



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Bibel im Brennpunkt der Aufklärung – Herder und die Bibelkritik“

Eine Analyse zur rationalen Bibelkritik Johann Gottfried Herders mit besonderer
Betrachtung des fiktionalen und realen Charakters
der Heiligen Schrift im Zeitalter der Aufklärung

Verfasser

Ares Kaftalli

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Deutsche Philologie

Betreuer:

Univ. Prof. Dr. Michael Rohrwasser

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Hermeneutik.....	4
3. Begriffsdefinitionen.....	13
3.1. Aufklärung.....	13
3.2. Die Bibel als Heilige Schrift	19
3.3. Fiktion.....	21
3.4. Wahrheit	24
4. Johann Gottfried Herder - Ein Theologe zwischen Rationalität und Empfindung	29
4.1. Pietistische Jugendzeit und erste Berührungen mit der Aufklärung....	29
4.2. Studium und Aufklärung.....	32
4.3. Sinnkrise und neue Perspektiven.....	35
4.4. Die Literatur im Leben Herders.....	37
5. Methoden der Bibelkritik Herders im Lichte der Rationalität und Empfindungen.....	40
5.1. Begründung der Bibel durch die Naturwissenschaften und Philosophie.....	40
5.2. Der Geist der Philologie und der Poesie	43
5.3. Die Bibel im Spannungsfeld zwischen menschlicher Schöpfung und göttlicher Inspiration	47
5.4. Die Bibel in ihrem nützlichen und moralischen Unterweisungscharakter	54
5.4.1. Moralvermittlung am Beispiel Hiobs	55
5.5. Die Bibel im historisch-kulturellen Blickwinkel Herders.....	62
5.6. Die Bibel als Ausdruck von Sprechakt und Performanz.....	73
5.7. Die Bibel zwischen Sprachen göttlichen Ursprungs und profaner Sprachwissenschaft Herders.....	85
6. Schlussfolgerung.....	91
7. Literaturverzeichnis	95
7.1. Primärliteratur	95
7.2. Sekundärliteratur	96
8. Abstract	103
Curriculum Vitae.....	104

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Bibelkritik im Zeitalter der Aufklärung. Durch die Vielzahl an Literatur ist es erforderlich, den Betrachtungsrahmen auf die Bibelanalyse des Theologen, Philosophen sowie Philologen Johann Gottfried Herder (1744-1803) zu beschränken. Für die Analyse der Bibel ist die Rezeption der modernen Wissenschaften, allen voran die Natur- und Geisteswissenschaften, von Bedeutung. Herder kam früh mit der Aufklärung in Berührung und war in Folge einer der einflussreichsten Schriftsteller und Denker im deutschen Sprachraum zu seiner Zeit. In seinen Schriften zeigt sich eine Ambivalenz zwischen aufgeklärtem und pietistischem Denken. Herder hatte sich – bedingt durch seine pietistische Erziehung – bereits von Kindheit an ausgezeichnete Kenntnisse der Bibel angeeignet. Für die Untersuchungen wesentlich sind die folgenden Fragestellungen, untergliedert in Haupt- und Nebenfragen. Zentral für diese Arbeit und damit die Hauptfrage: „Welche Methoden wandte Johann Gottfried Herder an, um den Fiktionalitäts- oder Wahrheitscharakter der Bibel zu prüfen?“ Unter Berücksichtigung dieser Hauptfrage sollen die nachstehenden Nebenfragen genauer erläutert werden:

- Wie wirkte sich das Spannungsfeld Pietismus versus Aufklärung auf das Wirken Herders aus?
- Welche Ausprägung hat die philologische und historische Betrachtung des Buches Hiob bei Herder?
- Greift Herder auf Elemente der Aufklärung wie Rationalismus und Empirismus zurück?
- Wie stark ist bei Herder die empfindsame/allegorische Interpretation der Bibel ausgeprägt?

Als interpretative Methode für meine Forschungen dient mir die Hermeneutik, konzipiert von Friedrich Schleiermacher und Wilhelm Dilthey. Erweitert wird diese Methode noch um Elemente Hans-Georg Gadamers. Die Hermeneutik ist ein wichtiges textanalytisches Instrument zur Interpretation von Herders Texten und der darin thematisierten Theorien.

Nach der Darstellung des sogenannten hermeneutischen Zirkels werden in den nachfolgenden Kapiteln einige forschungsleitende Begriffe beleuchtet, die sich aus den oben genannten Fragestellungen ergeben. Wortbedeutungen, die zu Missverständnissen zwischen Autor und Rezipienten führen könnten, bedürfen einer genaueren Untersuchung; allen voran ist eine Definition des in der Wissenschaft viel diskutierten Phänomens der „Aufklärung“ erforderlich. Anschließend folgt eine Definition der Heiligen Schrift. In dieser Begriffserklärung werden auch geschichtswissenschaftliche Aspekte, welche die Entstehung und Kanonisierung der Bibel betreffen, berücksichtigt. Des Weiteren werden die Begriffe „Fiktion“ und „Wahrheit“, auf die sich Herder in seinen Texten häufig bezieht, analysiert. Außerdem wird auf die Frage nach dem Echtheitscharakter der Bibel im Zeitalter der Aufklärung eingegangen.

In Kapitel 4 wird auf Herders Leben Bezug genommen, das sich in vier Schaffensperioden gliedern lässt. Dabei werden wichtige philologische und theologische Aspekte in Herders Werken diskutiert, wobei der Fokus insbesondere auf seine Analyse der Bibel gelegt wird. Herder war geprägt durch eine pietistische Erziehung sowie durch die Lehren der Aufklärung, speziell jenen des Philosophen Immanuel Kants (1724-1804), der an der Universität Königsberg lehrte. In diesem Zusammenhang ist auch Herders Mitgliedschaft in der damaligen aufgeklärten Gesellschaft Preußens von Bedeutung. Eine zentrale Zäsur im Leben Herders stellt die Sinnkrise 1769 dar, welche in Kapitel 4.3. beschrieben wird. Herder unternahm daraufhin eine Bildungsreise, die ihn unter anderem ins aufgeklärte Frankreich führte. Die Begegnungen, die Herder auf dieser Reise hatte, haben sein Leben nachhaltig verändert. In weiterer Folge werden Herders Literaturverständnis und seine Innovationen im Bereich der Literaturwissenschaft (beispielsweise die „Ästhetisierung der Bibel“) thematisiert.

Der Hauptteil dieser vorliegenden Arbeit befasst sich mit Herders kritischer Auslegung der Bibel (Kapitel 5), wobei die Rezeption der Naturwissenschaften und die in der Aufklärung neu aufkommende Philologie bei der Analyse der Bibel zu berücksichtigen sind. Demzufolge wird die Betrachtung der Lite-

ratur und der Poesie im Alten Testament aus philologischer Perspektive erforscht. Anschließend wird der Frage Herders nach dem Ursprung der Bibel nachgegangen: Ist sie ein Machwerk des Menschen oder Gottes? Diese Frage erscheint deshalb als besonders wichtig, da in ihr der Charakter der Fiktionalität bzw. der Authentizität der Bibel gestellt wird. Nach dieser Analyse folgt ein für die Philosophen der Aufklärung zentrales Thema, welches eng mit der Pädagogik verknüpft ist. Da in der Aufklärung großer Wert auf die Erziehung gelegt wurde, wird auch auf die Frage nach dem Nützlichkeitscharakter bzw. dem moralischen Unterweisungscharakter der Bibel eingegangen. Hierbei richtet sich der Fokus auf Hiob und dessen moralische Lehren in Bezug auf die Frömmigkeit des Volkes. Nach dieser Analyse wendet sich der Fokus auf die historisch-kulturellen Studien Herders im Hinblick auf die Bibel. Hier wird dargestellt, welche historischen Vergleiche mit den Geschichten der Bibel gezogen werden können und welche Überschneidungspunkte es mit der Literatur anderer Völker des Morgenlandes gibt. Anschließend werden die philologischen Theorien der Performanz und Performativität behandelt. Den Performanzcharakter stellte auch Herder in seiner Bibelanalyse dar. Hier wird dem Sprechakt eine zentrale Rolle in der Betrachtung zugewiesen. Im abschließenden Unterkapitel (5.7.) wird Herders Analyse der Rezeption der Sprachwissenschaft erörtert. Darin wird der Frage nachgegangen, ob die biblischen Sprachen während der Aufklärung als von Gott gegeben verstanden werden oder ob sich diese vielmehr in einem evolutionären Prozess entwickelt haben. Im Schlusskapitel (Kapitel 6) werden die Forschungsergebnisse zusammengefasst und eine Antwort auf die Forschungsfragen formuliert.

2. Hermeneutik

Die für diese Arbeit leitende Methode ist die Hermeneutik. Die Wortwurzel stammt aus dem Altgriechischen „hermeneuein“, das „übersetzen, kundgeben“ bedeutet.¹ Es handelt sich um eine Methode der „Auslegung, Deutung und Interpretation“². Ich greife hier speziell auf die Hermeneutik im Anschluss an Schleiermacher und Dilthey³ zurück. Der Rekurs auf Schleiermacher ergibt sich daraus, dass sich meine Arbeit mit der Bibelanalyse der Aufklärung bei Herder auseinandersetzt. Die Aufklärung hat starken Einfluss auf Schleiermachers Denken in Bezug auf die Hermeneutik, indem sie „die Bedeutung vernunftgeleiteter Prozesse bei der Produktion und Rezeption sprachlicher Äußerungen“⁴ betont. Schleiermacher leistete hier wertvolle Impulse, indem er die mittelalterliche Bibelauslegung erweiterte. Dabei ging er als Theologe von der mittelalterlichen Bibelkritik des vierfachen Schriftsinns⁵ aus, der schon bei Luther umgedeutet wurde. Jedoch wird die Hermeneutik nicht erst seit Luther im Kampf gegen nicht biblische Dogmen verwendet, sondern sie diente bereits im Mittelalter als Mittel im „Kampf gegen kirchlichen Dogmatismus“⁶. So konnte man mit der Bibelhermeneutik des Mittelalters auch selbst die Schrift interpretieren und war nicht auf die reine Lehrmeinung der Kirche angewiesen. Eine wichtige Funktion hatte dabei die „Al-

¹ Bühler, Axel: Hermeneutik. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band, 1 A-N, Hamburg: Meiner 1999, S. 547.

² Fellmann, Ferdinand: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991 (Rowohlts Enzyklopädie 508), S. 12.

³ Bei Dilthey liegt „die logisch-rationalistische Tradition der frühen Neuzeit“ (Bühler (1999), S. 549).

⁴ Bühler (1999), S. 548.

⁵ Hier finden wir einerseits die „*Allegorese*“ (Köpf, Ulrich: Die Hermeneutik Martin Luthers. In: Schröder, Jan (Hg.): Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie. Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium in Tübingen, 29. September bis 1. Oktober 1999. Stuttgart: Steiner 2001, S. 17), welche die Glaubensinhalte vorschreibt. Zweitens wird anhand des „*sensus litteralis*“ (ebd.) die Bibel im wörtlichen Sinne interpretiert. Der „*anagogische[.] Sinn*“ (Köpf (2001), S. 18.) wiederum zeigt dem Gläubigen, wohin der Glauben in den letzten Tagen führt. Abschließend legt der „*sensus tropologicus oder moralis*“ (ebd.) dar, durch welche sittlichen Grundpfeiler das Leben des Menschen ausgestaltet werden soll. Diesen vierfachen Sinn der Interpretation finden wir bei der Auslegung jeder Bibelstelle. Siehe auch: Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3, G-H. Basel/ Stuttgart: Schwabe 1974, S. 1062.

⁶ Ulfig, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe. Begriff Hermeneutik. Eltville am Rhein: Bechtermünz 1993^b, S. 177.

legorese“⁷. Darin finden wir die Sichtbarmachung des „verborgenen Sinn[es]“⁸. Dieser soll soweit sichtbar gemacht werden, dass auch die „alldurchdringende[.] Intention des Autors“⁹ erkennbar wird. Schleiermacher, der sich auf die lutherische Tradition der Bibelauslegung beruft, deutet die Bibelhermeneutik mit dem Grundsatz „sola scriptura“ nochmals etwas breiter als Luther. Aus dieser Bibelauslegung übernimmt er für die allgemeine Hermeneutik die Dialektik. So sieht er das Schriftwort immer in der „Individualität erst [als] Product ihres Verhältnisses zu Christo“¹⁰. Schleiermacher legt mit der Bestimmung dieses Verhältnisses den Gang vom Allgemeinen zum Besonderen fest und begründet damit eine „universale Lehre des Verstehens“¹¹. Mit Gadamer erhält die Hermeneutik zugleich einen perspektivischen Sinn. Für ihn stellt jede Interpretation eines Werks einen „Dialog zwischen Vergangenheit und Gegenwart“¹² dar. Christus wird von ihm als das Ganze erkannt und alle anderen Teile beziehen sich auf ihn, sowie er sich auch auf sie bezieht. Mit diesem bildhaften Vergleich wird auch der Sinn eines Textes klar. Dieser spezielle Gang ermöglicht ein Verstehen eines Textes und verdeutlicht den „Sinnzusammenhang“¹³. Durch den Begriff des Verstehens wird auch die Relevanz des zweiten für diese Arbeit wichtigen Hermeneutikers deutlich, nämlich Diltheys. Dieser betont ebenso wie Gadamer das Prinzip des Verstehens.¹⁴ Durch den Gebrauch des Verstandes sollen „Sachen“¹⁵ erschlossen werden, denn oftmals liegt der Sinn „verborgen“¹⁶. Geht man nun weiter ins Detail, wird deutlich, dass hinter jeder „Sache“ ein „immanenter Sinngehalt[.]“¹⁷ verborgen ist. Diesen gilt es durch die Hermeneu-

⁷ Bühler (1999), S. 548.

⁸ Bühler (1999), S. 548.

⁹ Eagleton, Terry: Einführung in die Literaturtheorie. Vierte erweiterte und aktualisierte Auflage. Aus dem Englischen von Elfi Bettinger und Elke Hentschel. Band 246. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 1997, S. 40.

¹⁰ Schleiermacher, Friedrich D. E.: Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1959^b (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse), S. 102.

¹¹ Gadamer (1974), S. 1064.

¹² Eagleton (1997), S. 37.

¹³ Gadamer (1974), S. 1061.

¹⁴ Es ist festzustellen, dass die „[.] Hermeneutik, die Lehre vom Verstehen [ist ...].“ (Fellmann (1991), S. 9.)

¹⁵ Fellmann (1991), S. 9.

¹⁶ Bohnsack, Ralf: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. Einführung in qualitative Methoden. Opladen: Budrich 2008, S. 72.

¹⁷ Bohnsack (2008), S. 134.

tik offenzulegen. Dieser Sinn, der sich aus der Interpretation ergibt, kann jedoch differieren. Um einen Erkenntnisgewinn zu erzielen, ist eine „Rekonstruktion von pragmatischen Universalien“¹⁸ notwendig. Es sollen nicht nur Besonderheiten, sondern auch eine allgemeine Tendenz aufgezeigt werden. Durch diesen Vorgang wird auch die Funktion der Hermeneutik deutlich. In der Hermeneutik erkennt man eine „Kunstlehre“¹⁹, die eine „Verstehensanalyse“²⁰ sein will. Sie ist deswegen eine Kunst/„techne“²¹, da sie durch reines Buchwissen nur mit Mühe anwendbar ist. Die Hermeneutik muss praktiziert werden, denn erst im Arbeitsprozess lernt man die nötigen Arbeitsschritte. Somit ergibt sich für uns eine „Handlung des Verstehens“²², die immer als Prozess²³ gedacht werden muss. Dieser hermeneutische Verstehensprozess kann sich auf unterschiedliche Aspekte des menschlichen Handelns richten. Es geht hierbei um das Verstehen von Texten, Bildern, Tonaufnahmen, aber auch Ansprachen. Die „Welt als Objekt“²⁴ soll nun endlich ganz durchdrungen werden. Hierbei wird der Blick nicht nur auf Texte und Bilder, sondern auch auf das gesprochene Wort gerichtet. Die Ansprachen oder auch Predigten sind deshalb so wichtig für die Hermeneutik, da hier „etwas fremdes [sic!]“²⁵ auf uns stößt, das unmittelbar auf den Rezipienten wirkt. Für den Philologen tritt dieses fremde Etwas, mit dem er sich auseinandersetzt und welches er hermeneutisch interpretiert, in seiner Einmaligkeit auf.²⁶ Diese Einmaligkeit trifft auf uns, wie die Einzigartigkeit eines Kunstwerkes. So stellen wir nun an diesem Punkt in Bezug auf Schleiermacher fest, dass die Her-

¹⁸ Bohnsack (2008), S. 70.

¹⁹ Koller, Hans-Christoph: Hermeneutik. In: Bohnsack, Ralf/Marotzki, Winfried/Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Opladen u.a.: Budrich 2006, S. 83.

²⁰ Koselleck, Reinhart: Historik und Hermeneutik. In: Koselleck, Reinhart/Gadamer, Hans-Georg (Hg.): Historik, Sprache und Hermeneutik. Eine Rede und eine Antwort. Mit einem Nachwort herausgegeben von Hans-Peter Schütt. Heidelberg: Manutius-Verlag 1987, S. 32.

²¹ Ulfing (1993^b), S. 176.

²² Reichertz, Jo: Hermeneutische Wissenssoziologie. In: Bohnsack, Ralf/Marotzki, Winfried/Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Opladen u.a.: Budrich 2006, S. 86.

²³ Wir sprechen hier von einem „hermeneutischen Verstehensprozess“ (Bohnsack (2008), S. 70).

²⁴ Eagleton (1997), S. 23.

²⁵ Schleiermacher (1959^b), S. 128.

