun endlich unsre Philosophen den Punkt gefunden, wie weit man (da es nun einmal ohne die leidige Philosophie nimmer fort will) mit dieser Wissenschaft gehen dürfe. Auf diesem Punkt haben sie sich festgesetzt, angesiedelt und Hütten gebaut, in denen es gut wohnen ist und wofür sie Gott den Herrn preisen! – Und wer wird sie noch in diesem Jahrhundert daraus vertreiben? Wo sie einmal fest sind, da bringe sie der – weg! – Eigentlich zu sagen, haben sie einige Ingredienzien des K[ant]schen Systems herausgenommen (von der Oberfläche, versteht sich), woraus nun tamquam ex machina so kräftige philosophische Brühen über quemcunque locum theologicum verfertigt werden, daß die Theologie, welche schon hektisch zu werden anfang, nun bald gesünder und stärker als jemals einhertreten wird. Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübingsche) Vernunft den Knoten. Es ist Wonne, den Triumph dieser philosophischen Helden mit anzusehen. Die Zeiten der philosophischen Trübsal, von denen geschrieben steht, sind nun vorüber! –<sup>51</sup> Weiter unten geht Schelling nochmals auf Kant ein, der zwar die Resultate, nicht aber die Prämissen formuliert habe. „Kant hat alles weggeräumt, – aber wie sollten sie's merken? Vor ihren Augen muß man es in Stücke zertrümmern, daß sie's mit Händen greifen! O der großen Kantianer, die es jetzt überall gibt! Sie sind am Buchstaben stehengeblieben und segnen sich, noch so viel vor sich zu sehen. Ich bin fest überzeugt, daß der alte Aberglaube nicht nur der positiven, sondern auch der sogenannten natürlichen Religion in den Köpfen der meisten schon wieder mit dem Kantischen Buchstaben kombiniert ist. – Es ist ein Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen. Eh' man sich's versieht, springt der deus ex machina hervor, – das persönliche, individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt! –“<sup>52</sup>

Öffentlich formuliert Schelling seine Kritik in den „Philosophischen Briefen“.<sup>53</sup> Schellings und Niethammers Intentionen entsprechen sich. Schelling jedenfalls stellt eine solche Gemeinsamkeit fest, als er den ersten Teil der „Philosophischen Briefe“ mit einem Brief vom 13. August 1795 an Niethammer sendet: „Schließlich erlauben Sie mir noch, dem Vrf. der Schrift: *Über Religion als Wissenschaft* u. s. w. [dieser ist Niethammer selbst] meinen wärmsten Dank für die durch dieselbe verschaffte Aufklärung abzustatten: einer meiner ersten Wünsche ist durch sie erfüllt worden, und, irre ich mich nicht, so gilt sie demselben System, gegen das auch die beigeschloßne Briefe mittelbar wenigstens wirken sollen.“<sup>54</sup> Schelling täuschte sich nicht. Im Brief vom 22. Januar 1796, mit dem der letzte Teil der „Philosophischen Briefe“ an Niethammer geht, kann er schreiben: „Die Zufriedenheit, die Sie über die ersten Briefe bezeugt haben, war mir äußerst angenehm.“<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Briefe von und an Hegel, Bd. 1, 13–15, – 13 f.

<sup>52</sup> Ebd. 14.

<sup>53</sup> SW I, 281–341, AA I, 3, 47–112. Vgl. den Editorischen Bericht von A. Pieper, 3–45, bes. 6–34.

<sup>54</sup> Dammköhler, 16.

<sup>55</sup> Ebd. 17–19, – 17.

Bundesgenossen im Kampf gegen eine Kant erst verfälschende, dann ver-einnahmende Theologie haben sich gefunden. Schelling ist auf Niethammers „Philosophische Briefe über den Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe“<sup>56</sup> „äußerst begierig“<sup>57</sup>.

## V.

Diese Äußerung Schellings ist sicher nicht nur eine höfliche Wendung im Brief, hatte doch Niethammer in seiner Schrift „Über Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden“<sup>58</sup> die Tübinger Theologie, wie Schelling richtig bemerkte und vorsichtig andeutete, scharf kritisiert.