²⁶ „Auch der Philologe wird geneigt sein, dem von ihm editierten und kommentierten Text ein Eigengewicht zukommen zu lassen, das um so größer wird, wenn die sprachliche Gestalt die Unverwechselbarkeit und Unüberholbarkeit einer Dichtung gewonnen hat.“ (Koselleck (1987), S. 33.)

meneutik das „Auslegen [als] Kunst“²⁷ ist. Die Kunst der Auslegung wird von einem dem Menschen eigenen Sinn getrieben, daher gestalten wir die Hermeneutik nach „philologisch-ästhetische[n] Antrieben“²⁸. Man will mit Hilfe der Hermeneutik die Sprache verstehen, da Sprachdokumente immer einer Interpretation bedürfen, besonders wenn ihre Entstehung schon Jahrhunderte zurückliegt. Gadamer leitet daraus ab: „Alle Welterkenntnis des Menschen ist sprachlich vermittelt. Eine erste Weltorientierung vollendet sich im Sprechenlernen.“²⁹ Demnach agiert der Mensch immer mit seiner Umwelt, die jedoch auslegungsbedürftig ist. Hermeneutik ist somit eine Tätigkeit „menschlicher Weltauslegung“³⁰.

Im Hinblick auf die Sinninterpretation wird auch die Philologie als „Freude am Sinn“³¹ verstanden. Es geht darum, einen den Dingen immanenten Sinn herauszuarbeiten. Daraus ergibt sich für alle die „Gemeinschaftlichkeit des Denkens“³², aus dem ein die Zeiten überschreitender Sinn erschlossen werden kann. Das Vergangene soll mithilfe der Interpretation in die Gegenwart transportiert werden, indem das „frühere[.] Denken“³³ für die heutige Zeit gedeutet wird. Durch diesen Vorgang wirkt ein Text auf uns performativ. Er tritt in einer gewissen Gestalt auf und vermittelt uns auf diese Weise unterschiedliche Zugänge zum Forschungsgegenstand. Verstehen ist demzufolge eine „performative Einstellung“³⁴, die sich daraus ergibt, dass ein Text auf uns wirkt und einerseits verschiedene Sinneseindrücke vermittelt sowie andererseits unterschiedliche Wissensmomente hervorruft. Bevor diese Wissensmomente auf uns stoßen können, müssen wir uns jedoch erst selbst Wissen aneignen. Für die Erschließung der Hermeneutik bedarf es daher eines speziellen „Vor-Wissen[s]“³⁵. Mit dem Einsatz dieses Vorwissens und dem Einsatz der Hermeneutik stoßen wir auf zwei Interpretationsformen. Schlei-

²⁷ Schleiermacher (1959^b), S. 82.

²⁸ Gadamer, Hans-Georg: Historik und Sprache – eine Antwort. In: Koselleck, Reinhart/Gadamer, Hans-Georg (Hg.): Historik, Sprache und Hermeneutik. Eine Rede und eine Antwort. Mit einem Nachwort herausgegeben von Hans-Peter Schütt. Heidelberg: Manutius-Verlag 2000, S. 40.

²⁹ Gadamer (1974), S. 1071.

³⁰ Gadamer (1974), S. 1071.

³¹ Gadamer (2000), S. 42.

³² Schleiermacher (1959^b), S. 80.

³³ Schleiermacher (1959^b), S. 81.

³⁴ Bohnsack (2008), S. 130.

³⁵ Reichertz (2006), S. 87.

ermacher unterscheidet zwischen „grammatischer [...] [und] psychologischer“³⁶ Interpretation. Bei letzterer werden die Gedanken des Autors erschlossen, indem die Biografie des Autors und auch die zeitlichen Geschehnisse, die ihn beeinflussten, herangezogen werden. Dies dient dazu, die „Intention des Autors“³⁷ festzustellen, denn es ist die Aufgabe des Interpreten, sich in das „Seelenleben“³⁸ eines Menschen hineinzudenken und im Zuge dessen die Bedeutungen, die der Autor einem Werk oder einzelnen Worten zuordnet, zu eruieren.³⁹ Hieraus sollen dann unter Einbeziehung des „Gebiet[s] des Verfassers“⁴⁰ und des historischen Kontexts⁴¹ die „Verhaltensweisen, Motive und Handlungen“⁴² ermittelt werden.

Zur Auslegung des Textes im grammatikalischen Sinn dient mir die „Sprachkunde“⁴³. An diesem Punkt gehen die Hermeneutik und die Geschichtswissenschaft Hand in Hand; ein Beispiel dafür ist das Wissen über frühere Sprachstufen. Die Hermeneutik, die sich gleichzeitig stark auf die Geschichtswissenschaft bezieht, ist sehr auf die „Sprachlichkeit“⁴⁴ angewiesen. Durch den Rekurs auf die Sprachlichkeit soll in der Hermeneutik der wahre Sinn freigelegt werden. In der grammatischen Interpretation wird die Wortbedeutung ausgelegt, dazu bedarf es „lexikalische[r] Hülfe“⁴⁵. Für die Sinnauslegung reicht es nicht, lediglich einzelne Worte zu interpretieren, es ist außerdem wichtig, einen Text in „Haupt- und Nebengedanken“⁴⁶ zu gliedern. Da es in einem Werk unzählige Zusammenhänge gibt, findet man in den Texten einen „äußere[n] und [...] innere[n] Kontext einer Handlung“⁴⁷. Diese Kontexte müssen durch den Interpreten erschlossen werden. Der äußere Kontext besteht aus einer Umwelt und deren Zeit, in welcher ein Autor lebt.

³⁶ Schleiermacher (1959^b), S. 81.

³⁷ Eagleton (1997), S. 40.

³⁸ Koller (2006), S. 84.

³⁹ Im Zentrum steht „die Wiederherstellung des ungeschmälerten Bedeutungsgehaltes“ (Bohnsack (2008), S. 71).

⁴⁰ Schleiermacher (1959^b), S. 91.

⁴¹ „Alles Verstehen ohne einen zeitlichen Index bleibt stumm.“ (Koselleck (1987), S. 8.)

⁴² Fellmann (1991), S. 13.

⁴³ Schleiermacher (1959^b), S. 91.

⁴⁴ Koselleck (1987), S. 30.

⁴⁵ Schleiermacher (1959^b), S. 88.

⁴⁶ Schleiermacher (1959^b), S. 106.

⁴⁷ Wohlrab-Sahr, Monika: Objektive Hermeneutik. In: Bohnsack, Ralf/Marotzki, Winfried/Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Opladen u.a.: Budrich 2006, S. 126.

Der innere Kontext hingegen ergibt sich durch die Intentionen und die Werkzusammenhänge, die ein Autor bewusst setzt. Hier tritt das Problem der „grundsätzlichen Unzugänglichkeit der Autorenabsicht“⁴⁸ auf, da es nicht möglich ist, das Leben oder die Zeit des Autors exakt nachzuempfinden.

Aus dieser Position heraus erkennen wir, dass es in der Hermeneutik immer um die Erschließung von „Handlungs- und Interaktionszusammenhänge[n]“⁴⁹ geht, auch wenn diese Zusammenhänge manchmal nur vage nachgezeichnet werden können. Dabei muss der Hermeneut beachten, dass er nicht in einen Eklektizismus abdriftet, sondern die „Einheit des Werkes“⁵⁰ im Auge behält. Die einzelnen Gedanken sollen sich zu einem Ganzen zusammenfügen, dem das Konzept des „vollkommene[n] Verstehen[s]“⁵¹ zugrunde liegt. Bei diesem vollkommenen Verstehen entdecken wir jedoch – wie oben bereits beschrieben –, dass es „Grenzen“⁵² gibt. Dennoch sollen die „Absichten des Sprechers“⁵³ offenkundig werden. Dieser Anspruch des vollkommenen Verstehens geht so weit, dass im 18. Jahrhundert sogar die Forderung aufkam, dass der Interpret einen Text besser verstehen sollte als der Autor selbst.⁵⁴ Hier muss jedoch auch kritisch differenziert werden, ob ein Sinn „latent[.] bzw. objektiv[.]“⁵⁵ vorhanden ist. Der latente Sinn ergibt sich aus der Interpretation durch den Hermeneuten. Er wurde vom ursprünglichen Verfasser nicht beabsichtigt, ermöglicht es jedoch das Unterbewusstsein des Verfassers zu deuten. Mit der Betrachtung des latenten und des objektiven Sinnes, welcher vom Verfasser auch beabsichtigt wurde, muss der Ausleger einen Text „Sinneinheit für Sinneinheit“⁵⁶ auseinanderlösen. Dabei soll auch immer der „Handlungskontext“⁵⁷ mit einbezogen werden. Die Sinneinheiten treffen auf uns durch die Sequenzierung des Textes, dennoch darf nicht darauf vergessen werden, den Text in seiner Gesamtheit zu betrachten. Die „To-

⁴⁸ Bühler (1999), S. 549.

⁴⁹ Bohnsack (2008), S. 72.

⁵⁰ Schleiermacher (1959^b), S. 107.

⁵¹ Schleiermacher (1959^b), S. 108.

⁵² Kleemann, Frank/Krähnke, Uwe/Matuschek, Ingo: Interpretative Sozialforschung. Eine praxisorientierte Einführung. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften 2009, S. 15.

⁵³ Wohlrab-Sahr (2006), S. 123.

⁵⁴ „Bereits aus dem 18. Jh. stammt die Forderung, der Ausleger habe den Autor besser zu verstehen als dieser sich selbst verstanden habe.“ (Bühler (1999), S. 547.)

⁵⁵ Wohlrab-Sahr (2006), S. 123.

⁵⁶ Wohlrab-Sahr (2006), S. 124.

⁵⁷ Bohnsack (2008), S. 77.

talität“⁵⁸/„Sinnstruktur“⁵⁹ eines Textes steht immer im Vordergrund. Daher muss bei der Analyse der Textteile immer das Textganze im Auge behalten werden.⁶⁰ Mit diesem Blick auf die Totalität soll „die Entdeckung von Neuem“⁶¹ gelingen. Daraus entwickelt sich das vollkommene Verstehen, das sich aus der Interaktion zwischen dem Hermeneuten und den „Interaktionsprodukten“⁶² ergibt. Um diese Interaktion sinnvoll wirken zu lassen, bedarf es für „das Auslegen“⁶³ einerseits des Sprachtalents und andererseits auch der Menschenkenntnis.⁶⁴ Dies benötigen wir, da wir nur ein „Schattenbild“⁶⁵ der Welt bzw. „eine Welt von Zeichen“⁶⁶ sehen und diese erklärungsbedürftig ist. Der Mensch hat einen innewohnenden Drang nach Weiterbildung seiner „Welterkenntnis“⁶⁷, und daher ist eine Erhellung der Schattenbilder nötig. In diesem Verstehen der Welt soll der „Mißverstand [...] vermieden werden“⁶⁸. Dieser Missverstand wird dadurch ausgeschaltet, indem man nicht einfach zufällig vorgeht. Möglich wird dies erst durch die Regelgeleitetheit, mit der sich in Folge eine stringente „methodologische Argumentation“⁶⁹ ergeben soll. Diese muss immer im „hermeneutische[n] Zirkel“⁷⁰ bleiben. Damit ergibt sich eine „Welt- und Selbsterfahrung“⁷¹, welche durch die Typenbildung ergänzt wird, die mit Hilfe der Interpretation im hermeneutischen Zirkel entsteht. Diese Typen oder auch Kategorien helfen dabei, die Gedanken, welche man interpretiert hat, zu strukturieren. Es ist eine „Genese der Orientierungen“⁷². Durch die Typen-/Kategorienbildung werden die Gedanken eines Autors klarer strukturiert und auch nachvollziehbarer. Weiters soll dank der Typenbildung eine „Abgrenzung“⁷³ der Fälle/Kategorien voneinander erfolgen. Die Suche nach dem Sinn eines Werkes oder der Wortbedeutung muss

⁵⁸ Wohlrab-Sahr (2006), S. 125.

⁵⁹ Bohnsack (2008), S. 72.

⁶⁰ Vgl. Bühler (1999), S. 550.

⁶¹ Kleemann u.a. (2009), S. 14.

⁶² Reichertz (2006), S. 85.

⁶³ Bühler (1999), S. 547.

⁶⁴ Vgl. Schleiermacher (1959^b), S. 82.

⁶⁵ Schleiermacher (1959^b), S. 84.

⁶⁶ Bühler (1999), S. 547.

⁶⁷ Gadamer (1974), S. 1072.

⁶⁸ Schleiermacher (1959^b), S. 86.

⁶⁹ Bohnsack (2008), S. 77.

⁷⁰ Eagleton (1997), S. 43. Siehe auch Koller (2006), S. 84.

⁷¹ Ulfing (1993^b), S. 178.

⁷² Bohnsack (2008), S. 141.

⁷³ Bohnsack (2008), S. 143.

gewollt sein.⁷⁴ Jedoch kann diese Sinnsuche im hermeneutischen Zirkel nie enden, da er eine Kreisbewegung innehat. Das Verstehen zeichnet sich also durch seine „Zirkularität“⁷⁵ aus und ist somit als „unendliche Aufgabe“⁷⁶ zu betrachten. Es können auch immer wieder neue Kategorien gebildet werden. Innerhalb des Zirkels sehen wir eine Bewegung vom Allgemeinen zum Besonderen und umgekehrt. Dabei erfordert die Methode der Hermeneutik immer wieder diese Zirkelbewegung zwischen Wortbedeutung und Text. Hieraus sollen dann „Beobachtungen zweckmäßig zusammen[ge]stellt“⁷⁷ werden. Wir erfassen also die „Dignität“⁷⁸ eines Textes. Dieses Erfassen ist rational geleitet.⁷⁹ In diesem Zusammenhang sollen zwischen Allgemeinem und Besonderem immer die Bedeutung und der Sinn erschlossen werden.⁸⁰ Der Sinn ist ein dreifacher: der „subjektiv intendierte Sinn“⁸¹, das „universale gesellschaftliche Sinnmuster [...] [und] das gruppen- und milieuspezifische Deutungsmuster“.⁸² Mithilfe des subjektiven Sinnes erkennen wir jene Auto-
renintention, die bereits oben erwähnt wurde. Der universelle Sinn beschäftigt sich hingegen mit den „Common-Sense-Wissensbestände[n]“⁸³ und der gruppenspezifische Sinn gibt die Denkmuster einer Gruppe wieder, in der sich ein Autor einordnet. Durch die Beschäftigung mit dem Sinn können die „sozialen Konstrukte“⁸⁴ der Welt entschlüsselt werden. Bei dieser Interpretation weist Schleiermacher schon auf den Genius des Interpreten hin. So sieht er in der Philologie und ihrer Hermeneutik die „freieste Genialität“⁸⁵. Martin Heidegger (1889-1976) erweitert diese Genialität noch, indem er den Menschen mit dem „In-der-Welt-Sein[.]“⁸⁶ in Zusammenhang bringt. Somit ist der Mensch auf dauernde Interpretation angewiesen, weil er in der Welt lebt und in einem dauerhaften Wechselverhältnis mit ihr steht. Bei dieser „Logik

⁷⁴ Vgl. Schleiermacher (1959^b), S. 86.

⁷⁵ Ulfing (1993^b), S. 178.

⁷⁶ Koller (2006), S. 84.

⁷⁷ Schleiermacher (1959^b), S. 127.

⁷⁸ Schleiermacher (1959^b), S. 117.

⁷⁹ Es gibt also „Rationalitätsvoraussetzungen für [das] Verstehen und [die] Interpretation“.
(Bühler (1999), S. 550.)

⁸⁰ Vgl. Schleiermacher (1959^b), S. 90. Die Hermeneutik auch als „Bedeutungslehre“ (Fellmann (1991), S. 15) zu erkennen.

⁸¹ Kleemann u.a. (2009), S. 15.

⁸² Kleemann u.a. (2009), S. 15.

⁸³ Kleemann u.a. (2009), S. 16.

⁸⁴ Koller (2006), S. 84.

⁸⁵ Schleiermacher (1959^b), S. 125.

⁸⁶ Koller (2006), S. 84.

des Erlebens“⁸⁷ ergibt sich jedoch die Dualität von Objektivität und Subjektivität. Erst durch dieses „Sich-hinein-Versetzen“/„divinatorische Verstehen“⁸⁸ ist es möglich, den Sinngehalt zu analysieren. Die Logik des Erlebens fokussiert sich sehr stark auf den Sinn; dadurch ist es möglich, dass sich eine „rekonstruierende soziale Realität konstruiert“⁸⁹. Der geschilderte Inhalt soll miterlebt werden, um ihn auch vollständig zu verstehen. Hieraus kann auch eine „Regelmäßigkeit von sozialem Handeln“⁹⁰ abgeleitet werden. Bei der Subjektivität der Interpretation kann auch gemeint sein, dass es um den „subjektiv gemeinten Sinn“⁹¹ eines Textes geht, den der Autor intendiert hat. Es muss sich hier nicht unbedingt um die Intention des Interpreten handeln, den er eigentlich während seiner Interpretationen ausschalten sollte. Tatsächlich geht es um ein „objektive[s] Verstehen“⁹². Wenn wir hier von der Objektivität sprechen, dann meinen wir eine Zuverlässigkeit oder Gültigkeit eines Textes, der durch den Hermeneuten im Interpretationsprozess produziert wurde.⁹³ Da es hierbei um einen diffizilen Verstehensprozess handelt, kann er nur schwer von anderen überprüft bzw. nachvollzogen werden. Wir sehen hier also eine „wissenschaftliche Dignität“⁹⁴, da die Hermeneutik als wissenschaftliche Methode den Anspruch auf Objektivität erhebt.

⁸⁷ Fellmann (1991), S. 22.

⁸⁸ Ulf (1993^b), S. 177.

⁸⁹ Bohnsack (2008), S. 78.

⁹⁰ Bohnsack (2008), S. 80.

⁹¹ Bohnsack (2008), S. 153.

⁹² Wohlrab-Sahr (2006), S. 123.

⁹³ Vgl. Bohnsack (2008), S. 79.

⁹⁴ Koller (2006), S. 83.

3. Begriffsdefinitionen

In diesem Kapitel analysiere ich eingangs den Begriff der Aufklärung, erläutere kurz die Entstehung der Bibel und im Anschluss daran die Begriffe Fiktion und Wahrheit. Diese Begriffsdefinitionen sind wichtig für das weitere Verständnis der Arbeit. Ich nehme in meiner Arbeit deshalb auf diese Begriffe Bezug, da sich auch Herder in seinen Werken mit ihnen beschäftigte.

3.1. Aufklärung

Die Epoche der Aufklärung läutete ein neues technisches und rationales Zeitalter der Menschheit ein. Hier wird von einer „Rationalisierung und Entzauberung der Welt“⁹⁵ im Sinne des Soziologen Max Webers gesprochen. Das Zeitalter der Aufklärung war geprägt vom „Freie[n] Denken“⁹⁶. Der Mensch postulierte, vergleichbar mit der Philosophie der Antike, den Primat der Vernunft. Zu diesem Vernunftsideal trug auch der Rationalismus bei. Dieser erhielt durch die Betrachtungen des Astronoms Nikolaus Kopernikus (1473-1543) weiteren Aufschwung. Durch seine Beobachtungen der Planetenumlaufbahnen erschütterte Kopernikus das Weltbild der Zeit. Obwohl sich die Amtskirche gegen diese neuen Entdeckungen wehrte, versuchte man diese unterschiedlichen Pole miteinander zu verbinden, indem man eine Physikotheologie schuf, die auch Naturtheologie genannt wird. Darin sollte sich die Vollkommenheit Gottes in der Natur zeigen.⁹⁷ Gott stellte für die Natur und den Menschen die „causa finalis“⁹⁸ dar. Man diene ihm mit den rationalen Beobachtungen in der Natur, durch die der Beweis für seine Existenz erbracht werden sollte. Es wurde in Folge ein neues Weltbild basierend auf einem wissenschaftlichen Ethos aufgebaut. Der Mensch als Forscher folgte nur dem Willen Gottes, indem er dessen „Erscheinungen und Gesetzmäßigkeit-

⁹⁵ Wetzel, Dietmar J.: Eine Einführung. In: Wetzel, Dietmar J. (Hg.): Perspektiven der Aufklärung: zwischen Mythos und Realität. Paderborn: Fink 2012, S. 9.

⁹⁶ Martens, Wolfgang: Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1989, S. LXXX.

⁹⁷ Vgl. Alt, Peter-André: Aufklärung. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzlar 2001 (Lehrbuch Germanistik), S. 135.

⁹⁸ Alt (2001), S. 135.

ten“⁹⁹ offenlegte: „Gott, der im Barock stets über der Natur stand, wird in der Aufklärung in die Natur hineingenommen.“¹⁰⁰ Somit sollte die Existenz Gottes in den kleinsten Lebewesen und in der gesamten Natur bewiesen werden. Man hielt sich an die Maxime „maxima in minimis“¹⁰¹, also das Größte in den kleinsten Dingen zu entdecken. Dieser Gedanke war nicht neu. Bereits in den Psalmen wird von der Natur als Botschafter Gottes berichtet: „Der Himmel erzählt die Herrlichkeit Gottes, und das Himmelsgewölbe verkündet seiner Hände Werk.“ (Ps. 19,2)¹⁰²

Zur Zeit der europäischen Aufklärung sollte auch der Glaube durch die Maximen der Vernunft, durch einen „moralische[n] Vernunftsglaube[n]“¹⁰³ beherrscht werden. Daraus entstand die freidenkerische Glaubensströmung des Deismus. Im Deismus wurde Gott zwar als ursprüngliche Ursache anerkannt, aber jedes weitere Wirken Gottes in der Welt negiert. Die Gründung des Deismus liegt im 16. Jahrhundert. Der britische Dichter und Religionsphilosoph Lord Herbert Cherbury wollte eine Religion schaffen, die sich mehr an die Natur anlehnt.¹⁰⁴ Hieraus sollte eine „Naturreligion“¹⁰⁵ hervorgehen. Daran erkennbar ist bereits der aufklärerische Zug des Empirismus. Der Deismus postuliert, dass sich Gott nach der Weltschöpfung „zurückgezogen habe“¹⁰⁶, er sei zwar das „verursachende Prinzip“¹⁰⁷, übt jedoch auf die Menschen keinen Einfluss mehr aus. Die Anhänger des Deismus glaubten weiter an ein „höchste[s] Wesen“¹⁰⁸, nicht jedoch an den Gott der Bibel. Dies ergibt sich daraus, dass ein Wirken Gottes nicht empiristisch erklärbar ist, es würde die „vernünftige Ergründung“¹⁰⁹ fehlen. Im Gegenteil dazu akzentuiert die

⁹⁹ Grimm, Gunter E.: Erfahrung, Deutung, und Darstellung der Natur in der Lyrik. In: Wessels, Hans-Friedrich (Hg.): Aufklärung. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Königstein/Ts.: Athenäum-Verlag 1984 (Athenäum Taschenbücher 2177), S. 209.

¹⁰⁰ Grimm (1984), S. 209.

¹⁰¹ Grimm (1984), S. 211.

¹⁰² Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel. Altes und Neues Testament. Revidierte Fassung. Textstand Nr. 21. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 2005, S. 663.

¹⁰³ Geier, Manfred: Aufklärung. Das europäische Projekt. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2012, S. 266.

¹⁰⁴ Vgl. Alt (2001), S. 36.

¹⁰⁵ Gysi, Klaus: Aufklärung. Berlin: Volk und Wissen 1963 (Erläuterungen zur Deutschen Literatur), S. 43.

¹⁰⁶ Alt (2001), S. 36.

¹⁰⁷ Alt (2001), S. 36.

¹⁰⁸ Gysi (1963), S. 17.

¹⁰⁹ Alt (2001), S. 36.

Bibel eine persönliche Beziehung Gottes mit dem Menschen, indem Gott selbst von dem menschlichen Schicksal nicht zurücktritt, sondern er greift den Menschen auf und will ihm mit einem hohen Preis durch die „Gabe“ seines Sohnes Jesus Christus retten und erretten.¹¹⁰ Weil aber der Deismus als „freigeistig“¹¹¹ angesehen wurde, fand er bei einigen Menschen, die dem Zeitgeist der Aufklärung entsprechend auf der Suche nach Neuem waren, Anklang.

Abseits vom kleineren Kreis der Deisten verfolgte die Aufklärung in Europa gemeinsame Ziele und Gedankenmotive. Dennoch stellt sie keine einheitliche Epoche dar.¹¹² Unter den Wegbereitern der Aufklärung befanden sich u.a. Isaac Newton (1473-1543), Denis Diderot (1713-1784) und Erasmus Darwin (1731-1802). Maßgebend für die Umsetzung des aufklärerischen Gedankenguts waren Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) und Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) in Frankreich, Thomas Hobbes (1588-1679) und John Locke (1632-1704) in England sowie Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) und Immanuel Kant (1724-1804) in Deutschland. Kant fasste die Grundgedanken der Aufklärung folgendermaßen zusammen: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.“¹¹³ Stark beeinflusst war dieses Zeitalter auch durch die Verbindung von „Vernunft und Skepsis“¹¹⁴. Insbesondere bei René Descartes (1596-1650) sehen wir, dass „die Vernunft als das sichere Mittel der Erkenntnis“¹¹⁵ gelten soll.

Die Aufklärung als gesamteuropäisches Phänomen teilt sich in drei Hauptströmungen, die zeitlich aufeinander folgen bzw. ineinander übergreifen. Die erste Phase der Aufklärung von 1680 bis 1740 war bestimmt vom Rationa-

¹¹⁰ „Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde.“ (Joh. 3, 16-17. Elberfelder Studienbibel 2005, S.1231.)

¹¹¹ Alt (2001), S. 37.

¹¹² Vgl. Alt (2001), S. 7.

¹¹³ Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant, Immanuel: Kants Werke. Akademie Textausgabe. Abhandlungen nach 1781. Unveränderter photomechanischer Abdruck von „Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften“ Berlin 1912/23. Band VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968, S. 33.

¹¹⁴ Wetzel (2012), S. 11.

¹¹⁵ Gysi (1963), S. 18.

lismus, gefolgt vom Empirismus bis 1780 und zuletzt dem Kritizismus zwischen 1780 und 1795.¹¹⁶ Die abschließende Phase der Aufklärung ist eng verbunden mit der Philosophie Kants. Kants Transzendentalphilosophie löst sowohl die rationalistische Metaphysik der Frühaufklärung als auch den darauf folgenden Empirismus ab und postuliert an dessen Stelle – gleichlautend mit Kants Hauptwerk – die „Kritik der reinen Vernunft“.¹¹⁷ Ob Religion, Naturanschauung, oder Gesellschaft, im Rahmen der Aufklärung wurde sämtliches Wissen einer „schonungslosen Kritik“¹¹⁸ unterzogen. Die Infragestellung jeglicher Kenntnisse und Ideologien bewirkten eine „Entfaltung der Wissenschaften“¹¹⁹. Besonders in der Phase von 1650 bis 1750 entwickelte sich eine Zeit der mathematischen Blüte. Diese Phase gilt daher auch als das „mathematische Jahrhundert“¹²⁰; im Vordergrund standen „die Ideale des Zählens, Messens und Wägens“¹²¹. Ziel war es, die Umwelt durch rationale Regeln zu erklären. Mit der Vernunft einher ging auch das Helldenken und Selbstdenken.¹²² In der Folge wurde das geozentrische vom heliozentrischen Weltbild verdrängt. Zusammen mit den Entdeckungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, insbesondere der Mechanik, bewirkten diese Entwicklungen, dass „das theologische Weltbild des Mittelalters von seinem Thron gestoßen [wurde]“¹²³. Außerdem herrschte ein pädagogischer Optimismus. Diesen pädagogischen Zweck förderten auch die Staaten. So wurden Schulen für die Bildung und Erziehung des Menschen gegründet, aber auch Akademien der Wissenschaften. Diese Akademien förderten erstmals die historische Quellenkritik. Der deutsche Philosoph Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), der im preußischen Dienste stand, setzte sich sehr stark mit der Quellenkritik auseinander und inspirierte dadurch viele seiner Zeitgenossen.¹²⁴ Es wurden zahlreiche historische Quellensammlungen veröffentlicht, um die Geschichte der Menschheit zu dokumentieren, wie beispielsweise das

¹¹⁶ Vgl. Alt (2001), S. 7.

¹¹⁷ Alt (2001), S. 9.

¹¹⁸ Friedrich Engels, zit. n. Gysi (2001), S. 15.

¹¹⁹ Gysi (1963), S. 15.

¹²⁰ Gysi (1963), S. 65.

¹²¹ Grimm (1984), S. 211.

¹²² Vgl. Wessels, Hans-Friedrich (Hg.): Aufklärung. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Königstein/Ts.: Athenäum-Verlag 1984 (Athenäum Taschenbücher 2177), S. 14.

¹²³ Gysi (1963), S. 70.

¹²⁴ Vgl. Gysi (1963), S. 34.

„Collegium Germanicum Historicum“¹²⁵. Hier sollten die neuen Wissenschaftsbereiche für den menschlichen Nutzen und speziell zum Nutzen des Staates gefördert werden. Literatur auf der anderen Seite diente dem (pädagogischen) Zweck, die Menschen zu bilden. Es wurden Lehrgedichte und Fabeln geschaffen, um dem Volk moralisches Denken zu vermitteln.¹²⁶ Das Ziel war die „moralische Besserung“¹²⁷ des Menschen, deren Realisierung durch den Staat übernommen wurde. In der Folge kam der „Gedanke der Nationalerziehung“¹²⁸ auf. Hier sollte bei der Erziehung von Kindern angesetzt werden. Zu diesem Zweck wurde auch die Kinder- und Jugendliteratur geschaffen, die den Kindern u.a. durch Fabeln, Erzählungen und Märchen, „Verhaltens- und Sittenlehren“ vermitteln sollte.¹²⁹ Nebenbei verfolgte man noch eine ganz andere Absicht, die mit dem Verständnis des Kindes im 18. Jahrhundert einherging. Das Kind wurde an sich als unverdorben angesehen, es fand in der Aufklärung sogar eine regelrechte „Glorifizierung der Seele des Kindes“¹³⁰ statt. Mit der moralischen Erziehung sollte daher im Gleichschritt mit der Spracherziehung in der Muttersprache auch das Nationalgefühl gestärkt werden.¹³¹ Zur Zeit der Aufklärung stand in der Erziehung des Menschen die „moralische Programmatik“¹³² im Vordergrund. Man wollte das gesamte Volk zu moralisch agierenden Individuen erziehen, die Literatur und ihre „unterhaltenden Handlungskonstruktion[en]“¹³³ waren ein Teil davon. Hier entwickelte sich eine „moderne Literatur- und Nationalsprache“¹³⁴ heraus. Somit sammelte man auch die Werke der vaterländischen Geschichte und Kultur, damit eine eigene „Nationalkultur“¹³⁵ entstehen konnte. Ein weiterer Teil der Aufklärung neben dem nationalen Partikularismus ist der ihr

¹²⁵ Gysi (1963), S. 34.

¹²⁶ Vgl. Wessels (1984), S. 17.

¹²⁷ Wessels (1984), S. 18.

¹²⁸ Gysi (1963), S. 65.

¹²⁹ Vgl. Alt (2001), S. 312.

¹³⁰ Grätz, Manfred: Märchen und die Aufklärung. In: Wessels, Hans-Friedrich (Hg.): Aufklärung. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Königstein/Ts.: Athenäum-Verlag 1984 (Athenäum Taschenbücher 2177), S. 124.

¹³¹ Vgl. Gysi (1963), S. 67.

¹³² Alt (2001), S. 286.

¹³³ Alt (2001), S. 286.

¹³⁴ Gysi (1963), S. 68.

¹³⁵ Gysi (1963), S. 67.

„inhärente Universalismus“¹³⁶, in welchem die „Freiheit als reflektierendes Wesen“¹³⁷ postuliert wird. Der Mensch darf sich nun über sich und seine Umwelt Gedanken machen und sie auch empirisch prüfen. Gerade in der Zeit der Aufklärung wollten die Menschen durch die „Vernunftkenntnis“¹³⁸ eine neue Freiheit in der Gesellschaft und gegenüber der Natur erreichen. Die Natur mit ihren Katastrophen sollte nicht mehr menschliches Elend verursachen. Zur gegenseitigen Besserung und Förderung der Vernunft schlossen sie sich zum ersten Mal zu Vereinen und „Debattierzirkel[n]“¹³⁹ zusammen. Unter den aufgeklärten Gesellschaften waren die „Freimaurersozietäten und Illuminatenorden“¹⁴⁰ federführend. Besonders die Freimaurer hielten dieses Freundschaftsideal der Aufklärung besonders hoch.¹⁴¹ Die Natur sollte durch die neu aufkommenden Enzyklopädien ganz erschlossen werden. Die Enzyklopädisten unter der Führung des französischen Philosophen Denis Diderot gingen daran, im Sinne der Lichtmetaphorik der Aufklärung die dunklen Stellen des Weltwissens darzulegen und zu erhellen. Sie meinten, dass sie somit eine der „fortschrittlichsten Weltanschauung[en]“¹⁴² vertraten. Die Natur sollte aber nicht nur beschrieben, sondern auch neu nach dem Willen des Menschen geordnet werden. Mit dem Dammbau, Trockenlegung der Sümpfe, allgemein die Urbarmachung des Landes, versuchten die Physiokraten, Herrschaft über die Natur zu erlangen. Der Mensch ordnet als *alter deus* seine Umwelt neu und passt sie seinen Wünschen an. Dies förderte den Reichtum in der Gesellschaft, was die Entstehung neuer Bedürfnisse der Menschen zur Folge hatte. Wichtig war im Zeitalter der Aufklärung die Befriedigung des Bücherdurstes durch Büchermessen. Die Anzahl der weltlichen Bücher gegenüber jener der geistlichen stieg an.¹⁴³ Damit nahmen einzelne Städte wie Leipzig literarische Führungsrollen ein. Durch die aufkommende Kultur, den Handel und die Bildung entstand auch ein neues Standesbewusstsein des

¹³⁶ Jung, Theo: Gegenauflärung: Ein Begriff zwischen Aufklärung und Gegenwart. In: Wetzel, Dietmar J. (Hg.): Perspektiven der Aufklärung: zwischen Mythos und Realität. Paderborn: Fink 2012 (Laboratorium Aufklärung 12), S. 88.

¹³⁷ Alt (2001), S. 9.

¹³⁸ Alt (2001), S. 10.

¹³⁹ Alt (2001), S. 310.

¹⁴⁰ Alt (2001), S. 310.

¹⁴¹ „In der Bruderkette der Freimaurerlogen reichen sich Fürsten und Menschen aller Stände die Hände.“ (Martens (1989), S. XCI.)

¹⁴² Gysi (1963), S. 21.

¹⁴³ Vgl. Pütz, Peter: Die deutsche Aufklärung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979 (Erträge der Forschung 81), S. 23.

deutschen Bürgertums oder des Bürgertums allgemein. Dieses Bürgertum hatte auch eine ganz andere Vorstellung von der Welt als die Theologen, Bauern und Ritter des Mittelalters, was sich auch in den Werten der Gesellschaft widerspiegelte. „Sie [die Werte] [sind] ihrem Inhalt nach bürgerlich, progressiv, demokratisch und ihrer Form nach national.“¹⁴⁴ Dieses Bürgertum war ein „soziales Substrat der Aufklärung“¹⁴⁵. Die Bürger verlangten zudem eine gewisse Rechtssicherheit gegenüber dem Staat. So leitete man aus dem Naturrecht auch die neuen staatlichen Rechtsordnungen ab, wie das Allgemeine Landrecht der Preußischen Staaten. Der Staat erkannte damit zum ersten Mal seinem Bürger auch Rechte zu, die das staatliche Handeln einschränkten. Mit der Erkenntnis des Vernunftwesens des Menschen wurden auch die Hexenverbrennungen und die Folter abgeschafft.¹⁴⁶

Mit der Rezeption der modernen Naturwissenschaften und des Empirismus ging auch eine neue Sichtweise auf die Literatur einher. Von dieser Literaturkritik war auch die Bibel betroffen.¹⁴⁷ Im nächsten Kapitel soll ein Blick auf die Bibel geworfen werden, sowie ihre Entstehung und Verbreitung kurz beleuchtet werden.

3.2. Die Bibel als Heilige Schrift

Die Bibel wird auch als das „Buch der Bücher“¹⁴⁸ bezeichnet. Diese Umschreibung deutet bereits auf die herausragende Rolle dieser Schrift hin. Es ist nicht nur als literarisches Werk zu verstehen, sondern „für das christliche Selbstverständnis [...] zugleich Wort Gottes“¹⁴⁹ und somit Grundlage des Glaubens. Der Begriff „Bibel“ stammt vom griechischen Wort *βιβλίος*, was übersetzt „Buch“ oder „Schriftrolle“ bedeutet.¹⁵⁰ Die Bibel besteht aus insgesamt 66 Büchern und wurde von min. 39 Verfassern über einen Zeitraum von

¹⁴⁴ Gysi (1963), S. 70.