Entscheidend für Storrs Theorie war, daß er behauptete, durch historischen Beweis den göttlichen Ursprung der Lehren Jesu und überhaupt der beiden Testamente sichern zu können. Eben die Möglichkeit dieser Behauptung untersucht Niethammer in der angeführten Schrift. Zunächst definiert er die Wahrheit einer Religion als „ihre Angemessenheit zu unserem moralischen Endzweck, die Vortrefflichkeit ihrer Belehrungen über diesen Endzweck und das stete Hinzielen ihres gesamten Inhalts auf Verbesserung der Willenshandlungen und auf moralische Vervollkommnung der Menschen.“<sup>59</sup> Dieses Kriterium, nach dem das Gefühl stets geurteilt hat, will Niethammer auf den Begriff bringen. Dem Gefühl liegt entweder „etwas transzendentes in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes gegründetes zu Grunde“ oder wir werden „durch Erfahrung unmittelbar überzeugt, indem wir sie mit einer objektiv gegebenen unmittelbar göttlichen Religion übereinstimmend und eben dadurch bestätigt finden“.<sup>60</sup> Die eine These also ist, daß Religion in der Vernunft selbst apriori liege; diese These begründet die Vernunftreligion. Die andere These behauptet, daß die Wahrheit der Religion erfahren werde; nun ist zwar unmittelbare Erfahrung von Wahrheit als Wahrheit nicht möglich, wohl aber von ihrem Ursprung, der als ein göttlicher gedacht wird und als solcher die Wahrheit garantiert. Just diese These ist der Storrsche (und nicht nur Storrsche) Begriff von Offenbarung. Niethammers Absicht ist, „zu zeigen 1. was der Offenbarungsgläubige zu leisten hat, um seine Überzeugung von der Wahrheit einer gegebenen Religion (wenn sie nicht ein bloßes Meinen sein soll) zu rechtfertigen, und wie er dieser Voraussetzung gemäß bei der Bestimmung des Inhalts derselben (wenn er konsequent sein will) verfahren müsse; 2. was der Vernunft-

<sup>56</sup> In: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, Bd. 4, H. 1 und 2 (1796) 1–80, 93–184.

<sup>57</sup> Brief Schellings an Niethammer vom 23. März 1796. Dammköhler, 19–21, – 20.

<sup>58</sup> Neustrelitz 1795. Vgl. M. Schwarzmaier, Niethammer, 33–35; E. Hojer, Bildungslehre, 13–17; G. Lindner, Niethammer, 86–100.

<sup>59</sup> Religion als Wissenschaft, 4.

<sup>60</sup> Ebd. 9.

gläubige in gleicher Absicht von und nach seiner Überzeugung in Rücksicht einer gegebenen Religion zu leisten habe“.<sup>61</sup>

Ganz im Sinne Storrs definiert Niethammer den absolut göttlichen Ursprung einer Religion „als man darunter *Belehrungen* versteht, die uns aus einer *übersinnlichen Welt als solche geradezu mitgeteilt sind*“.<sup>62</sup> Diese Belehrungen sind demnach „Nachrichten“ aus einer übersinnlichen Welt. Diese erweisen sich als solche dadurch, daß ihnen „eine *Tatsache aus der übersinnlichen Welt* an der Seite stehen“<sup>63</sup> muß. Als Tatsache aus einer übersinnlichen Welt, als Wunder also, wird sie durch zwei sich ergänzende Reflexionen erwiesen, eine historische und eine philosophische. Die historische Reflexion erweist mit den Mitteln historischer Kritik „die *Tatsache als wirklich*“,<sup>64</sup> die philosophische hat zu zeigen, „daß in dem unendlichen Progressus der Erfahrung niemals ein Gesetz der Natur, aus dem sie erklärt werden könnte, anzutreffen sein werde, und daß sie folglich, da sie auf eine *übersinnliche Ursache* als Wirkung bezogen werden *müsse*, ein *Wunder* sei“.<sup>65</sup>

Falls auf diese Art und Weise der absolut göttliche Ursprung einer Religion erwiesen ist, kann als deren Inhalt ein Aggregat der einzelnen Nachrichten aufgestellt und „als ein *historisches Ganzes* zusammengeordnet werden“.<sup>66</sup> Das Prinzip der Beurteilung des Inhalts einer von Gott gegebenen Religion muß aus dem Begriff dieses Inhalts abgeleitet werden, der in sich drei Begriffe enthält, den der Religion, den des von Gott Gegebenseins und den des Gegebenseins überhaupt. Der Begriff der Religion ergibt jedoch kein Prinzip; denn die von Gott gegebene Religion ist „etwas zwar *in der Erfahrung* gegebenes (denn diesen Weg muß alles, was zu unsrer Bekanntschaft gelangen soll, einschlagen, und die Gottheit selbst kann uns nicht auf einem andern Wege etwas bekannt machen); aber sie ist nicht *aus der Erfahrung*, sondern (wie als *erwiesen* angenommen wird) *aus einer übersinnlichen Welt*“.<sup>67</sup> Wenn aber ein Gegebenes aus einer der Erfahrung transzendenten Welt ist, so kann man auf dieses „weder einen Erfahrungsbegriff noch einen Begriff a priori anwenden“.<sup>68</sup> Weder ein aus den bekannten Religionen gewonnener Erfahrungsbegriff, noch der Religionsbegriff a priori können hier Anwendung finden. Der Begriff des Gegebenseins von Gott ist ebenfalls nicht als Prinzip zu gebrauchen; denn der Gedanke eines Gottes, der eine Mitteilung durch ein Wunder bestätigt, ist der theoretische Begriff einer übersinnlichen Ursache. Durch diese aber läßt sich nichts beurteilen, da der allmächtige Gott jedes Faktum zu bewirken vermag; folglich kann nicht dieses Faktum als von Gott bewirkt, jenes als nicht von ihm bewirkt beurteilt werden. Der praktische Gottesbegriff darf zur Beurteilung nicht herangezogen werden, weil die Offenbarung ja nur an einem übersinnlichen Faktum in der Sinnenwelt, also nur theoretisch soll erkannt werden können.

Als Prinzip zur Bestimmung des Inhalts einer Religion bleibt nur der Be-

<sup>61</sup> Ebd. 17.

<sup>65</sup> Ebd. 23 f.

<sup>62</sup> Ebd. 20.

<sup>66</sup> Ebd. 42.

<sup>63</sup> Ebd. 21.

<sup>67</sup> Ebd. 50.

<sup>64</sup> Ebd. 23.

<sup>68</sup> Ebd. 51.

griff des Gegebenseins. Der in der Geschichte gegebene Inhalt kann somit nur historisch gefunden werden. Dabei kann er einmal dem Buchstaben, zum anderen dem Sinne nach bestimmt werden. Im ersten Fall fragt sich, was buchstäblich zu nehmen sei und was nicht. Ein Kriterium dieser Unterscheidung könnte ein äußeres, etwa eine Andeutung des Schriftstellers sein; allein ein solches Kriterium fehlt zumindest der christlichen Religion. Aber auch ein inneres Kriterium, welches besagt, daß etwas zum Inhalt der Religion gehöre und alsdann positiv heißt, oder daß etwas nicht dazu gehöre und dann negativ genannt wird, läßt sich nicht finden. Ein positives Kriterium kann aber auch nicht a priori aus der Vernunft genommen werden, sondern muß aus der Offenbarung selbst genommen werden. Wenn aber nicht bestimmt ist, was Offenbarung ist, so kann auch nicht das Kriterium dieser Bestimmung aus der – als solche nicht bestimmten – Offenbarung genommen werden. Negatives Kriterium können nur die Gesetze der Vernunft sein. Die Gesetze der theoretischen Vernunft können aber nicht herangezogen werden, da sie durch Wunder per definitionem außer Kraft gesetzt werden. Die Gesetze der praktischen Vernunft sagen zwar etwas über die Moralität von Inhalten aus, nicht aber über ihren Ursprung. Wenn man, wie in der christlichen Religion, annimmt, daß auch böse Geister Wunder tun könnten, so könnten diese, wenn auch letztendlich zu bösen Zwecken, doch moralisch Erlaubtes verkünden. Man könnte sogar unterstellen, daß die Offenbarung solcher Inhalte bezwecke, die Menschheit in Aberglauben und Schwärmerei festzuhalten.

Ebensowenig wie die Bestimmung des Religionsinhaltes nach dem Buchstaben ist sie nach dem Sinn möglich. Wenn man vom Sinn her urteilen wollte, so müßte man den Teil aus dem Ganzen verstehen, d. h. aber die Religion als Wissenschaft vor Augen haben und vom apriorischen Religionsbegriff aus urteilen. Dagegen aber ist einzuwenden, daß die Offenbarung gerade Kenntnis von einer übersinnlichen Welt gibt, die dem endlichen Geist verschlossen ist; das den endlichen Geist konstituierende Apriori kann somit prinzipiell die Offenbarung nicht beurteilen. Somit kann der Sinn nur historisch nach grammatikalischen und hermeneutischen Gesetzen aufgesucht werden. „Man muß streng über dem *Buchstaben* halten, dem man die absolute *Göttlichkeit* zuerkannt hat.“<sup>69</sup> Damit sind alle diskutierten Positionen für Niethammer als unhaltbar erwiesen, und er resümiert zu Beginn der zweiten Abteilung: „Das als absolute Offenbarung angegebene, dessen *Wahrheit* man uns erweisen wollte, hat für uns *keine Wahrheit*, und folglich auch [. . .] keine Anwendbarkeit und keinen Wert.“<sup>70</sup> Damit hat Niethammer, ohne den Namen zu nennen, das Urteil über Storrs Theologie gesprochen.

Das Ergebnis der ersten Abteilung führt Niethammer in der zweiten zu der Frage, die er in der Überschrift dieses Teils formuliert: „Vorausgesetzt, der Beweis für den absolutgöttlichen Ursprung einer gegebenen Religion lasse sich nicht befriedigend führen: Was ist von einer solchen Religion zu halten und wie ist

<sup>69</sup> Ebd. 94.

<sup>70</sup> Ebd. 98.