¹⁴⁵ Pütz (1979), S. 155.

¹⁴⁶ Vgl. Gysi (1963), S. 37.

¹⁴⁷ Diese kritische Sichtweise auf die Bibel zeigt sich durch „Bibelkritik, [...] Erkenntnistheorie, [...] Literaturkritik, [und die] Ästhetik.“ (Gysi (1963), S. 29.)

¹⁴⁸ Siehe Kleffmann, Tom (Hg.): Das Buch der Bücher. Seine Wirkungsgeschichte in der Literatur. Göttingen: Universitätsverlag 2004.

¹⁴⁹ Kleffmann (2004), S. 9.

¹⁵⁰ Vgl. De Hamel, Christopher: Das Buch. Eine Geschichte der Bibel. Berlin: Phaidon 2002, S. viii-ix.

etwa 1600 Jahren hinweg geschrieben. Sie teilt sich auf in das Alte Testament und das Neue Testament.

Die Kanonisierung¹⁵¹ des Alten Testaments erfolgte in drei Phasen. Zunächst formte sich der Pentateuch, bestehend aus den ersten fünf Büchern Mose (Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium), im 5. oder spätestens 4. Jahrhundert vor Christus.¹⁵² Der Pentateuch bildet den Kern des Alten Testaments, an ihn schließen die Prophetenbücher an. Sie entstanden etwa im 3. Jahrhundert vor Christus und umfassen die früheren Propheten, beginnend bei Josua, sowie die Späteren Propheten Jesaja, Jeremia, Hesekiel und die zwölf kleinen Prophetenbücher. Die „Schriften“ bilden die dritte Gruppe des Alten Testaments. Sie wurden erst zur Zeit des Neuen Testaments abgegrenzt und dem Kanon hinzugefügt. Die endgültige Zusammensetzung der Bücher des Alten Testaments, so wie wir sie heute kennen, fand gegen Ende des 1. Jahrhunderts nach Christus statt.¹⁵³ Das Alte Testament war im 1. Jahrhundert die einzige heilige Schrift des „Urchristentums“¹⁵⁴ und wurde vom Judentum übernommen. Im Rahmen der Kanonisierung gab es später die Bestrebungen, auch alle Bücher des Neuen Testaments in einem durchgängigen Text festzulegen. So schrieb Tatian im 2. Jahrhundert nach Christus das sog. „Diatessaron“¹⁵⁵, das die Bücher vereinigen sollte. Allgemein galt jenes Buch als Evangelium, das „vom gekreuzigten und auferstandenen Christus“¹⁵⁶ berichtete. Hier wurde auch gleich das Herrenwort begründet. Dieses sollte als Gesetz aufgefasst werden und bekam somit für alle Gläubigen Gültigkeit. Die Evangelien gewannen schon in der frühen Urkirche vermehrt an Bedeutung. Sie wurden im Laufe der Zeit als gleichberechtigt mit den Worten der Propheten und der Gesetze des Alten Testaments behandelt. Die Kanonisierung selbst wurde erst als nötig empfunden, als ein in der Kirche verhasster Ketzler namens Marcion auftauchte. Dieser stellte selbst einen Kanon der

¹⁵¹ Unter „kanonisiert“ versteht man Bücher der Bibel, die als „inspiriert und damit für Glauben und Leben der Gemeinde gültig anerkannt“ werden. (Schmidt, Werner H.: Einführung in das Alte Testament. Berlin/New York: de Gruyter 1995, S. 6.)

¹⁵² Kaiser, Otto: Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984, S. 406-407.

¹⁵³ Vgl. Schmidt (1995), S. 5-6.

¹⁵⁴ Kaiser (1984), S. 404.

¹⁵⁵ Kümmel, Werner Georg: Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1983, S. 12.

¹⁵⁶ Lohse, Eduard: Die Entstehung des Neuen Testaments. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1991, S. 12.

Heiligen Schriften zusammen und schied das Alte Testament ganz aus.¹⁵⁷ Als Reaktion auf Marcion war man nun gezwungen, selbst einen Schriftenkanon als verbindlich zu erklären.¹⁵⁸ Als wichtiges Textfragment auf dem Weg zum einheitlichen Kanon wird der „Kanon Muratori“¹⁵⁹ gesehen. Hier wurden bereits die ersten zentralen Schriften festgelegt. Eine Sonderform der Bibelschriften stellen die Apokryphen dar, welche als nicht inspiriert galten und somit ausschieden. Hier zeigt sich ein Unterschied der Denominationen; während die katholische Kirche die Apokryphen teils beibehielt, gliederte die protestantische Kirche die Apokryphen aus und behielt sie lediglich als Sonderteil.¹⁶⁰ Die Unsicherheiten, ob die Apokryphen nun zur Bibel gehören, wurde mit dem Tridentinischen Konzil aus dem Jahre 1546 beseitigt, bei dem Teile von ihnen als kanonisch erklärt wurden. Luther selbst beharrte darauf, dass nur jene Texte kanonisch seien, die auf „das, was Christum treibet“¹⁶¹, verweisen.

Die Bücher der Bibel sind die Heilige Schrift der Christen und gelten als inspiriert vom Heiligen Geist. Diese Überzeugung geriet im 18. Jahrhundert ins Wanken, als die Erkenntnis von der Entstehung der Bibel aus verschiedenen Quellen langsam ins Bewusstsein der Öffentlichkeit trat und die Frage nach der Autorenschaft aufkam.¹⁶² Dieser Frage wird nun auch in der vorliegenden Arbeit in Bezug auf Herder nachgegangen.

3.3. Fiktion

„Fiktion“ (von lat. fingere) bedeutet: „bilden, vorstellen, ersinnen, dichten, entwerfen.“¹⁶³ Hier wird bereits sehr stark die künstlerische Seite des Begriffes angedeutet. So ist es in der Wortbedeutung „fingieren“ auch möglich, dass es real Existierendes nachgebildet wird. Fiktionen dienen uns als „Hilfsbeg-

¹⁵⁷ Vgl. Lohse (1972), S. 13.

¹⁵⁸ Vgl. Lohse (1972), S. 13-14.

¹⁵⁹ Kümmel (1983), S. 6.

¹⁶⁰ Vgl. Schmidt (1995), S. 6.

¹⁶¹ Lohse (1972), S. 17.

¹⁶² Vgl. De Hamel (2002), S. 303.

¹⁶³ Wagner, Astrid: Fiktion/Fiktionalismus. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band 1, A-N, Hamburg: Meiner 1999, S. 386.

riffe“¹⁶⁴ zur Beschreibung der Welt. Es wird somit nach Aleida Assmann (geb. 1947)¹⁶⁵ eine bestimmte Realität konstruiert, wobei die Übergänge zwischen „Fiktion und Nicht-Fiktion“¹⁶⁶ als fließend dargestellt werden. In dieser Form beschäftigt sich besonders die „Ästhetik und Poetik“¹⁶⁷ mit dem Fiktionsbegriff. Allgemein wird der Begriff „Fiktion“ für „erfundene[.], irreale[.], nicht-wirkliche[.] Sachverhalte“¹⁶⁸ benutzt, was jedoch den Wahrheitscharakter nicht ausschließt. Dabei sei auf eine Art Grauzone in der Beschäftigung mit dem Fiktionalitätsbegriff verwiesen. Hierin ist ein ambivalenter Wirklichkeitsstatus abzulesen, der auf verschiedene Stufen der Fiktionalität deutet. Demnach nimmt man auch an, dass sich Texte in gewissen Maßen dem Wirklichkeitscharakter nähern. Dieser Wirklichkeitscharakter wird dadurch ausgedrückt, dass es sich um Nicht-Erfundenes handelt.¹⁶⁹ Hier muss jedoch betont werden, dass der Mensch als vernünftig und kreativ agierendes Wesen dazu neigt, Dinge auszuschnücken und die beobachtete Empirie seinen eigenen Vorstellungen anzupassen. Somit schwingt auch wieder ein Stück Fiktionalität mit. Im Bereich der Wissenschaft stoßen wir auf ein starkes Wechselverhältnis zwischen Fiktion und Wahrheit. Dies ergibt sich aus dem Bereich der Hypothesenbildung und besonders bei „irreale[n] Konditionalsätze[n].“¹⁷⁰ Diese Sätze müssen solange als reine Fiktion angenommen werden, bis sie bewiesen sind. Infolgedessen steht am Beginn jeder epistemologischen Erkenntnis die Fiktion. Es geht darum, „etwas als wahr voraus[zu]setzen“¹⁷¹. Aus diesen Sätzen wird dann durch die „induktive Bestätigungsfähigkeit“¹⁷² des Menschen die Wahrheit gebildet. Durch die Prüfung der Hypothesen/Sätze ergibt sich dann eine Theorie, die einen hohen Wahrheitscharakter hat, solange sie nicht durch eine neue Prüfung widerlegt worden ist. Es ent-

¹⁶⁴ Es sind „Hilfsbegriffe wie ‚Äquator‘, ‚Staatsgrenzen‘, [oder] ‚Exterritorialität‘.“ (Ulfig, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe. Begriff Fiktion. Eltville am Rhein: Bechtermünz 1993^a, S. 132.)

¹⁶⁵ Aleida Assmann ist eine Literatur- und Kulturwissenschaftlerin, sowie Anglistin und Ägyptologin aus Deutschland.

¹⁶⁶ Schneider, Jost: Literatur und Text. In: Anz, Thomas (Hg.): Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände und Grundbegriffe. Band 1. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2007, S. 14.

¹⁶⁷ Löttsch, F.: Fiktion. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2, D-F, Basel/Stuttgart: Schwabe 1972, S. 951.

¹⁶⁸ Wagner (1999), S. 386.

¹⁶⁹ Vgl. Schneider (2007), S. 12.

¹⁷⁰ Wagner (1999), S. 387.

¹⁷¹ Löttsch (1972), S. 952.

¹⁷² Wagner (1999), S. 387.

stehen somit durch die Prüfung der Fiktion der Hypothese „gesetzartige[.] Aussagen“¹⁷³. So kommt es zu einer „Eliminierung“¹⁷⁴ der oben genannten Grauzonen. Das Ergebnis ist eine „Justifizierung der F.[iktion]“¹⁷⁵. An dieser Entwicklung erkennen wir, dass die Fiktion der Konstruktion unseres Weltverständnisses dient; sie „zerlegen, deformieren, [und] reorganisieren“¹⁷⁶ die Welt. Daraus entsteht eine „neue Weltvision“¹⁷⁷, weshalb Fiktion und Hypothese oftmals auch „als synonyme Begriffe verwendet [werden].“¹⁷⁸ Hier wird eine Übereinstimmung mit Immanuel Kant deutlich. Der Königsberger Philosoph war der Meinung, dass Hypothesen an sich nur „Vernunftbegriffe“¹⁷⁹ seien, weil sie dem menschlichen Intellekt entspringen und somit von Vernunft geleitet sein sollten.

Die Fiktion erkennen wir vor allem im Literaturbegriff. Sie spielt mit „Illusionierungstechniken“¹⁸⁰, die uns eine andere Wirklichkeit oder die Fiktion der Wirklichkeit zeigen. Literatur wird als „erlerntes Spiel“¹⁸¹ angesehen, weshalb es weder eine Falsifikation noch eine Verifikation gibt.¹⁸² Die Literatur wird an sich nicht durch einen Wahrheits- oder Fiktionscharakter heraus betrachtet, sondern als Kunstwerk.¹⁸³ Es geht hier also eher um ein Wohlgefallen der Struktur eines Textes als um den Fiktionalitätsgrad. Auch Eagleton (1997) betont, dass es zu kurz greifen würde, Literatur nur aufgrund des Fiktionalitätscharakters zu beurteilen. Er sieht die Literatur als Ganzes an und verweist auf die spezifische Art der Sprachverwendung, die Literatur von anderen Texten unterscheidet. Er entdeckt weiters eine sprachliche Struktur, die einmalig ist.¹⁸⁴ Bei der Betrachtung der Literatur erkennen wir bestimmte semantische Funktionen, die rein fiktiv vorhanden sind, und nicht empirisch bewiesen werden können. Somit kann Literatur „[...] als eine Form komplexer, nicht

¹⁷³ Wagner (1999), S. 387.

¹⁷⁴ Schneider (2007), S. 13.

¹⁷⁵ Löttsch (1972), S. 954.

¹⁷⁶ Wagner (1999), S. 387.

¹⁷⁷ Wagner (1999), S. 387.

¹⁷⁸ Löttsch (1972), S. 952.

¹⁷⁹ Ulfing (1993^a), S. 132.

¹⁸⁰ Schneider (2007), S. 14.

¹⁸¹ Schneider (2007), S. 13.

¹⁸² Vgl. Ulfing (1993^a), S. 132.

¹⁸³ Vgl. Schneider (2007), S. 13.

¹⁸⁴ Vgl. Eagleton (1997), S. 3.

distinkter Erkenntnis[se]¹⁸⁵ gesehen werden. Literatur ist daher immer eine Fiktion. Konträr zum Begriff der „Fiktion“ steht der Begriff „Wahrheit“.

3.4. Wahrheit

Über Jahrtausende hinweg entwickelten sich verschiedene Ansichten zum Begriff „Wahrheit“. Schlägt man den Begriff „Wahrheit“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie¹⁸⁶ nach, findet man eine Aufzählung der Wahrheitsbegriffe nach Platon, Aristoteles, Augustinus und Luther bis hin zu zeitgemäßen Definitionen, jedoch keine allgemein gültige Erklärung, da es diese in der Literaturwissenschaft nicht gibt. Die Begriffsbestimmung unterliegt also immer den Strömungen des Zeitgeistes. Die biblische Definition der Wahrheit hingegen ist für Christen seit mehr als 2000 Jahren aktuell und damit die allgemeine Richtschnur der Gläubigen in Bezug auf die Wahrheit.

Bei der Analyse des Begriffes „Wahrheit“ im wissenschaftlichen Kontext wird bei erster Betrachtung die „attributive Verwendungsweise[.]“¹⁸⁷ deutlich. Sie schreibt Dingen und Personen bestimmte Eigenschaften als real-existierend – bzw. als wahr – zu. Die Wahrheit wird nicht als ein intersubjektiv begründbarer Begriff dargestellt, vielmehr wird „vorausgesetzt, daß [sic!] die Kriterien bestimmt sind, nach denen meine Überzeugungen oder unser Glaube, daß [sic!] die Aussage A wahr oder richtig sei, als wahr oder richtig zu bewerten oder zu beurteilen ist.“¹⁸⁸ Dies verdeutlicht, dass es sich beim Wahrheitscharakter immer um einen allgemeinen Konsens handelt, der von einer Gruppe von Individuen geschlossen wird. Der Philosoph Jürgen Habermas stellt 1973 fest, dass die Wahrheit durch den Diskurs immer im Wandel ist. Die Objektivität und die damit einhergehende Wahrheit ist demzufolge „[...] nicht auf die Menschheit, sondern auf eine echte Teilmenge von ihr bezogen, [...]“¹⁸⁹ Diese Teilmenge oder Gruppe von Menschen treffen Aussagen und

¹⁸⁵ Wagner (1999), S. 387.

¹⁸⁶ Siehe Ebbersmeyer, S.: Wahrheit [ab der Renaissance]. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, W-Z. Basel/Stuttgart: Schwabe 2004, S. 71-79.

¹⁸⁷ Keiser, Lothar/Stekeler-Weithofer, Pirmin: Wahrheit/Wahrheitstheorie. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band 2, O-Z. Hamburg: Meiner 1999, S. 1713.

¹⁸⁸ Keiser u.a. (1999), S. 1713.

¹⁸⁹ Keiser u.a. (1999), S. 1718.

begründen diese mit bestimmten Kriterien, die jedoch je nach Gruppe divergieren können. Eng mit dem Begriff „Wahrheit“ verbunden ist jener der „Faktizität“. Der Fakt oder die Tatsache, das Gemachte/„factum“¹⁹⁰ ergibt sich aus einem natürlichen Geschehen oder einer menschlichen Handlung.¹⁹¹ Die Wahrheit an sich gliedert sich immer in ein „System[...] von Aussagen und Propositionen“¹⁹². Fakten beruhen jedoch nicht nur auf einer rein äußerlichen Wahrnehmbarkeit, sondern auch auf inneren Tatsachen, die sich im subjektiven Empfinden des Menschen äußern; zum Beispiel die Glaubenswahrheit.¹⁹³ Diese innere Tatsache oder innere Wahrheit kann sich von Mensch zu Mensch unterscheiden. Der „Perspektivwechsel“¹⁹⁴ und auch der Unterschied im Betrachtungszeitpunkt, die Heidegger als Kriterium der „Temporalität“¹⁹⁵ postuliert, sind so radikal, dass es im Grunde gar keine empirisch beweisbaren Wahrheiten gibt. Der Literaturwissenschaft zufolge sind Wahrheiten somit immer nur Annahmen, die subjektiv getroffen werden. Es handelt sich vielmehr um „synthetisch-apriorische[...] Präsuppositionen und unterstellte[...] Kompetenzen, die erfüllt sein müssen, [...]“¹⁹⁶ Durch diesen Griff in die Vergangenheit ist das Verstehen der Wahrheit nach Heidegger immer „radikal historisch“¹⁹⁷. Trotz dieses radikalen Wahrheitsrelativismus muss zur Kommunikation und zum Zusammenleben der Menschen jedoch ein gewisser Grundkonsens in der Begriffsverwendung herrschen. So werden bestimmte Dinge und Begriffe als wahr angenommen, die uns zugleich einen gewissen „Denkrahmen“¹⁹⁸ vorgeben. Zu den am meisten ausgeprägten Beispielen für innere Tatsachen bzw. den Denkrahmen zählt das Sittengesetz, welches das Verhalten eines Menschen erklärt. Hierin sehen wir, dass die Wahrheit eine „Übereinstimmung von Verstand (auch Denken, Erkenntnis, Geist) und Sache [ist] (auch [...] Gegenstand, Welt, Realität).“¹⁹⁹ Immanuel

¹⁹⁰ Orth, Ernst Wolfgang: Faktizität. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band, 1 A-N, Hamburg: Meiner 1999, S. 381.