sie zu behandeln?“<sup>71</sup> Was von einer gegebenen Religion zu halten ist, sagt, wenn nicht die Historie, dann die Philosophie. Daher sucht Niethammer zuerst „die in dem menschlichen Geiste a priori vorhandne Grundlage aller Religion“<sup>72</sup> auf. Dies heißt für ihn Religion als Wissenschaft bestimmen, was er im ersten Abschnitt ausführt. Dabei geht er von der praktischen Philosophie Kants aus. „Die eigentliche Grundlage, worauf die ganze Wissenschaft der Religion zuletzt ruht, ist die bestimmte *Forderung* der praktischen Vernunft, durch welche uns, *das Ideal des höchsten Gutes zu realisieren*, als moralischer Endzweck aufgegeben ist.“<sup>73</sup> Die Einsicht der theoretischen Vernunft in die Möglichkeit dieser Forderung leistet die Religionswissenschaft. Die theoretische Vernunft muß die Forderung der praktischen als schlechthin möglich anerkennen; zudem „kann sie eine Voraussetzung denken, vermittelt welcher sie die Möglichkeit der Erfüllung einer solchen Forderung begreifen kann“.<sup>74</sup> Da diese Voraussetzung nur eine einzige sein kann, das Dasein Gottes, so ist der Begriff der Gottheit der Grundbegriff der Religionswissenschaft. „Dieses auf eine Forderung der praktischen Vernunft gebaute *Glauben*“<sup>75</sup> ist kein Meinen, sondern hat Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit. Ihrem Inhalt nach hat die Religionswissenschaft einen theoretischen und einen praktischen Teil; der letzte Teil stellt die Pflichten der Menschen „als göttliche Gebote auf“.<sup>76</sup> Zugleich begründet sie die Erwartung der Menschen für ein zukünftiges Leben. Der theoretische Teil stellt den „Begriff der Gottheit als den einzig möglichen Erklärungsgrund“ der „Möglichkeit, das Ideal des höchsten Gutes zu realisieren“<sup>77</sup> auf. Damit sind der Religionswissenschaft ihre Grenzen gezogen. Nur jene Prädikate dürfen der Gottheit zugeschrieben werden, die aus der Bestimmung als Erklärungsgrund der Möglichkeit des höchsten Gutes notwendig folgen. So kann Niethammer im letzten Abschnitt seine Frage beantworten. Eine gegebene Religion kann, verglichen mit der Vernunftreligion, nur deren ganzen Inhalt oder mehr oder weniger enthalten. Historische Urkunden gegebener Religionen sind nach dem Vernunftreligionsbegriff auszulegen und gegebenenfalls zu ergänzen. Der Lehrer einer gegebenen Religion aber, also der Pfarrer, muß sowohl eine Religion als historisches Ganzes wie auch die Vernunftreligion kennen. Dies ermöglicht ihm, auf einem höheren Standpunkt zu stehen als der biblische Schriftsteller, nämlich dem Vernunftstandpunkt, und die Bibel entsprechend der einzig einsichtigen Vernunftreligion auszulegen und zu verkündigen.

---

<sup>71</sup> Ebd. 97.

<sup>72</sup> Ebd. 102.

<sup>73</sup> Ebd. 104.

<sup>74</sup> Ebd. 106.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd. 110.

<sup>77</sup> Ebd. 112.

## VI.

Niethammer hatte es unternommen, die Storrsche Theologie aus den Angeln zu heben. Storr und seine Schüler reagierten sofort. Sie hatten ein „Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte und Anwendung im Vortrag der Religion“ gegründet, welches von Johann Friedrich Flatt herausgegeben wurde. Es erschien in Tübingen, das erste Stück im Jahr 1796, die beiden nächsten 1797 und das vierte im Jahre 1798. Der zweite Aufsatz des ersten Stückes schon – unterzeichnet mit „Yt.“, von Lindner Flatt zugeschrieben<sup>78</sup> – ist eine Auseinandersetzung mit Niethammer, wie schon aus dem Titel hervorgeht: „Wie ist der absolut göttliche Inhalt einer angeblichen Offenbarung erkennbar? in Hinsicht auf die Schrift: ‚Über Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden. 1795‘.“<sup>79</sup> Der Verfasser erhebt nicht den Anspruch, das verhandelte Problem „in einem neuen Lichte darzustellen“,<sup>80</sup> er antwortet auf die Einwürfe Niethammers, dessen Anonymität er wahrte, obwohl man annehmen darf, daß er ebenso wie Schelling von Niethammers Autorschaft weiß. Ausführlich setzt er sich mit Niethammers Einwand, eine Mitteilung aus der übersinnlichen Welt könne einen bösen Geist zum Urheber haben, auseinander. Auch Storr steuert einen Aufsatz zum „Magazin“ bei, der zwar nicht ausdrücklich auf Niethammer Bezug nimmt, dessen erste Sätze sich aber als Antithese gegen Niethammer lesen lassen: „Das Wort *Christentum* bezeichnet, wenn es *objektiv genommen* wird, unstreitig eine *gegebene* Religionslehre, deren Inhalt so wenig, als z. B. der Inhalt des *Judentums*, zum voraus gemacht, sondern nur *historisch bestimmt* werden kann. Mag auch die Religionslehre, die ich annehme, nach meiner Einsicht an Wahrheit und moralischer Wichtigkeit alle andere bei weitem übertreffen, so bin ich dadurch noch nicht berechtigt, sie für *Christentum* auszugeben. Ich darf ja nicht *voraussetzen*, das Christentum sei unfehlbar die *vollkommenste* Religionslehre. *Erweisen* aber kann ich es nicht, ohne zuvor die Religionslehre, welche *Christentum* heißt, *historisch* zu kennen. Ich würde sonst die Wahrheit und Wichtigkeit *irgend einer* – *aber nicht gerade der christlichen* Religionslehre dartun.“<sup>81</sup> Storr, der sich bekanntlich als erster öffentlich mit Kants Religionsphilosophie auseinandergesetzt hat, bemerkt genau den kritischen Punkt der Niethammerschen Religionsphilosophie. Niethammer hatte die Kantischen Unterscheidung von a priori und empirisch bzw. historisch in seiner Religionsphilosophie strikt durchgehalten. Er hat nun die Beweislast, darzulegen, daß eine faktisch vorhandene Religion dem Vernunftbegriff von Religion (mehr oder weniger) entspricht. Wenn aber nach Niethammer eine gültige Bestimmung der historisch gegebenen Religion nicht möglich ist, so ist auch die Entsprechung

<sup>78</sup> G. Lindner, Niethammer, 97 und Anmerkungsteil 51, Anm. 43.

<sup>79</sup> Magazin, 67–103.

<sup>80</sup> Ebd. 67.

<sup>81</sup> Über den Geist des Christenthums. Eine historische Untersuchung, in: Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte, und Anwendung im Vortrag der Religion, Stück 1 (1796) 103–169, – 103 f.

zum Vernunftbegriff nicht festzustellen, und der Vernunftbegriff allein ist der einzig vertretbare Religionsbegriff.

Der letzte Aufsatz des ersten Stückes – er ist anonym – behandelt ebenfalls ein einschlägiges Thema: „Über den Inhalt öffentlicher Religionsvorträge an erwachsene Christen.“<sup>82</sup> Wieweit dieser und Storrs Aufsatz durch Niethammers Schrift provoziert sind, muß dahingestellt bleiben.

Das zweite und dritte Stück des „Magazins“ enthalten gleichfalls neben einschlägigen Aufsätzen<sup>83</sup> je eine explizite Auseinandersetzung mit Niethammer aus der Feder Friedrich Gottlieb Süßkinds.<sup>84</sup> Noch im vierten Stück findet sich eine Untersuchung zu unserem Themenkreis von Storr.<sup>85</sup>

Süßkind entwickelt ebensowenig wie „Yt.“ eine neue Theorie und beschränkt sich wie dieser auf die Zurückweisung der Niethammerschen Kritik an der Storrschen Theologie. Dabei erscheint Niethammer in den Aufsätzen von „Yt.“ und Süßkind als vornehmlicher, keineswegs aber als einziger Gegner. Überblickt man das „Magazin“ insgesamt, so wird deutlich, daß Niethammers Religionskritik in eine breite Tradition eingeordnet wird.

## VII.

Ohne eine solche Tradition, deren Vertreter schon einige Lehrstühle besetzt hielten, wäre es für Niethammer wohl nicht möglich gewesen, öffentliche Ämter zu bekleiden. Wenn Niethammer mit der nunmehr zu besprechenden Schrift Professor der theologischen Fakultät in Jena wurde, muß sein Standpunkt dort zumindest toleriert worden sein. Niethammers theologische Dissertation von 1797 „De persuasione pro revelatione eiusque stabiliendae modo rationis praeceptis consentaneo“ baut, wie schon aus dem Titel hervorgeht, die Position des Verfassers aus. Mit der 1798 erschienenen Übersetzung ins Deutsche „Versuch einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens“<sup>86</sup> zielt Niethammer sogar auf Breitenwirkung ab, indem er gerade durch die Übersetzung die Volksreligionslehrer, die Pfarrer etc. also, erreichen will.<sup>87</sup> Ungeachtet dessen, daß Niethammer mit dieser Schrift in die theologische Fakultät eintreten

<sup>82</sup> Ebd. 238–260.

<sup>83</sup> Lz.: Über den Inspirations-Begriff, Stück 2, 1–23; J. F. Flatt, Bemerkungen über die Proportion der Sittlichkeit und Glückseligkeit, in Beziehung auf die Lehre des Christenthums von der künftigen Seligkeit gebesserter Menschen, Stück 2, 23–55; G. Ch. Storr, Über Matth. 17, 27, Stück 2, 56–89; C. Ch. Flatt, Philosophische und historisch-exegetische Bemerkungen über die Wunder Christi, Stück 3, 1–40.

<sup>84</sup> Über das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung, Stück 2, 89–193; Einige Bemerkungen über den Begriff und die Möglichkeit eines Wunders, Stück 3, 40–75.

<sup>85</sup> Hat Jesus seine Wunder für einen Beweis seiner göttlichen Sendung erklärt? Eine historische Untersuchung, Stück 4, 178–250.

<sup>86</sup> Nach dem Lateinischen. Mit einem Anhang, der eine Darstellung des Gesichtspunktes enthält, aus dem diese Begründung aufgefaßt werden muß (1798).

<sup>87</sup> Ebd. VII.

kann, so bleibt doch die Frage, ob nicht – insbesondere die Übersetzung – zu den Faktoren gehörte, die in Jena zum Atheismusstreit von 1799 führten.