¹⁹¹ Vgl. Orth (1999), S. 381.

¹⁹² Keiser u.a. (1999), S. 1712.

¹⁹³ Vgl. Orth (1999), S. 381.

¹⁹⁴ Keiser u.a. (1999), S. 1714.

¹⁹⁵ Keiser u.a. (1999), S. 1718.

¹⁹⁶ Keiser u.a. (1999), S. 1717.

¹⁹⁷ Eagleton (1997), S. 28.

¹⁹⁸ Keiser u.a. (1999), S. 1715.

¹⁹⁹ Ulfing, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe. Begriff Wahrheit. Eltville am Rhein: Bechtermünz 1993^c, S. 468.

Kant postuliert an dieser Stelle das „Faktum der Vernunft“²⁰⁰. Durch die Leitung der Vernunft ergibt sich auch, dass sinnvolle Sätze als wahr gelten.²⁰¹ Diese Dinge helfen uns, um einen historischen Rahmen als wahr zu rekonstruieren, und um unser Zeitverständnis zu ordnen. Die „überlieferte[n] Texte und Artefakte“²⁰² geben uns die Möglichkeit in die Vergangenheit zu blicken und diese mit Hilfe von modernen wissenschaftlichen Methoden, wie etwa die C¹⁴-Methode, auf ihren Wahrheitsgehalt zu überprüfen. Es erfolgt daher eine durch Fakten begründete Anerkennung. In der Literatur spricht man von einer „vernünftige[n] Anerkennbarkeit von Wissens- oder besser Gewißheitsansprüchen [sic!]“²⁰³. Dazu ist es notwendig, in die „Tiefenstrukturen“²⁰⁴ vorzudringen. Eine absolute Wahrheit ist trotz des radikalen Wahrheitsrelativismus möglich, wenn man eine „hochstufige[.] Idealisierung“²⁰⁵ vornimmt. So wird in der Theologie eine absolute Wahrheit angenommen. Menschen kommen aufgrund von außeralltäglichen Erfahrungen direkt mit Gott in Verbindung; es entsteht eine Verbindung von „Menschen in einer besonderen Situation“²⁰⁶. So ist durch die Beziehung zu Gott „die Wahrheit selbst lebendig“²⁰⁷. Wir sehen auch, dass das Wort Gottes und seine Wahrheit von der wissenschaftlichen Wahrheit unterschieden werden muss. Diese Wahrheit bezieht sich auf eine bestimmte Situation und auf einen bestimmten Kontext.²⁰⁸ Gott tut hier seinen Willen kund, seine göttlichen Wahrheiten erscheinen als „Geheimnis“²⁰⁹ für den Menschen. Hierin erkennen wir auch das Geheimnis des Glaubens. Dies wird dann für den Gläubigen als Wahrheit definiert, so zum Beispiel in Johannes 18,37: „[Jesus antwortete:] Wer aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme.“²¹⁰

²⁰⁰ Orth (1999), S. 381.

²⁰¹ Vgl. Keiser u.a. (1999), S. 1719.

²⁰² Keiser u.a. (1999), S. 1716.

²⁰³ Keiser u.a. (1999), S. 1717.

²⁰⁴ Eagleton (1997), S. 21.

²⁰⁵ Keiser u.a. (1999), S. 1717.

²⁰⁶ Ruhstorfer, Karlheinz: Gotteslehre. Paderborn u.a.: Schöningh 2010 (Gegenwärtig Glauben Denken 2), S. 60.

²⁰⁷ Ruhstorfer (2010), S. 60.

²⁰⁸ Vgl. Kaiser (1984), S. 309.

²⁰⁹ Ruhstorfer (2010), S. 58.

²¹⁰ Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1999, S. 136.

Im Gegensatz zum eben beschriebenen absoluten Wahrheitsanspruch im Glauben, ist es wissenschaftlich immer nur möglich „Wahrscheinlichkeiten“²¹¹ aufzuzeigen und diese mit Prozentsätzen auszudrücken. Hier müsste man begreifen, welches „unveränderliche Wesen“²¹² einer Sache/einem Phänomen zu Grunde liegt. Durch die „aktive Lebenserfahrung“²¹³ ist es ebenso nicht möglich, eine absolute Wahrheit zu postulieren. In der Enzyklopädie Philosophie²¹⁴ ist nachzulesen, dass es unterschiedliche Grade der Wahrheit gibt. Diese Grade können sich dem Ideal immer nur annähern, es jedoch nie ganz erreichen. Die Grade der Wahrheit ergeben sich durch die „Grade der Effektivität“²¹⁵. Theoretisch sollte man in diesen Graden soweit vorwärts gehen können, bis man ein „Phänomen selbst offen[..]legen [kann].“²¹⁶ Unter dieser Offenlegung versteht man eine höchst mögliche Durchführbarkeit, entweder in der realen Welt oder durch Gedankenexperimente. Diese Grade der Wahrheit werden sogar soweit ausgeführt, dass es möglich ist, Baumstrukturen zu zeichnen, die sich dem Ideal annähern.²¹⁷ Es gibt nun verschiedene Grade der Wahrheit, die zu Folge haben, dass die Welt dadurch nur noch unübersichtlicher wird. Logisch wäre eine „Rückkehr zum Konkreten“²¹⁸, jedoch sehen wir die vielen „möglichen Welten der Semantik“²¹⁹. Durch die Betrachtung des inneren Seins bzw. der Semantik und der inneren Wahrheit ergibt sich eine Ursachenbegründung allen Seins. Die Wahrheit wird als ein immanentes Merkmal „des Seiende[n] selbst“²²⁰ wahrgenommen. Hierin wird eine „Urfaktizität“²²¹ deutlich, von der alles ausgeht. Wir sehen ebenso einen empirisch fassbaren Seins- und Faktizitätsbegriff im französischen Wort „factice“ verkörpert. Darunter versteht man etwas künstlich Erschaffenes, jene Produkte, die der Mensch als Kulturwesen aus sich

²¹¹ Eagleton (1997), S. 32.

²¹² Eagleton (1997), S. 21.

²¹³ Keiser u.a. (1999), S. 1718.

²¹⁴ Siehe Keiser, Lothar / Stekeler-Weithofer, Pirmin: Wahrheit/Wahrheitstheorie. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band 2, O-Z. Hamburg: Meiner 1999, S. 1712-1722.

²¹⁵ Keiser u.a. (1999), S. 1721.

²¹⁶ Eagleton (1997), S. 21.

²¹⁷ Vgl. Keiser u.a. (1999), S. 1721.

²¹⁸ Eagleton (1997), S. 21.

²¹⁹ Keiser u.a. (1999), S. 1721.

²²⁰ Ulfing (1993^c), S. 468.

²²¹ Orth (1999), S. 382.

heraus kreiert.²²² Diese Produkte unterliegen bestimmten Bedingungen und „Begründungen“²²³, um als wahr zu gelten. Besonders die einzelnen Merkmale der Objekte müssen erkennbar sein.²²⁴ Darin enthalten sind u.a. semantische Dinge, die auf eine logische Struktur in einem Werk verweisen.²²⁵ Diese logische Struktur befindet sich im Inneren des „materielle[n] Faktum[s]“²²⁶ des literarischen Werkes, aus dem wir dann die einzelnen Funktionen ableiten, mit der die Literatur und ihre Autoren arbeiten. Mit der Ausrichtung des Blickes auf die Kulturprodukte des Menschen orientiert sich der Fokus nun auch auf „Medium und Medialität“²²⁷. Hier rückt also das Buch ebenso wie alle anderen neueren Medien in den Bereich der Faktizität in den Vordergrund. Dies sind wohl die auffallendsten Kulturprodukte des Menschen.

In Bezugnahme auf diese vorliegende Arbeit über die Prüfung des Echtheitscharakters der Bibel ist der alleinige Ursprung, die später genannte Inspiration in Gott zu suchen. Er ist dieses Sein in der Absolutheit, das somit den Anspruch auf die absolute Wahrheit erhebt. Diese Absolutheit des Seins erhält in der Bibel die Gestalt Gottes. Ebenso wird in der Bibel davon gesprochen, dass Gott an sich die Wahrheit ist.²²⁸ Auf diesen Wahrheitscharakter des Wortes Gottes weist auch Martin Luther hin. So sieht er keine andere Begründung der Wahrheit als im Wort Gottes und in der Person Jesus Christus.²²⁹

²²² Vgl. Orth (1999), S. 382.

²²³ Keiser u.a. (1999), S. 1713.

²²⁴ Vgl. Eagleton (1997), S. 20.

²²⁵ Vgl. Keiser u.a. (1999), S. 1719.

²²⁶ Eagleton (1997), S. 3.

²²⁷ Orth (1999), S. 382.

²²⁸ Im Neuen Testament personifiziert Jesus die Wahrheit, indem er sagt: „Ich bin [...] die Wahrheit.“ Johannes 14,6. (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 1250.). Die Wahrheit nimmt hier die Gestalt einer Person an.

²²⁹ Ebbersmeyer (2004), S. 75.

4. Johann Gottfried Herder – Ein Theologe zwischen Rationalität und Empfindung

Dieses Kapitel untergliedert sich einerseits in eine Betrachtung von Herders Jugendzeit und andererseits in eine Beschäftigung mit seinen Jugendjahren, während derer er sehr von der Aufklärung und dem gefühlvollen Pietismus beeinflusst wurde. Des Weiteren wird eine Zäsur im Leben Herders geschildert, nach der er sich philosophisch wie auch theologisch neu orientieren musste. Als letztes Unterkapitel beschreibe ich die Zugänge Herders zur Literatur.

4.1. Pietistische Jugendzeit und erste Berührungen mit der Aufklärung

Der 1744 in Mohrungen (Ostpreußen) geborene Herder entstammte einer protestantisch-pietistischen Familie. Im Haushalt der Familie Herder spielte der lebendige Glaube eine zentrale Rolle. Herder wurde durch seinen Vater schon früh mit dem christlichen Glauben konfrontiert und stark von der evangelischen Richtung der „pietistische[n] Frömmigkeit“²³⁰ geprägt, deren Merkmal die „locker organisierte Gemeinschaft der Gläubigen“²³¹ war, abseits von kirchlichen Institutionen.²³² Der Gründer Philipp Jacob Spener träumte von der Wiedererrichtung des Idealzustandes der Urkirche.²³³ Dieser Pietismus konstituierte sich in preußischen Halle. So spricht man auch von einem „Hallesche[n] Pietismus“²³⁴. Ein Grundpfeiler des Pietismus ist die „Herzensfrömmigkeit“²³⁵, die in einem „unmittelbaren [...] mystisch[en] [...] Zugang zu Gott“²³⁶ wurzelt. Vertieft wird diese Herzensfrömmigkeit durch den Kirch-

²³⁰ Zaremba, Michael: Johann Gottfried Herder. Prediger der Humanität. Eine Biografie. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2002, S.23.

²³¹ Alt (2001), S. 41.

²³² Vgl. Reventlow, Henning: Epochen der Bibelauslegung. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. Band 4. München: Beck 2001, S. 189.

²³³ Vgl. Reventlow (2001), S. 131.

²³⁴ Bourel, Dominique: Räume für Protestbewegungen: die Geographie der religiösen „Erweckungsbewegungen“. In: Plongeron, Bernard (Hg.): Aufklärung, Revolution, Restauration. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2000 (Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur 10), S. 204.

²³⁵ Alt (2001), S. 41.

²³⁶ Alt (2001), S. 41.

gesang, das Wort Gottes.²³⁷ Der Grundgedanke des Begründers des Pietismus ist laut Spencer, die Schaffung eines „Collegium pietatis“²³⁸. Man sollte sich in dieser Gemeinschaft der Gläubigen „gegenseitig zu Frömmigkeit, Liebe Gottes und Gehorsam“²³⁹ ermuntern. Wichtig war dieser Glaubensgemeinschaft aber immer die praktische Umsetzung des Glaubens gegenüber dem Nächsten. So drückte sich das Gotteserlebnis der Pietisten, denen auch Herder nachhing, in einer „empfindsamen Affektkultur“²⁴⁰ aus. Es geschahen auch Erweckungen, die vom Pietismus ausgelöst wurden.²⁴¹ Durch die Affekte, die Gefühle und die gefühlsmäßige Erweckung der Menschen trug der Pietismus zu einem lebendigen Glauben bei. Um die Gefühle im Gläubigen zu erwecken, beschäftigte sich der Pietismus auch mit christlicher „mystischer Literatur“²⁴². Man sprach hier von einer „philosophia sacra“²⁴³. In gewissen Strömungen des Pietismus war ihr Stellenwert als Quelle des Wissens dem der Bibel sogar gleichgestellt. Unter dem Begriff „heilige Philosophie“ verstand man jenes Schrifttum, das die persönliche Gotteserfahrung in den Mittelpunkt stellte und so die Herzen in jeder Predigt zu erreichen versuchte. Die Vernunft der Aufklärung wehrte sich gegen religiöse Dogmata und die „Empfindsamkeit“²⁴⁴ der Sturm und Drang-Epoche formulierte ein abgrenzendes Standesverständnis gegenüber dem Adel. Der feste Glaube manifestierte sich erst durch die Erweckung. Der Pietismus stand ebenfalls im Geiste der Aufklärung, denn er lehnte die starken Hierarchien der Amtskirche ab und verwaltete sich in einer lockeren „pietistischen Sozietät“²⁴⁵. Die Kindheit und Jugend Herders waren von einer in seinem Elternhaus vermittelten pietistischen Denkweise geprägt. Seine Weltansicht und Inspiration wurde durch die biblischen Lehren seiner Mutter, deren gefühlsbetonten Interpretation, das Erleben der lutherischen Gottesdienste, sowie die Erziehung mit Gesangsbüchern geformt und geprägt. Auch der Stadtpfarrer leistete einen

²³⁷ Alt (2001), S. 42.

²³⁸ Reventlow (2001), S. 128.

²³⁹ Reventlow (2001), S. 128.

²⁴⁰ Alt (2001), S. 43.

²⁴¹ Vgl. Gysi (1963), S. 50.

²⁴² Reventlow (2001), S. 134.

²⁴³ Bourel (2000), S. 205.

²⁴⁴ Gysi (1963), S. 73.

²⁴⁵ Alt (2001), S. 41.

großen Beitrag für die geistige Entwicklung des jungen Herders.²⁴⁶ Seine Kreativität entfaltete sich bereits in jungen Jahren. Schon als Kind schrieb er Jugendgedichte, deren Verse religiös-hymnisch inspiriert waren.²⁴⁷

Die Praxis des Pietismus wurde nicht nur durch die Gefühlsebene geprägt, sondern auch vom Bibelexegeten und Geistlichen August Hermann Francke (1663-1727) bereichert. Das Studium der Bibel in Halle an der Saale sollte durch Franckes Beteiligung um eine philologische Perspektive erweitert werden. Dieser Ansatzpunkt findet sich auch bei Herder. Darüber hinaus befasste man sich mit orientalischen Sprachen „wie Aramäisch, Syrisch, Arabisch, [und] Persisch“²⁴⁸. Ziel dieser Bemühungen war es, die Kenntnis der Heiligen Schriften zu verbessern. Francke selbst führt an, dass seine Bibelauslegung „historisch, grammatisch-philologisch und logisch [sein sollte, [. Und] am Kern exegetisch, dogmatisch, porismatisch und praktisch.“²⁴⁹ Der Pietismus des 18. Jahrhunderts, dessen Zentrum die Universität in Halle an der Saale war, war zugleich Ausgangspunkt der deutschen Aufklärung. Wichtige Grundpfeiler des Pietismus waren Bibelstudium, Lobgesang und ein aktives Tatchristentum, mit denen Herder schon von Kindheit an vertraut war.²⁵⁰ Der Glaube an sich war für Herder auch „die treibende Kraft der Erneuerung“²⁵¹ der Welt. Eine weitere starke Prägung erhielt er durch seine Tätigkeit beim Mohrunger Stadtpfarrer.²⁵² Aufgrund der unterschiedlichen Einflüsse vermischten sich beim jungen Herder die verschiedenen Strömungen der Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung.²⁵³ Herder kam jedoch nicht nur mit der rationalen Seite der Aufklärung in Verbindung, sondern auch mit der schöpferischen. So übte die „Weltschmerz- und Grabesdichtung“²⁵⁴ des philosophischen Schriftstellers Friedrich Carl Casimir von Creutz (1724-1770) einen tiefen Eindruck auf ihn aus und begünstigte ihn in seinem eigenen lite-

²⁴⁶ Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Johann Gottfried Herder mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999, S. 10.

²⁴⁷ Zaremba (2002), S.26

²⁴⁸ Reventlow (2001), S. 140.

²⁴⁹ Reventlow (2001), S. 141.

²⁵⁰ Vgl. Zaremba (2002), S. 24.

²⁵¹ Zivojnovic, Wilhelm: Herder. Kritik und Darstellung des achtzehnten Jahrhunderts. Dissertation. Univ. Wien 1940, S. 98.

²⁵² Vgl. Zaremba (2002), S. 24.

²⁵³ Vgl. Kantzenbach (1999), S. 10.

²⁵⁴ Zaremba (2002), S. 25.

rarischen Schaffen.²⁵⁵ Dieser bestimmte Schmerz, den er schon in seinen Jugendjahren empfand, begleitete ihn Zeit seines Lebens. Demzufolge sah er auch in der Theologie die Mitwirkung von „Gefühle[n] und Empfindungen des Subjekts“²⁵⁶. Dies ergab sich durch den Einfluss der mittelalterlichen Theologie und Martin Luthers.²⁵⁷ Unter der Einflussnahme der Gefühle und der ihn beschäftigenden theologischen Strömungen propagierte Herder die „Verinnerlichung der Religion“²⁵⁸. Zudem verband Herder die Religiosität mit dem Glauben an das Gottesgnadentum der Monarchen.²⁵⁹

4.2. Studium und Aufklärung

Herder begann in Königsberg Medizin zu studieren, brach das Studium jedoch aufgrund mangelnder Eignung zugunsten eines Theologiestudiums ab. Dass seine geistigen Eignungen für ein Studium prädestiniert waren, wurde schon in Herders Kindheit deutlich. Der Mohrunger Pfarrer Trescho, bei dem Herder auch wohnte und unterrichtet wurde, bemerkte einen „unersättliche[n] Lesehunger“²⁶⁰. Michael Zaremba zufolge betrachtete Herder das Theologiestudium als Aufstiegschance, mit deren Hilfe er der bäuerlichen Schicht zu entfliehen versuchte.²⁶¹ Diese Vermutung drängt sich auf, da Herders materielle Not unübersehbar war. Doch abgesehen davon fühlte sich Herder auch zum Theologiestudium hingezogen, und sah darin seine Lebensbestimmung.²⁶² Herders finanzielle Situation war zu Beginn seines Studiums in der Tat sehr prekär, er selbst war sich seiner Situation schmerzlich

²⁵⁵ Es zeigt sich, dass Herder danach selbst „religiös-hymnische Verse“ (Zaremba (2002), S. 26) schrieb. So hing er bis zu einem gewissen Grad auch dem Diakon Trescho aus Mohrunge[n] und seinen lyrischen Werken an. „Herder schloss sich Treschos übertrieben religiös-gefühlvollem Still nicht an [...], jedoch sind indirekte Einflüsse auf seine Schreibweise nicht zu verkennen.“ (Zaremba (2002), S. 27.)