Im ersten Kapitel „De necessitate persuasionis pro revelatione ita stabilitae, ut argumentis oppositis labefactari non possit“<sup>89</sup> stellt Niethammer eine veränderte Diskussionslage fest: War bisher die Wahrheit der Offenbarung umstritten, so jetzt ihre Unentbehrlichkeit für die Religion und die Moral. Angesichts dieser Problemstellung handelt das zweite Kapitel „De Principio, ex quo disquisitionem doctrinae de revelatione progredi necesse est“.<sup>90</sup> Nach Niethammers Meinung sind die Fragen, ob eine Offenbarung wahr und ob sie notwendig sei, unabhängig voneinander zu beantworten.<sup>91</sup> Folglich lehnt er den Schluß von der theoretisch erwiesenen Wahrheit der Offenbarung auf deren praktische Notwendigkeit, d. i. die Pflicht zu glauben, ab. Hiermit ist – ohne namentlich genannt zu sein – die Position der älteren Tübinger Schule beschrieben, die aus der theoretischen Erkenntnis der die Worte Jesu beglaubigenden Wunder auf die Pflicht zu glauben schloß. Fichtes Offenbarungskritik und ihre Rezeption<sup>92</sup> ordnet Niethammer in diese von ihm abgelehnte Schlußart ein.<sup>93</sup>

Niethammer dagegen leitet die Pflicht zu glauben aus der Notwendigkeit der Offenbarung ab. „Ipsa necessitas revelationis fundamentum suum habet in eo, quod est hominibus, adiuventum scilicet religionis et emendationis morum.“<sup>94</sup> Aus der Hilfsmittelfunktion der Offenbarung folgt aber die Pflicht zu glauben nur unter folgenden Bedingungen: Dieses Mittel ist das einzige; es führt sicher zum Ziel, und die Wahrheit der Offenbarung ist gesichert.<sup>95</sup> Moralität ist im Prinzip Selbsttätigkeit. Daraus folgt, daß Hilfsmittel nur insofern Hilfsmittel sein können, als sie in Selbsttätigkeit dazu gemacht sind.<sup>96</sup> Dann kann die Wahrheitsfrage nicht mehr im Sinne der Tübinger Theologen als theoretische Frage, wie sich erweisen lasse, daß Gott diese und jene Lehre den Menschen unmittelbar kundgetan habe, gestellt werden, weil eine solche angenommene Tat Gottes dem Prinzip moralischer Selbsttätigkeit widerspricht. „Alles Glauben einer Offenbarung im gewöhnlichen (dogmatischen) Sinne des Wortes, d. i. alles Glauben, daß eine Religionslehre eine Emanation der Gottheit sei,“ sagt Niethammer in einer Anmerkung zum deutschen Text ausdrücklich, „ist Aberglauben.“<sup>97</sup> Hiermit bestätigt Niethammer einerseits Storrs Kritik, indem er an der Unterscheidung von a priori und historisch festhält, weist sie aber insofern zurück, als er einen historisch begründeten Glauben geradezu als Aberg-

<sup>89</sup> De persuasione, 9–15; Offenbarungsglaube, 4–11: „Von der Notwendigkeit einer gültigen Begründung des Offenbarungsglaubens.“

<sup>90</sup> De persuasione, 16–29; Offenbarungsglaube, 12–28: „Von dem Gesichtspunkt, von dem die Untersuchung der Offenbarungslehre ausgehen muß.“

<sup>91</sup> De persuasione, 17 f.; Offenbarungsglaube, 13 f.

<sup>92</sup> Siehe oben S. 57, bes. Anm. 37.

<sup>93</sup> De persuasione, 19 f.; Offenbarungsglaube, 16 f.

<sup>94</sup> De persuasione, 21; Offenbarungsglaube, 18: „Die Notwendigkeit der Offenbarung selbst wird begründet auf ihr Verhältnis als Hilfsmittel zur Religion und Moralität.“

<sup>95</sup> De persuasione, 21; Offenbarungsglaube, 18 f.

<sup>96</sup> De persuasione, 23 f.; Offenbarungsglaube, 21.

<sup>97</sup> Offenbarungsglaube, 22 f.

glauben abweist. Schärfer konnte Niethammer die Tübinger Theologie nicht angreifen, als daß er ihr vorwarf, daß sie Religion in Aberglauben verkehre. Seine eigene Theorie entwickelt er im folgenden noch genauer und sucht dadurch endgültig der Storrschen Kritik zu entgehen. Die Wahrheitsfrage ist unter dem praktischen Aspekt des Prinzips Selbsttätigkeit die, ob das Glauben einer Offenbarung Aberglaube ist oder nicht.<sup>98</sup> Unter dem praktischen Gesichtspunkt verändert sich auch das Verständnis der Notwendigkeit der Offenbarung. Notwendigkeit kann nicht mehr verstanden werden als Pflicht der Offenbarung zu glauben, sondern notwendig ist das Bedürfnis nach einer Offenbarung als Hilfsmittel zum moralischen Handeln.<sup>99</sup> Niethammer begründet diese Feststellung nicht weiter; sie versteht sich von Niethammers Ansatz beim Prinzip der Selbsttätigkeit her, welches Prinzip den Kreis der Pflichten einzig und allein bestimmt. Die Herleitung einer Pflicht aus einem anderen Prinzip wäre Heteronomie und höbe die Autonomie der Selbsttätigkeit auf.