²⁵⁶ Zaremba (2002), S. 133.

²⁵⁷ „Er hatte sich mit Luther und der mittelalterlichen Mystik beschäftigt und war in das ur-eigene religiöse Empfinden tief eingedrungen.“ (Kantzenbach (1999), S. 67.)

²⁵⁸ Adler, Emil: Herder und die deutsche Aufklärung. Wien/ Frankfurt/ Zürich: Europa Verlag 1968, S. 251.

²⁵⁹ „Bereits als junger Mann der Weltereignisse kundig, sah er in der Thronbesteigung [Peters III.] den Anlass, seine Stimme in den Chor der Poeten einzureihen.“ (Zaremba (2002), S. 28.)

²⁶⁰ Reventlow (2001), S. 189.

²⁶¹ Zaremba (2002), S. 35.

²⁶² Vgl. Kantzenbach (1999), S.15

bewusst.²⁶³ Dank einer freien Wohnung, Erträgen aus Privatunterricht und einem Stipendium der Stadt Mohrungen litt er jedoch nach kurzer Zeit keine Not mehr. Der Privatunterricht nahm bald sehr viel Zeit in Anspruch, sodass für das Studium der Theologie nur wenig Zeit übrig blieb.

Das bedeutendste Erlebnis während dieser Zeit war Herders Bekanntschaft mit Immanuel Kant. Er schloss sich ihm an und besuchte sämtliche Vorlesungen Kants. Am liebsten hörte er dessen Vorträge über Astronomie und Physische Geographie, weil dadurch der weite Horizont Kants am besten zur Geltung kam.²⁶⁴ Kant weckte auch Herders Liebe zur Philosophie. Im Laufe der nächsten Jahre trennten sich jedoch Herders und Kants Wege, da sie sowohl philosophisch als auch menschlich gegensätzliche Positionen einnahmen. Während der Studienjahre Herders neigte Kant zu äußerster Skepsis, indem er eine zunehmend pessimistische Weltanschauung entwickelte, und befasste sich mit metaphysischen Spekulationen. Er zielte darauf ab, seine Hörer zu selbstständigem Denken zu erziehen, und nicht, sie in ein fertiges System zu zwingen, welches zum damaligen Zeitpunkt noch nicht ausgereift war.²⁶⁵ Herder neigte jedoch mehr dem Sturm und Drang zu. Hier ergab sich auch eine sehr gefühlsbetonte Phase Herders. Noch in seiner Studienzeit brachte Herder seine innere Uneinigkeit mit Kant schriftlich zum Ausdruck.²⁶⁶ So beschäftigte er sich mit Volkstraditionen und machte sich Gedanken über die Dichtkunst und ihre wahren Quellen. Dies stand im Kontrast zu Kants Aufklärungsphilosophie. Wie wir aber bereits im einführenden Kapitel über die Aufklärung gesehen haben ist diese Dichtkunst auch im Zeitalter der Aufklärung angelegt und nicht per se im Sturm und Drang.²⁶⁷ So war es für Herder durch die Beschäftigung mit der Volksliteratur und den Ursprüngen der Literatur möglich, auch einen Zusammenhang zwischen dem

²⁶³ „Unwissend, einfältig, unbekannt wie ich war, ohne meiner Eltern Erlaubnis und wider dem Willen dessen, dem ich anvertraut war, ja ohne Geld und Aussicht auf nur drei Wochen, ging ich auf die Akademie.“ (Kantzenbach (1999), S. 15.)

²⁶⁴ Vgl. Kantzenbach (1999), S. 20.

²⁶⁵ Vgl. Kantzenbach (1999), S. 19-20.

²⁶⁶ „Meine Seele konnte sich in diesem Totenreich lebloser Begriffe ohne Grund und Boden nicht wohlbefinden – nach jeder metaphysischen Vorlesung eilte ich ins Freie mit einem Dichter – oder ich las Rousseau oder ähnliche Schriftsteller, um jene Eindrücke durch ganz entgegengesetzte zu schwächen und loszuwerden – denn sie peinigten mich.“ (Kantzenbach (1999), S. 20.)

²⁶⁷ Vgl. dazu Kapitel 3.1.

Stand der Entwicklung der Gesellschaft und ihrem literarischen Schaffen herzustellen.²⁶⁸ Hier betont er die Wichtigkeit der Volkslieder für eine kulturelle Grundlegung der Völker.²⁶⁹ Herder war sehr von der Nationalidee, die in der Aufklärung aufkam und auch in der Sturm und Drang-Periode thematisiert wurde. Herder geht im Zusammenhang mit Nation und Literatur auch darauf ein, die deutsche Literatur zu beleben. Dieser fehlt es zu Herders Zeiten noch an lebendiger Tradition.²⁷⁰

Während seines Studiums lernte Herder mit dem Philosophen Johann Georg Hamann (1730-1788) auch einen der wichtigsten Kritiker der Aufklärung kennen. Die Begegnung mit Hamann war für Herders Weg als zukünftiger Theologe und Literat von Bedeutung. Hamann liebte die Heilige Schrift und fühlte sich vor allem zum Alten Testament hingezogen. Er lehnte alle abstrakten Schemata ab, sondern verwies in seinen Lehren immer wieder auf den Naturgrund menschlichen Denkens und dessen Phantasie.²⁷¹ Diese Gedanken fanden bei Herder Wirkung. So erweiterte das Studium also immer mehr seinen Horizont und verschaffte ihm in seiner geistigen Entwicklung ein breiteres Spektrum, das bestimmt war durch ein aufgeklärtes universelles Weltbild.²⁷² Es war kein Zufall, dass Herder ausgerechnet in der Universitätsstadt Königsberg mit der Aufklärung in Berührung kam. Durch Kant wurde Königsberg Ende des 18. Jahrhunderts zu einem Zentrum der deutschen Aufklärung. Zu Beginn seiner Studien zeichnete sich Königsberg allerdings noch nicht so sehr durch die weltoffene wissenschaftliche Seite der Aufklärung aus, die Theologische Fakultät hatte vielmehr zum Ziel, den Nachwuchs mit „christlichem“ Drill „fromm, gelehrt und fröhlich“²⁷³ zu erziehen. Die beginnende Königsberger Aufklärung lernte Herder durch die Vorlesungen Immanuel Kants kennen.²⁷⁴ Die aufgeklärten Gedankengänge verwandelten sich bei Herder zu einer Aufklärungstheologie. In seiner Bibelexegese tritt er stets für

²⁶⁸ Vgl. Adler (1968), S. 103.

²⁶⁹ „Der Volksliedersammlung fiel in der Sturm und Drangperiode eine große Bedeutung zu; [...]“ (Adler (1968), S. 106.)

²⁷⁰ Vgl. Adler (1968), S. 108.

²⁷¹ Vgl. Kantzenbach (1999), S. 23.

²⁷² Vgl. Zaremba (2002), S. 50.

²⁷³ Zaremba (2002), S. 36.

²⁷⁴ Vgl. Zaremba (2002), S. 38.

eine vermittelnde Lösung ein.²⁷⁵ Kant begeisterte den jungen Herder anfangs so sehr, dass er in Kants „[...] analytische[r] Methode [den] echten Zugang zur Wahrheit [sah.]“²⁷⁶. Während des Studiums der Kant'schen Philosophie beschäftigte er sich auch mit dem französischen Aufklärer Rousseau.²⁷⁷ Die Aufklärung war somit omnipräsent in seinem Leben.

4.3. Sinnkrise und neue Perspektiven

In seiner Ausbildung als Theologe zeigten sich schon Herders vielseitige Interessen, da er „[...] Astronomie, Logik, Metaphysik, Moralphilosophie, Mathematik und physische Geografie [studierte].“²⁷⁸ Im Jahre 1769 erlebte er eine Sinnkrise, bat um Entlassung aus all seinen Ämtern und trat eine Bildungsreise an, die ihn u.a. nach Frankreich führte. Dort machte er die Bekanntschaft der wichtigsten Aufklärer Frankreichs, Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (1717-1783) und der bereits erwähnte Denis Diderot.²⁷⁹ So wurde er auch mit ihrem bekanntesten Werk, der Enzyklopädie, konfrontiert. Diese Berührung mit der Aufklärung beeinflusste Herder nachhaltig. Auch seine philologische Sichtweise der Bibel erlebt durch das Zusammentreffen mit den Enzyklopädisten einen neuen Schub. Ab dem Jahre 1770 ist er als „ordentlicher Professor für Metaphysik und Logik an der Albertina“²⁸⁰ tätig. So hatte er sich durch seine Reise- und Studientätigkeit ein „aufgeklärt-universelle[s] Weltbild“²⁸¹ angeeignet. Dies schlug sich auch in einer Säkularisierung seiner christlichen Werte nieder. Er versuchte fortan die Seelen der Menschen durch die Pädagogik der Aufklärung zu erreichen, anstatt durch das reine Evangelium.²⁸² Das Glück des Menschen galt als oberster Maßstab. Dies ging sogar so weit, dass Herder, obgleich er protestantischer Pfarrer war, die „Sakramente der Taufe und der Kommunion“²⁸³ anzweifelte. Er legte großen Wert auf die Eigenverantwortung des Menschen im Glauben; der Mensch sollte

²⁷⁵ Vgl. Kantzenbach (1999), S. 18.

²⁷⁶ Kantzenbach (1999), S. 20.

²⁷⁷ Dadurch erkennen wir den „unzweifelhaften Einfluß [sic!] Rousseaus und Kants“ (Adler (1968), S. 75.)

²⁷⁸ Zaremba (2002), S. 38.

²⁷⁹ Vgl. Reventlow (2001), S. 191.

²⁸⁰ Zaremba (2002), S. 39.

²⁸¹ Zaremba (2002), S. 50.

²⁸² Vgl. Zaremba (2002), S. 79.

²⁸³ Adler (1968), S. 267.

sich auch im Alltag beweisen. Er richtete sich scharf gegen „[...] ein Übermaß an Beten und Bibellesen [...]“.²⁸⁴ Dass diese Aussage aus dem Mund eines Pfarrers kam, mag verwundern, doch ging es Herder hierbei konkret um das richtige Maßhalten im Glauben und dessen Vereinbarkeit mit den Pflichten des Alltags. Dies war ihm vor allem für die junge Generation ein Anliegen. Dennoch erkennt man hier deutlich seine Begeisterung für die Aufklärung, die sein Leben und seinen Dienst als Pfarrer überlagerte. Zu einer weiteren Vertiefung der Aufklärung schloss sich Herder während seiner Rigaer Zeit 1766 dem aufgeklärten Verein der Freimaurer an.²⁸⁵ Er trat der Loge „Zum Schwert“²⁸⁶ bei und erreichte sogar den zweiten Grad, kurz vor dem Meister. Seine Motivation war ein „Idealbild der Freimaurerei“²⁸⁷, die sich über die gängigen Standesgrenzen hinwegsetzte. Erst mit der Einführung der „stricten Observanz“²⁸⁸ der schwärmerischen Richtung kehrte er den Freimaurern den Rücken, hing jedoch zeitlebens diesem aufgeklärten Gedankengut an. Hierzu zählten auch die Gedanken der „Humanität“²⁸⁹ und der „Brüderlichkeit“²⁹⁰. So versuchte Herder auch „[...] dem Volk [die] Humanitätsidee näherzubringen.“²⁹¹ Daraus ergaben sich für ihn Verhaltensmaximen für den Alltag und dem zwischenmenschlichen Umgang. Hierin offenbart sich uns der „kosmopolitische Zug“²⁹² Herders. Die „Menschlichkeit“²⁹³ und „die Idee der Toleranz“²⁹⁴ waren zentral für sein weiteres Leben, was sich auch in seinen Predigten niederschlug. So betonte er in seiner Rigaer Abschiedspredigt die tiefe Bindung Gottes zu den Menschen, indem er von Gott als „Erbarmer und Menschenfreund“²⁹⁵ sprach. Im Sinne der Humanitätslehre propagierte Her-

²⁸⁴ Zaremba (2002), S. 182.

²⁸⁵ Vgl. Zaremba (2002), S. 77.

²⁸⁶ Johannsen, Jochen: Johann Gottfried Herder. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Kindlers Literaturlexikon. Band 7, Hai-Hyr. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzlar 2009, S. 379.

²⁸⁷ Adler (1968), S. 71.

²⁸⁸ Zaremba (2002), S. 77.

²⁸⁹ Kantzenbach (1999), S. 42.

²⁹⁰ Adler (1968), S. 72.

²⁹¹ Adler (1968), S. 299.

²⁹² Kantzenbach (1999), S.24.

²⁹³ Zaremba (2002), S. 172.

²⁹⁴ Adler (1968), S. 71.

²⁹⁵ Herder, Johann Gottfried: Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel. In: Bultmann, Christoph/Zippert, Thomas (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Theologische Schriften. Band 9/1. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1994^a (Bibliothek deutscher Klassiker 106), S. 22.

der auch einen sehr starken Individualismus.²⁹⁶ Dies ergibt sich auch aus seinem pietistischen Glauben heraus, da der Gläubige direkt im Bezug zu Gott steht, ohne priesterlichen Mittler. Durch den Individualismus und die Einflüsse des Pietismus sollte sich daraus eine „moralische [...] Vervollkommenung“²⁹⁷ für den Menschen ergeben. Hierin, im Streben nach der eigenen Vollkommenheit, erkennen wir ein wichtiges Ideal der Freimaurerei.

4.4. Die Literatur im Leben Herders

Bei seiner Tätigkeit als Dompfarrer in Riga war Herder stark mit der Einsamkeit – oder wie er es ausdrückte mit „Mönchseinsamkeit“²⁹⁸ – konfrontiert. Um diese Einsamkeit zu überwinden, setzte er sich mit „biblische[r] Sittenlehre, dogmatische[n] Schriften und Werke[n] französischer Aufklärer [auseinander].“²⁹⁹ Hier sehen wir wiederum die immanente Verbindung zwischen dem Pietismus und der Aufklärung. Einerseits beschäftigt sich Herder mit Schriften der Frömmigkeit und andererseits wendet er sich auch der weltoffenen und welterkennenden Literatur zu. Zu dieser welterkennenden Literatur zählte seine Bereitschaft sich Schriften über den „Skeptizismus [...] und [...] Zivilisationskritik[.]“³⁰⁰ anzueignen. Im Sinne der Beschäftigung mit den aufgeklärten Schriften publizierte Herder auch in Friedrich Nicolais allgemeinen Deutschen Bibliothek und wirkte somit bei der einflussreichsten deutschen Rezensionszeitschrift der Aufklärung mit.³⁰¹

Durch seine Beschäftigung mit der deutschen Literatur versuchte er gleichzeitig, diese stark zu fördern. Die Begeisterung für Literatur war bei Herder schon von Jugend her veranlagt.³⁰² Seine Analysen zu griechischen und deutschen Autoren beabsichtigten, „die Unterschiede der Nationalsprachen“³⁰³ hervorzuheben. Durch die Inspiration der antiken Literatur sollte auch die deutsche Literatur bereichert werden. Von eben dieser antiken Literatur ging

²⁹⁶ Vgl. Zaremba (2002), S. 251.

²⁹⁷ Adler (1968), S. 71.

²⁹⁸ Zaremba (2002), S. 63.

²⁹⁹ Zaremba (2002), S. 61.

³⁰⁰ Zaremba (2002), S. 61.

³⁰¹ Vgl. Zaremba (2002), S. 65.

³⁰² „Die Märchenwelt zog ihn unwiderstehlich an, er liebte die Poesie der Bibel.“ (Kantzenbach (1999), S. 12.)

³⁰³ Zaremba (2002), S. 66.

für Herder eine „lyrische[...] Begeisterung“³⁰⁴ aus; vor allem die „Bilderwelt antiker Mythologie“³⁰⁵ zog ihn in seinen Bann. Speziell ging es ihm aber um die Poesie und Dichtung, was dazu führte, dass er sich „der Nachdichtung fremdsprachiger Lyrik“³⁰⁶ widmete. Herder betrachtete das literarische Schreiben als Medizin für die Seele.³⁰⁷ Ausgehend von Herders Vorliebe für Poesie und Dichtung, begann er sich auch vermehrt für hebräische Dichtung zu interessieren.³⁰⁸ Hierin orientierte er sich an dem englischen Protestanten Robert Lowth³⁰⁹, mit dem ihn der Begriff der „Volks poesie“³¹⁰ verband. Herder kreierte daraus eine neue Basis der Ästhetik in der deutschen Literatur.³¹¹ Dies schafft er unter anderem auch mit seiner Bibelinterpretation; die „Aesthetisierung der Bibel“³¹² wird stark durch den Herder beeinflussenden Pietismus geprägt. In der ästhetischen Betrachtung der Literatur und auch der Kunstwerke wurden die Empfindungen diesen gegenüber in den Vordergrund gerückt.³¹³ So zeigte sich, dass jede Poesie für sich den Ausdruck eines ganz spezifischen Volksverständnisses darstellte.³¹⁴ Von großem Gewicht waren für Herder auch die Werke des englischen Theologen Thomas Percy (1729-1811), der unter anderem Volkslieder sammelte.³¹⁵ Herder beschäftigte sich intensiv mit der Volks poesie. Durch seine Begeisterung für die englische Aufklärung und Theologie kam Herder auch mit Shakespeare und James Macphersons „Ossian“ in Berührung.³¹⁶ Diese zwei Proponenten der englischsprachigen Literatur gaben Herder auch die Anleitung zur Schaffung einer „deutschsprachige[n] Volksliedsammlung“³¹⁷. Impulse dafür erhielt

³⁰⁴ Zaremba (2002), S. 210.

³⁰⁵ Zaremba (2002), S. 210.

³⁰⁶ Zaremba (2002), S. 233.

³⁰⁷ „Den literarischen Schaffensprozess empfand er als seelisch heilsam, [...]“ (Zaremba (2002), S. 246.)

³⁰⁸ Vgl. Zaremba (2002), S. 114.

³⁰⁹ Vgl. Gutzen, Dieter: Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckung und ihrer Interpretation im 18. Jahrhundert. Dissertation (masch.). Rheinische Friedrich-Wilhelms- Univ. Bonn 1972, S. 23.

³¹⁰ Zaremba (2002), S. 114.

³¹¹ Vgl. Kantzenbach (1999), S. 74.

Für eine richtige Ästhetik in der Literatur sollte man nach Herder die Empfindungen der Sinne einfließen lassen. Vgl. Kantzenbach (1999), 74.

³¹² Gutzen (1972), S. 48.

³¹³ Hier richtete sich Herder gegen „die Qualität des Objekts“ (Adler (1968), S. 296.).

³¹⁴ Vgl. Adler (1968), S. 270.

³¹⁵ Vgl. Zaremba (2002), S. 125.

³¹⁶ Er träumte hier von einer „genuin nordische[n] Dichtung.“ (Zaremba (2002), S. 129.)

³¹⁷ Zaremba (2002), S. 129.

Herder durch die „orientalische Poesie“³¹⁸. So wurden die Texte des Alten Testaments nicht mehr so stark aus religiöser Sicht betrachtet, sondern mehr aus dem poetischen Charakter heraus. Diese Analyse bewerkstelligte Herder durch eine „historisch-genetische Methode“³¹⁹, mit deren Hilfe er eine „kritisch-historische[...] Auffassung der Bibel“³²⁰ entwickelte. Herder erlernte diese Methode in seiner Studienzeit in Königsberg von seinem damaligen Lehrer Kant. Es war ihm wichtig, sowohl den geistlichen Charakter als auch die Poetik miteinander zu verbinden.³²¹ So sehen wir, dass die Studienzeit in Königsberg Herder stark beeinflusste, denn dort wurden die „bedeutsamen Denkvoraussetzungen“³²² für seine weiteren Bibelauslegungen und Literaturbetrachtungen geschaffen. Hier ist eine immanente Wirkung des Protestantismus erkennbar, der sich schon seit der Reformation Luthers streng auf den Grundsatz „sola scriptura“³²³ beschränkt; denn es war Luther, der mit der Schöpfung einer deutschen Ausgleichssprache „einen schlafenden Riesen“³²⁴ aufweckte. In der Folge weckte die deutsche Sprache immer mehr das Interesse der Poeten, wohingegen das Lateinische immer mehr in den Hintergrund trat. Dies gab den protestantischen Aufklärern auch das philologische Rüstzeug, um Texte aus der poetischen Perspektive heraus zu betrachten. Herder ist daher als „Poetheologe“³²⁵ zu sehen; in seinen Studien richtete er den Blickwinkel auf eine neue Betrachtung der Sprache. Somit war es ihm gelungen, eine neue aufgeklärte Sichtweise für die Aufgaben der Literaturkritik zu entwickeln.³²⁶

³¹⁸ Kantzenbach (1999), S. 14.

³¹⁹ Kantzenbach (1999), S. 97.

³²⁰ Adler (1968), S. 73.

³²¹ „Herder betonte hingegen den spirituellen Inhalt und die poetische Sprachkraft der Heiligen Schrift.“ (Zaremba (2002), S. 168.)

³²² Reventlow (2001), S. 194.

³²³ Auerochs, Bernd: Göttliche und menschliche Schrift. Ps. 110 als Exemplum. In: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 246.

³²⁴ Kantzenbach (1999), S. 31.

³²⁵ Zaremba (2002), S. 244.

³²⁶ Vgl. Kantzenbach (1999), S. 29.

5. Methoden der Bibelkritik Herders im Lichte der Rationalität und Empfindungen

Nachdem zunächst die Biographie Herders beleuchtet wurde, werden im Folgenden Methoden der Bibelkritik, die Herder in seinem analytischen Verfahren anwandte, dargestellt. Für diese rezipiert er sowohl die Naturwissenschaften als auch die Geisteswissenschaften, wobei die Philologie eine zentrale Stellung einnimmt. Des Weiteren werden die Interpretationen Herders zur menschlichen und göttlichen Inspiration der biblischen Texte sowie die Bedeutung der Heiligen Schriften im Denken Herders analysiert. Darüber hinaus wird auf Herders historisch-kulturellen Blickwinkel in der Bibelkritik eingegangen. Im vorletzten Unterkapitel wird Herders Verständnis der Literatur als Performanz und performativer Akt dargestellt. Abschließend wird die Sprachanalyse Herders und die Neubetonung des Deutschen als Bibelsprache erläutert.

5.1. Begründung der Bibel durch die Naturwissenschaften und Philosophie

In diesem Kapitel wird Herders Rezeption der modernen Naturwissenschaften für die Analyse der Bibel behandelt. Die empirischen Wissenschaften helfen ihm bei der Zusammenfügung des Bildes über die Bibel und über die Welt.³²⁷ So nutzt er die zeitgenössische „Völkerkunde, Psychologie, Soziologie [und] Humanbiologie“³²⁸, wobei sich Herder in seiner Analyse der Bibel vor allem auf die Literaturkritik stützt. Diese zeitgenössische Literaturkritik beruht sich unter anderem auf die moderne Theologie. Bei dem deutschen kath. Theologen Karlheinz Ruhstorfer lesen wir: „Die Bibel ist voll von Metaphern, Tropen, Sprachfiguren, Parabeln, Psalmen, Gebeten und Geschichten.“³²⁹ Herder geht in seinen Untersuchungen wie sein Vorbild Robert Lowth³³⁰ besonders auf die hebräische Literatur ein. Lowth stellte in den Liedern der

³²⁷ Vgl. Grawe, Christian: Herders Kulturanthropologie. Die Philosophie der Geschichte der Menschheit im Lichte der modernen Kulturanthropologie. Bonn: Bouvier 1967, S. 35.

³²⁸ Grawe (1967), S. 36.

³²⁹ Ruhstorfer (2010), S. 61.

³³⁰ Robert Lowth war ein britischer Bischof der Anglikanischen Kirche und Oxford-Professor für Poesie. Er lebte von 1710 bis 1787 in England.

Hebräer einen „Parallelismus membrorum“³³¹, also eine Nebeneinanderstellung, fest. Oft finden wir hier Wortpaare, die zusammengehören, zum Beispiel „Jahwe, mein Gott“³³². Eine solche Nebeneinanderstellung findet man auch in anderen Formen der morgenländischen Poesie, wie etwa in der ägyptischen, sumerischen und ugarischen Dichtung.³³³ Durch die empirische Gegenüberstellung mit anderen morgenländischen Dichtungen tritt der Wahrheitscharakter der Bibel stark in den Vordergrund.³³⁴ Herder sieht Gott und sein Handeln in der Physik seiner Zeit begründet. Diese empirische Studie zeigt sich uns oftmals aber nur in einer Allegorie, zum Beispiel in den „geologischen Sagenmotive[n]“ in der Physik der Hebräer.³³⁵ Sie begründen die „starre Welt des Toten Meeres“³³⁶ durch die Strafe Gottes gegen Sodom und Gomorra und erklären diverse Naturerscheinungen, die den Hebräern befremdlich erschienen. So stellt Herder fest, dass der „[...] Gott der Materie auf Newtonische Art [Bewegungskraft] eingedrückt [hat ...].“³³⁷ Da aber die Hebräer noch keine moderne Physik kannten, benötigten sie Mythen und Sagen zur Erklärung der Naturphänomene. Neben Newton sieht Herder auch Zeichen „Descartes‘ [und] Keplers“ in der Bibel. Herder wendet die „Wissenschaftssystematik“³³⁸ an, um einen neuen Blick auf die Naturphänomene in der Bibel zu werfen und nutzt somit die Fortschritte der Naturwissenschaften seiner Zeit.³³⁹ Damit erkennt er ein großes Netz an „Weltgeschichten, Philosophien und historische[n] Philosophien, Physiken und Dogmatiken“³⁴⁰. Hierin meint er die Art und Weise zu erkennen mit der sich die Bewohner des Morgenlandes physikalische Zusammenhänge erklärten. Diese erschufen

³³¹ Kaiser (1984), S. 326.

³³² Kaiser (1984), S. 326.

³³³ Vgl. Kaiser (1984), S. 328.

³³⁴ Vgl. Grawe (1967), S. 37.

³³⁵ Kaiser (1984), S. 62.

³³⁶ Kaiser (1984), S. 62.

³³⁷ Herder, Johann Gottfried: Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen. In: Smend, Rudolf (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Schriften zum Alten Testament. Band 5. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1993^a (Bibliothek deutscher Klassiker 93), S. 167.

³³⁸ Grawe (1967), S. 113.

³³⁹ Vgl. Mertin, Jörg: Hiob – religionsphilosophisch gelesen. Rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen zur Hioblektüre Herders, Kants, Hegels, Kierkegaards und zu ihrer Bedeutung für die Hiobexegese des 18. und 19. Jahrhunderts. Dissertation. Univ. Paderborn 1990, S. 63.

³⁴⁰ Herder, Johann Gottfried: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. In: Smend, Rudolf (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Schriften zum Alten Testament. Band 5. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1993^b (Bibliothek deutscher Klassiker 93), S. 185.

nämlich diverse Fabeln und Mythen zur Erklärung von bestimmten Naturereignissen.³⁴¹

Neben seiner vorwiegend auf wissenschaftlichen Aspekten basierenden Analyse ist auch Herders starke Neigung zu poetischen Formulierungen augenscheinlich. Zudem herrscht in Herders Schriften ein „quantitatives Übergewicht von Gefühl gegenüber Logik“³⁴². Hier leitet er aus dem Bedürfnis des Glaubens auch das „dichterische Empfinden“³⁴³ ab. Diese Leidenschaft und teilweise die Verwehrung von logischen Zusammenhängen hat auch viel mit Herders pietistischer Auffassung des Glaubens zu tun und ist zudem von der Rezeption des schottischen Philosophen David Hume (1711-1776) beeinflusst. In den Empfindungen sehen wir einen jungen Glauben und ein junges Volk, das noch ganz im Vertrauen an Gott, seinen Vater, lebt. Herder zufolge ist hier eine Notwendigkeit des Dichtens und der Poesie gegeben, anhand derer das junge Volk seine Gefühle zu Gott ausdrücken kann. Es ist das „Bedürfnis nach dem Mythos“³⁴⁴. So war es in speziellen pietistischen Kreisen durchaus üblich, neben der Bibel auch „mystische Texte“³⁴⁵ zu lesen.³⁴⁶ In diesen Texten wurde ein sinnlicher Zugang zu Gott dargestellt, der nicht nur anhand des reinen logischen Wortes erschlossen werden kann. Der Hang Herders zum Pathos geht soweit, dass ihm sogar attestiert wird ein „Unvermögen“³⁴⁷ auszudrücken. Wie später in seiner Analyse über die Bibel neigt er auch dazu, in Bildern und Symbolen zu sprechen.³⁴⁸ Anstatt, dass ein Text erklärt wird, kommt es zu einer weiteren Verschlüsselung. Die Auslegungen Herders werden dadurch eher dunkler als heller.³⁴⁹ Dies sehen wir auch in seiner Bibelkritik, die sich in einer Allegorie der Allegorie ausdrückt, welche laut Herder das „Nachfühlen[.]“³⁵⁰ ermöglichen sollte.

³⁴¹ Vgl. Herder (1993^a), S. 167.

³⁴² Karthan, Anton: Herder Literaturkritik. Untersuchungen zu Methodik und Struktur am Beispiel der frühen Werke. Göppingen: Verlag Alfred Kümmerle 1969 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 6), S. 1.

³⁴³ Gockel, Heinz: Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in der Aufklärung und Frühromantik. Frankfurt am Main: Klostermann 1981. (Das Abendland – Neue Folge 12), S. 47.

³⁴⁴ Gockel (1981), S. 48.

³⁴⁵ Bourel (2000), S. 202.

³⁴⁶ Vgl. dazu Kapitel 4.1.

³⁴⁷ Karthan (1969), S. 2.

³⁴⁸ Vgl. Karthan (1969), S. 8.

³⁴⁹ Vgl. Zivojnovic (1940), S.14.

³⁵⁰ Karthan (1969), S. 9.

5.2. Der Geist der Philologie und der Poesie

Im Laufe der philologischen Beschäftigung mit dem Alten Testament setzt sich Herder auch mit Fiktion und Wahrheit in der Bibel auseinander. Beginnend mit seiner Arbeit verfolgt er ein durchgehendes philologisches Konzept.³⁵¹ Dies ergibt sich auch daraus, dass im 18. Jahrhundert das „autonome Kunstverständnis[...]“³⁵² immer mehr an Bedeutung gewinnt. Trotz dieses Literaturverständnisses der Bibel bleibt der verbindende Kontext aber der Glaube.³⁵³ Die Schriften werden zwar einerseits als heilig andererseits jedoch auch als poetisches Machwerk angesehen. So beschäftigt sich Herder auch mit den Bibeltexten in Form von Literatur. Diesen literarischen Gehalt der Texte hat schon Lowth erkannt, indem er sie als „poetry of the Hebrews“³⁵⁴ bezeichnete. Herder will in seinen Interpretationen „die Übergänge von Wirklichkeit und Dichtung“³⁵⁵ verdeutlichen, an einer präzisen Unterscheidung zwischen Geschichte und Poesie ist er nicht interessiert.³⁵⁶ Zentral ist ihm immer die „poetische[.] Form des Buches“³⁵⁷. In diesem Buch und seiner Form sah er überall „Bild und Empfindung“³⁵⁸. Es war eine poetische Sprache, voll von „Fabel[n], Sage[n] und Fiktion oder Dichtung“³⁵⁹. Die Dichtung dient hier der Vermittlung der Wahrheit, sei sie theologischer oder geschichtlicher Natur. Diese Bibeltexte sind laut Herder somit „heilige, uralte, poetische, Nationalurkunden des Orients“³⁶⁰. Gleichzeitig soll die lyrische Analyse aber auch für die eigene Glaubensauffassung nützlich gemacht werden. So versucht Herder in seinen Analysen die „theologischen Verwendungszusammenhänge[.]“³⁶¹ hervorzuheben. Dieser Geist der Poesie des alten Orients oder des Morgenlandes, wie Herder schreibt, ergibt sich für ihn durch das

³⁵¹ Vgl. Mertin (1990), S. 3.

³⁵² Sina, Kai: Kunst – Religion – Kunstreligion. Ein Forschungsüberblick. In: Zeitschrift für Germanistik N. F. XXI, 2 (2011), S. 337.

³⁵³ Vgl. Sina (2011), S. 341.

³⁵⁴ Lowth, Robert: Lectures on the sacred poetry of the Hebrews. Band 2. London: Routledge u.a. 1995, S. 33.

³⁵⁵ Weidner, Daniel: Ursprung und Wesen der Ebräischen Poesie. Zu Figuren und Schreibweisen des Ursprünglichen bei Herder. In: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008^b (LiteraturForschung 6), S. 144.

³⁵⁶ Vgl. Weidner (2008^b), S. 144.

³⁵⁷ Mertin (1990), S. 57.

³⁵⁸ Mertin (1990), S. 76.

³⁵⁹ Mertin (1990), S. 76.

³⁶⁰ Herder (1993^a), S. 29.

³⁶¹ Mertin (1990), S. 59.

Denken an das innere Genie des Menschen. Dieses „ingenium“³⁶² schafft immer etwas autonom Neues, etwas Unverwechselbares. Diesem Unverwechselbaren liegt ein eigener Geist zugrunde, der nur in diesem Kunstwerk hervortritt.

Im Kontext der aufklärerischen Kritik sowie der historisch-kritischen Bibelwissenschaft werden Herders – vor allem theologische – Texte als „ein Grenzfall: Zwischen Poetik und Bibelexegese“³⁶³ gesehen. Bei der Interpretation sieht Herder immer einen starken Zusammenhang zwischen Form und Inhalt, dementsprechend steht die Ästhetik des Buches im Vordergrund.³⁶⁴ Dem Buch Hiob wendet er sich im Speziellen zu, es gilt neben den Psalmen und Sprüchen als poetisches Buch.³⁶⁵ Herders Bibelauslegung kann man mit den Worten der „Rationalisierung und [...] Historisierung“³⁶⁶ fassen. Laut Wulf Koepke wurden Herders theologischen Schriften seitens der deutschen Kritik und Literaturwissenschaft keine große Aufmerksamkeit beigemessen, sie galten im Gegenteil gar als „teils [...] lästige Nebenbeschäftigung“³⁶⁷. Hier ist aber zu erwähnen, dass sich die Herder-Forschung in einem sehr geringen Maß mit Herders exegetischen Arbeiten beschäftigt hat.³⁶⁸ Seine Begeisterung für die frühe Poesie der Bibel geht auf einen allgemeinen „frühneuzeitliche[n] Orientalismus in Deutschland“³⁶⁹ zurück. Er befasste sich mit dem weiten „Feld der Mythologie“³⁷⁰ und Märchen. Märchen dürfen hier aber nicht unbedingt nur als fiktional angesehen werden, denn sie beziehen sich stets auf die Gesellschaft und reagieren auf diese. Es zeigt sich, dass „das Märchen eine Selbstgestaltung menschlicher Leiden und Wünsche in welthafter Verbindung ist.“³⁷¹ Besonders der „reiche Bilderschatz“³⁷² der heb-

³⁶² Alt (2001), S. 61.

³⁶³ Weidner, Daniel: Einleitung: Lektüren im Geist der Ebräischen Poesie. In: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008^a (LiteraturForschung 6), S. 9.