Niethammer setzt den theoretischen Glauben, der ihm Aberglaube ist, scharf vom praktischen ab. Den ersten nennt er Glaube an Offenbarung, *persuasio de revelatione*, den zweiten Offenbarungsglauben, *persuasio pro revelatione* und definiert so: „*Persuasio de revelatione* est *persuasio de veritate eius, orta illa e re obiecta, et cum agnitione mandati (des Gebots), quo id, quod revelatum nobis perhibetur, pro tali habere et adhibere iubemur, coniuncta. Persuasio autem pro revelatione* est *persuasio de veritate revelationis, orta ex animo (subiectiv), et cum principio agendi (der Maxime) coniuncta, quo id, quod ratio tanquam revelatum iudicare se posse existimat, qua tale transfertur ad usum.*“<sup>100</sup>

Im dritten Kapitel „De necessitate persuasionis pro revelatione“<sup>101</sup> erörtert Niethammer das Bedürfnis des Offenbarungsglaubens. Der Offenbarungsglaube hat zum Ziel, zu einem Religionsglauben zu führen, und steht wie dieser zum höchsten Ziel der Menschheit überhaupt in zwei Verhältnissen; er kann sowohl Erziehungs- wie Hilfsmittel sein. Das Erziehungsmittel wird mit dem Erreichen des Erziehungszieles überflüssig, während das Hilfsmittel niemals entbehrlich wird.<sup>102</sup> Niethammer erörtert zunächst das Bedürfnis des Religionsglaubens.<sup>103</sup> Wenn der Zustand sittlicher Vollendung des Menschen als Idee gedacht wird, so bleibt jeder reale Zustand hinter dieser zurück. Insofern fallen Erziehungs- und Hilfsmittel zusammen, und dieses Mittel bleibt unentbehrlich.

<sup>98</sup> De persuasione, 24; Offenbarungsglaube, 22.

<sup>99</sup> De persuasione, 25; Offenbarungsglaube, 24 f.

<sup>100</sup> De persuasione, 27; Offenbarungsglaube, 25 f.: „*Glaube an Offenbarung* besteht in der objektiven Überzeugung von der theoretischen Wahrheit der Offenbarung, verbunden mit der Anerkennung des Gebots, welches uns vorschreibt, das, was uns als Offenbarung gegeben ist, als solche anzunehmen und zu gebrauchen. *Offenbarungsglaube* dagegen besteht in der subjektiven Überzeugung von dem Bedürfnis und der Wirksamkeit der Offenbarung, verbunden mit der Maxime, das, was die Vernunft als Offenbarung beurteilen zu können einsieht, auch als solche zu gebrauchen.“

<sup>101</sup> De persuasione, 30–80; Offenbarungsglaube, 28–87: „Von dem Bedürfnisse des Offenbarungsglaubens.“

<sup>102</sup> De persuasione, 30–32; Offenbarungsglaube, 28–30.

<sup>103</sup> De persuasione, 33–43; Offenbarungsglaube, 32–43.

Es entspringt gemäß dem zweiten Kapitel der Selbsttätigkeit, kann also keine äußere Triebfeder zur Befolgung des moralischen Gesetzes sein, sondern muß eine Verstärkung der moralischen Triebfeder selbst sein. Diese ist nichts anderes als die Vorstellung des moralischen Gesetzes als Willen Gottes, wobei die Idee Gottes als Synthesis der Gesetze der Natur und der Freiheit gedacht wird.

Der Offenbarungsglaube, der die Pflicht nicht nur als Wille Gottes, sondern als ausdrücklich erklärten Willen Gottes vorstellt, wird zum Bedürfnis, wo der Religionsglaube zur Verstärkung moralischer Gesinnung nicht ausreicht. Damit ist gesagt, daß der Offenbarungsglaube prinzipiell entbehrlich werden kann.<sup>104</sup>

Verliert der Offenbarungsglaube nicht seine Glaubwürdigkeit, wenn er prinzipiell überflüssig werden kann und auch, da das Erreichen des Ideals moralischer Selbständigkeit Pflicht ist, überflüssig werden soll? Diese Frage steht im vierten Kapitel: „*Quae opus sint, ad persuasionem pro revelatione vere stabiliendam*“<sup>105</sup> zur Diskussion. Die Überflüssigkeit ist durch ihren Bezugspunkt, die moralische Selbständigkeit gegeben. Wenn der Offenbarungsglaube in dieser Beziehung überflüssig wird, so nicht überhaupt und als solcher. Würde er, als Erziehungsmittel auf der unteren Stufe der Erziehung gebraucht, überhaupt überflüssig, so eignete ihm keine Wahrheit und er wäre damit ein Wahn und kein Mittel einer Erziehung. Dies gilt sowohl für eine Erziehung des Menschengeschlechts wie für die Erziehung einzelner Menschen.

Nachdem Niethammer die theoretische Behauptung einer unmittelbaren Offenbarung abgewiesen hat, läßt sich für ihn der Gang menschlicher Entwicklung, sowohl der Gattung wie des Individuums, theoretisch als Naturvorgang ansehen, zugleich aber aus einem anderen Gesichtspunkt, dem teleologischen, beurteilen. Diese Beurteilung stellt die einzelnen Begebenheiten in einen Weltplan und betrachtet den Entwicklungsgang als unter der Leitung der Vorsehung stehend. Damit ist der Offenbarungsglaube keine Vorstellungsart sondern eine Beurteilungsart. Diese erläutert Kapitel V „*De stabiliendae persuasionis pro revelatione modo cum rationis praeceptis consentaneo*“.<sup>106</sup> Die Beurteilung eines Faktums aus dem Gesichtspunkt der Vorsehung konstituiert keinen Gegenstand, der durch unmittelbares Eingreifen Gottes entstanden wäre, sondern beurteilt, ob die Vernunft zureichend Grund habe, dieses Faktum als von der Vorsehung geleitet anzusehen. Der Vorsehungsglaube hat seinen Ursprung in der Vernunft. Indem diese alles, was ist und geschieht, auf die Idee Gottes bezieht, sieht sie alles als unter der Leitung Gottes stehend an. Durch den Gedanken der Vorsehung also urteilt die Vernunft selbst, und gerade deshalb ist der Vorsehungsglaube ein vorzügliches Erziehungsmittel. Der allgemeine Vorsehungsglaube kann auf eine gegebene Religion angewandt werden und Niethammer läßt keinen Zweifel daran, daß er gerade die christliche Religion als geleitet von der Vorsehung beurteilt.

<sup>104</sup> De persuasione, 44–55; Offenbarungsglaube, 43–58.

<sup>105</sup> De persuasione, 81–94; Offenbarungsglaube, 87–103: „Von den Erfordernissen einer richtigen Begründung des Offenbarungsglaubens.“

<sup>106</sup> De persuasione, 95–110; Offenbarungsglaube, 103–120: „Von der vernunftmäßigen Begründung des Offenbarungsglaubens.“

Indem Niethammer eine transzendente Reflexion durchführt, erhalten die Begriffe einen völlig anderen Status, als sie ihn bei Storr haben. Niethammer argumentiert auf einer anderen Ebene als die Tübinger Schule. Diese argumentiert mit Begriffen, die Gegenstände konstituieren sollen, während Niethammer dieselben Begriffe als Begriffe zur Beurteilung von konstituierten Gegenständen versteht.

### VIII.

Auf Niethammers Angriffe schweigen die Tübinger nicht. In den „Tübinger gelehrten Anzeigen“ erscheint im April 1798 eine anonyme Rezension der Niethammerschen Schrift.<sup>107</sup> Entsprechend dem Versuch Storrs, Kants Philosophie für seine Theologie zu vereinnahmen, versucht der Rezensent, Niethammers Religionsphilosophie von der kritischen Philosophie Kants abzusondern: „es läßt sich“, schreibt er, „wenn man sich mehrerer ähnlicher Erklärungen anderer kritischer Philosophen aus den neuesten Zeiten erinnert, wohl schwerlich leugnen, daß die neueste kritische Philosophie eine immer sichtbarere Tendenz zu einem *skeptischen Atheismus* zeigt, insofern man unter dieser Benennung von jeher, und zwar mit allem Recht, dasjenige System verstanden hat, welches alle Möglichkeit, die *Wirklichkeit des Daseins Gottes außer der Idee* durch gültige theoretische oder praktische Gründe zu behaupten, leugnet“.<sup>108</sup> Die Taktik des Rezensenten, Niethammer von Kant zu trennen, ist um so übler, als sich die Tübinger Theologie durch ihre Kantrezeption als modern und auf der wissenschaftlichen Höhe der Zeit aufspielen kann, während sie Niethammer und der neuesten kritischen Philosophie, worunter gewiß auch Schelling zu subsumieren ist, Atheismus vorzuwerfen vermag. Die Schärfe dieses Vorwurfs wird erst ganz deutlich, wenn man berücksichtigt, daß Niethammer „vaterländische Pläne“<sup>109</sup> hatte und Schellings Vater sich um eine Professur für seinen Sohn in Tübingen bemühte. Atheisten aber kommen für Tübinger Lehrstühle nicht in Frage.

Niethammer kam nicht mehr dazu, auf den Atheismusvorwurf, der nicht ohne Folgen bleiben sollte, zu antworten. Bald brach der Atheismusstreit aus, der Niethammers Kräfte gefangen nahm. Im Verlauf dieses Streites verließ, wie allgemein bekannt, Fichte die Universität Jena. Aber nicht nur Fichtes Jenaer Tätigkeit wurde durch den Atheismusstreit beendet, auch Niethammers Tage in Jena waren gezählt. Seine so erfolgreich begonnene theologische Laufbahn nahm ihr Ende. Seit der Übersiedlung nach Bayern im Jahre 1804 traten mehr und mehr schulpolitische und pädagogische Aufgaben sowie die Organisation der bayerischen protestantischen Gesamtgemeinde in den Mittelpunkt seiner Tätigkeit.

<sup>107</sup> Tübingen, Stück 27 (2. April 1798) 209–216; Stück 28 (5. April) 217–224; Stück 30 (12. April) 233–240.

<sup>108</sup> Ebd. 218.

<sup>109</sup> Vgl. Dammköhler, 49.