³⁶⁴ Vgl. Mertin (1990), S. 57.

³⁶⁵ Mertin (1990), S. 58.

³⁶⁶ Weidner (2012), S. 90.

³⁶⁷ Weidner (2008^a), S. 9.

³⁶⁸ Vgl. Weidner (2008^a), S. 9.

³⁶⁹ Polaschegg, Andrea: Die Verbalwurzeln der Hieroglyphen. Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ als Text zwischen zwei wissenschaftlichen Paradigmen. In: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 214.

³⁷⁰ Alt (2001), S. 315.

³⁷¹ Kaiser (1984), S. 59.

räischen Literatur faszinierte Herder. So zeigt sich bei näherer Betrachtung der Herderschen Schriften ein „bildhaft-repräsentative[s] Orientalismuskonzept“³⁷³, wodurch es zu einer starken „Historisierung und Philologisierung“³⁷⁴ der Texte des Alten Testaments kommt. Was dem niederländischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632-1677) 100 Jahre zuvor noch verboten war, ist Herder nun erlaubt, nämlich die Texte in ihrem historischen Kontext zu verstehen. Er entwickelt also für die Interpretation ein „historische[s] Bewusstsein“³⁷⁵ und verstand sich auch in der Tradition Spinozas, der „die Rolle der Vernunft bei der Exegese der Bibel nicht ausgeklammert hatte“³⁷⁶. So stellte er pointiert fest: „Ich bin ein Spinozist“³⁷⁷. Herder wird aufgrund seiner Leistungen auf dem Gebiet der Auslegung der Heiligen Schrift als ein „Wegbereiter[er] für die historische Bibelkritik“³⁷⁸ angesehen.

Diese Deutung Spinozas ist im „Sinne des Empirischen“³⁷⁹ aufzufassen. Spinoza driftet hier jedoch in eine radikale Bibelkritik ab, in der alle Dinge, die nicht empirisch bewiesen werden können, als Trug aufzufassen sind. Ihm ging es hier um ein Eigeninteresse zur „Erkämpfung der Gedankenfreiheit“³⁸⁰, die ihm durch den kirchlichen Dogmatismus verwehrt worden war. Herder besitzt schon die Freiheit dieses Denkens. Dank der „Aufgabe der Quellenkritik“³⁸¹ für den Historiker/Wissenschaftler, welche durch die Aufklärung eingeleitet wurde, konnte Herder interpretativer mit der Bibel umgehen und auch das neue Wissen seiner Zeit nutzen. Besonders als sich Herder mit den ältesten Urkunden der Menschheit, der Poesie der Hebräer befasst, befindet er sich stark in einer „aufklärerisch-kritischen Phase“³⁸² und rezipiert für seine Analysen den Wissenskanon der Aufklärung. Die Verneinung des empirischen Gehaltes der Bibel durch Spinoza lässt sich vor allem auf die

³⁷² Alt (2001), S. 315.

³⁷³ Polaschegg (2008), S. 215.

³⁷⁴ Polaschegg (2008), S. 217.

³⁷⁵ Weidner (2012), S. 97.

³⁷⁶ Reventlow (2001), S. 99.

³⁷⁷ Düntzer, Heinrich / Herder, Ferdinand Gottfried von (Hg.): Aus Herders Nachlaß: Ungedruckte Briefe von Herder an dessen Gattin, Goethe, Schiller u.a. Band 1. Frankfurt a. M.: Meidinger 1856, S. 116.

³⁷⁸ Reventlow (2001), S. 199.

³⁷⁹ Vgl. Mertin (1990), S. 50.

³⁸⁰ Kaiser (1984), S. 21.

³⁸¹ Kaiser (1984), S. 24.

³⁸² Gockel (1981), S. 49.

ungewissen Deutungen des Hebräischen zurückführen.³⁸³ Herder verfolgt das Programm Spinozas etwas gemäßigter. Dadurch führt er seine Analyse sehr stark auf ein durch die Aufklärung geleitetes Ideal zurück. Auch in der Interpretation der Stellung des Menschen in der Bibel und gegenüber Gott orientiert sich Herder stark an Spinoza. Er sieht den Menschen mit Gott im „Kosmos als ein einheitliches Gefüge“³⁸⁴ an. Hier vereinen sich also „Naturalismus [.. und] Spiritualismus“³⁸⁵. Der Mensch wird in seinem Abhängigkeitsverhältnis zu Gott gesehen, die Seele als auf ihn angewiesen betrachtet. Er ist das Ganze und die menschlichen Seelen eben ein Teil davon. Es gibt hier ein Spannungsverhältnis zwischen „Individualität und Totalität“³⁸⁶. Des Weiteren tendiert Herder hier in die gleiche Richtung wie der deutsche Schriftsteller und Literaturtheoretiker Johann Christoph Gottsched (1700-1766). Die Literatur und ihr Wahrheitsgehalt sollen durch „Gesetze der vernünftigen Beweisführung“³⁸⁷ analysiert werden. Dies wird möglich, indem man alle Dinge nach der Kausalität prüft. Ursache und Wirkung stehen bei dieser Prüfung im Mittelpunkt: „[... So wird] jede[r] Sachverhalt nach Maßgabe der Vernunft auf seine Ursachen, Folgen und Wirkungen präzis durchleuchtet.“³⁸⁸ Herder wird bei seinen Untersuchungen zur Bibel immer von einem historischen Bild des Volkes Israel begleitet.³⁸⁹ Dies ergibt sich aus seiner Beschäftigung mit den „englischen Empiristen John Locke, David Hume und [den ...] französischen Sensualisten Jean-Jacques Rousseau, Étienne Bonnot de Condillac und Denis Diderot“³⁹⁰. In diesem Ausdruck der Poesie des hebräischen Volkes verbarg sich für ihn noch mehr, er erkannte in den Texten des Alten Testaments das „Samenkorn zukünftiger Poesie“³⁹¹, sowie die „Urgeschichte der menschlichen Kultur und des Wissens“³⁹², ob-

³⁸³ Vgl. Mertin (1990), S. 51.

³⁸⁴ Grawe (1967), S. 21.

³⁸⁵ Grawe (1967), S. 22.

³⁸⁶ Grawe (1967), S. 22.

³⁸⁷ Alt (2001), S. 69.

³⁸⁸ Alt (2001), S. 69.

³⁸⁹ Vgl. Koepke, Wulf: Eine Anleitung zum Lesen und Schreiben von Psalmen. Vom Geist neuer religiöser Poesie. In: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 231.

³⁹⁰ Irmscher, Hans Dietrich: *Johann Gottfried Herder*. Stuttgart: Reclam 2001, S. 35.

³⁹¹ Koepke (2008), S. 237.

³⁹² Weidner (2008^a), S. 15.

wohl er zugleich die Poesie desselben als „Altväter- und Hirtengeschichte“³⁹³ abwertete. Trotz seines lyrischen bzw. literaturwissenschaftlichen Interpretation vergisst der Theologe Herder nie auf den Endzweck der morgenländischen Dichtung: „alle Poesie [des] Morgenlandes ist von Lobpreisungen Gottes voll.“³⁹⁴ Dieses Spezifikum erkannte auch Robert Lowth, er sprach bereits vom hebräischen Stil sprach.³⁹⁵ Die Poesie ist eben ein spezifisches Weltempfinden und Weltverständnis. So drückt das Volk durch die Kunst seine „kulturelle und sprachliche Einheit“³⁹⁶ nach außen aus. Die gemeinsame Poesie und die Kunst spiegeln sich in einer gemeinsamen morgenländischen Kultur wider.

Herder zeigt bei der Analyse starke Parallelen zwischen der hebräischen und griechischen Dichtung auf. Er vergleicht die Zyklopen aus der griechischen Mythologie mit den Riesen und Engeln aus der hebräischen Dichtung. Was den Griechen eben die Titanen sind, „das sind hier Nephilim und Giborim – Furchtnamen der Vorwelt.“³⁹⁷

5.3. Die Bibel im Spannungsfeld zwischen menschlicher Schöpfung und göttlicher Inspiration

Die Bibelkritik bei Herder zeichnet sich durch die Tatsache aus, dass er in der Zeit der Hochaufklärung wirkte. Die Hochaufklärung vermittelte Herder jene Art der Wissenschaft, die durch „den Weg der Erfahrung und der Beobachtung“³⁹⁸ Erkenntnisse liefert. Dadurch soll auch die Lesart der Bibel auf den Menschen abgestimmt werden. „Menschlich muss man die Bibel lesen“³⁹⁹, schrieb Herder in einem Brief „das Studium der Theologie betreffend“, womit

³⁹³ Herder, Johann Gottfried: Briefe, das Studium der Theologie betreffend. In: Bultmann, Christoph/Zippert, Thomas (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Theologische Schriften. Band 9/1. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1994^b (Bibliothek deutscher Klassiker 106), S. 170.

³⁹⁴ Herder, Johann Gottfried: Vom Geist der Ebräischen Poesie. In: Smend, Rudolf (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Schriften zum Alten Testament. Band 5. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1993^c (Bibliothek deutscher Klassiker 93), S. 711.

³⁹⁵ Vgl. Lowth (1995), S. 3.

³⁹⁶ Johannsen (2009), S. 382.

³⁹⁷ Herder (1993^a), S. 138.

³⁹⁸ Kantzenbach (1999), S. 23.

³⁹⁹ „Menschlich muß man die Bibel lesen: denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben: menschlich ist die Sprache, menschlich die äußern Hülfsmittel, mit denen sie geschrieben und aufbehalten ist; menschlich endlich ist ja der Sinn, mit dem sie gefaßt werden kann, jedes Hülfsmittel, das sie erläutert, so wie der ganze Zweck und Nutzen, zu dem sie angewandt werden soll.“ (Herder (1994^b), S. 145.)

er auf die rezeptiven Fähigkeiten des Menschen hinweist. Obwohl der Verstand des Menschen den eigenen Grenzen begegnet, sollte er diesen aktivieren und für ein bestmögliches Verstehen einsetzen. So wandte er seine „Macht der Vernunft“⁴⁰⁰ auch im wissenschaftlichen Sinne für die Bibelkritik an. Für Herder wurde die Vernunft zur „höchste[n] Instanz“⁴⁰¹; er betrachtete die Bibel demnach von einem menschlicheren Blickwinkel aus. Herder erkennt durch sein aufgeklärtes Weltbild, dass die Bibel „[...] ein Buch durch Menschen für Menschen [ist ...].“⁴⁰² Der Literaturwissenschaftler Daniel Weidner geht hier sogar so weit, dieser Bibelbetrachtung eine vollständige Säkularisierung zu attestieren. So interpretiert er in der Betrachtung der Schriften Herders – ganz die göttliche Inspiration negierend – „[...] nicht mehr Gott ist ihr [der Bibel] Autor, sondern die Menschen [sind es].“⁴⁰³ Wolff relativiert diese Aussage Weidners, indem er zeigt, dass Herder Gott als „poetische Konstante des Menschseins [auffasst].“⁴⁰⁴ Dieser Aspekt wird somit zum Auslöser für die Poesie. Als nächste Konsequenz versuchte Herder stark historische Ereignisse aus der Bibel herauszulesen. Hervorzuheben ist außerdem der Ausdruck „ein Buch durch Menschen für Menschen“. Die Tatsache, dass Herder hier die Präposition „durch“ verwendet und nicht „von“ lässt darauf schließen, dass er Gott als Urheber oder inspirierende Kraft der Schrift anerkennt. Hier richtet sich Herder wohl nach dem Bibelwort des Timotheus, wo von der göttlichen Inspiration gesprochen wird.⁴⁰⁵ Auch Robert Lowth hob diese göttliche Inspiration der heiligen Texte hervor, indem er vom „impulse of the Holy Spirit“⁴⁰⁶ sprach. Im Zuge des Wandlungsprozesses im Zeitalter der Aufklärung wurde die göttliche Inspiration wieder neu wertgeschätzt. Man verstand darunter jenen Inspirationsmoment, den der Künst-

⁴⁰⁰ Zaremba (2002), S. 20.

⁴⁰¹ Gutzen (1972), S. 36.

⁴⁰² Herder (1994^b), S. 145.

⁴⁰³ „Herder fasst die Bibel nicht mehr als heilige Schrift auf, sondern als Buch unter Büchern; [...]“ (Weidner (2008^a), S. 13.)

⁴⁰⁴ Wolff, Jens: Das Leben der Tiere. Zu Herders Hiob Interpretation. In: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008, S. 83. (LiteraturForschung 6)

⁴⁰⁵ „Denn alles, was in der Schrift steht, ist von Gottes Geist eingegeben, und dementsprechend groß ist auch der Nutzen der Schrift: Sie unterrichtet in der Wahrheit, deckt Schuld auf, bringt auf den richtigen Weg und erzieht zu einem Leben nach Gottes Willen. So ist also der, der Gott gehört und ihm dient, mit Hilfe der Schrift allen Anforderungen gewachsen; er ist durch sie dafür ausgerüstet, alles zu tun, was gut und richtig ist.“ (2. Tim. 3, 16-17. Neues Testament. Neue Genfer Übersetzung. Genfer Bibelgesellschaft 2010, S. 497.)

⁴⁰⁶ Lowth (1995), S. 13.

ler ergreift, um daraus ein neues Werk zu schöpfen. Hierin sehen wir „Natur – Liebe – Genie – [und] Freiheit“⁴⁰⁷ in seiner reinsten Form verkörpert. Der Mensch versteht sich als ein Teil der Natur, wodurch die „Menschheitsgeschichte [...] somit auch als Naturgeschichte begreifbar [wird].“⁴⁰⁸ Wir können dies als eine starke Verbindung des Menschen zu seiner ihn umgebenden Natur auffassen. Er steht in einem beständigen Wechselverhältnis, so auch durch die Poesie, indem er die Natur nachbildet. Daraus ergibt sich eine neue Charaktereigenschaft des Dichters. Er ist in seiner Denkweise nicht mehr objektiv, stattdessen wirkt in ihm der „furor poeticus“⁴⁰⁹. Es ist ein Eifer, ein Wüten, das ihn zu immer neuer Tat antreibt und den schöpferischen Geist in ihm nicht versiegen lässt. Dieses Element des Sturm und Drangs wirkt hier bei Herders Betrachtung des Poeten hinein. Die „freischaffende[.] und wirkende[.] Natur“⁴¹⁰ wird mit dem Poeten gleichgesetzt, wohingegen die „gelehrte[.] Poesie“⁴¹¹ bei Herder zurücktritt. Wir bemerken hier bereits ein Vorausgreifen Herders auf die Liebe der Romantik zur Volksdichtung und das freie Genie in der Natur. Herders Forschungen über die Volksdichtung kanalisieren sich dann im 19. Jahrhundert in den umfangreichen Liedersammlungen der Romantiker.⁴¹² Dies ist auch der Grund für die Postulierung der Volksdichtung als „unverfälschte Natur-Sprache“⁴¹³. Durch die Wildheit des Dichters und die Wildheit der Natur ergibt sich ein durch und durch reines Schöpfungswerk/Kunstwerk. Hier wird das „Vermögen der Einbildungskraft“⁴¹⁴ des Poeten deutlich. Er darf aus seinem eigenen Ingenium alles (er)schaffen, Grenzen werden ihm einzig von dem „Wahrscheinlichkeitsgebot“⁴¹⁵ gesetzt. So schreibt der Dichter nieder, was ihm die Logik der Vernunft eingibt. Dadurch ist es möglich, auch das, was nicht empirisch ist, gemäß der Vernunft, also „vernunftskonform“⁴¹⁶ darzustellen. Im selben Brief betont er die Verbindung zwischen Mensch und Gott, indem er die Heilige Schrift als Brücke sieht, die zwei getrennte Wesen wieder zusammen bringt.

⁴⁰⁷ Grimm (1984), S. 229.

⁴⁰⁸ Johannsen (2009), S. 384.

⁴⁰⁹ Alt (2001), S. 65.

⁴¹⁰ Grimm (1984), S. 227.

⁴¹¹ Grimm (1984), S. 227.

⁴¹² Vgl. Grätz (1984), S. 127.

⁴¹³ Grimm (1984), S. 227.

⁴¹⁴ Alt (2001), S. 65.

⁴¹⁵ Alt (2001), S. 76.

⁴¹⁶ Alt (2001), S. 77.

So schreibt er: „Je humaner Sie das Wort Gottes lesen, desto näher kommen Sie dem Zweck seines Urhebers, ... wo er sich uns als Gott zeigt [...]“.⁴¹⁷ Herders Auffassung von der Existenz eines mit Absicht agierenden Urhebers kommt hier klar zum Ausdruck. Wir erkennen darin einen „menschlich-göttlichen Doppelursprung“⁴¹⁸. Gott tritt als Inspiration auf, das Wort selbst wird jedoch durch den Menschen als „[poeta] alter deus“⁴¹⁹/„zweite[r] Schöpfer“⁴²⁰ niedergeschrieben. Dieser „Geniekult“⁴²¹ des zweiten Schöpfers ist vor allem ein Merkmal des Sturm und Drangs. Darin sieht man eine deutsche Charakteristik verkörpert, denn der „Dichterkult“⁴²² ist besonders im deutschsprachigen Raum vorzufinden. Ohne die Inspiration kann es jedoch keinen zweiten Schöpfer geben. Herder betont hier die „[...] Eingebung [Gottes in] einen einzigen Augenblick [in] die Seele [...]“⁴²³. Dass der Dichter hier als zweiter Schöpfer auftritt, ergibt sich auch daraus, dass die frühen Völker zuerst begannen, die Natur nachzuahmen.⁴²⁴ So schreibt Herder in seinem dritten Brief „das Studium der Theologie betreffend“, dass der „poetische Ausdruck, *die* Art der Vorstellung und Wirkung [...] damals überall *Natur*“ war.⁴²⁵ Hier erkennt man die dichterische „Mimesis“⁴²⁶. So ist auch der Poet im Endeffekt ein Naturforscher. Er soll die Welt für die anderen Betrachter sichtbar machen, indem er genau beobachtet und sie dann nachahmt.⁴²⁷ Er wird zum „Vermittler von Naturerscheinungen“⁴²⁸ und kann dadurch dem Laien die Welt erklären. Die Rede ist hier von einer „imitatio naturae“⁴²⁹. Dieses Konzept geht direkt auf die Poetik des Aristoteles zurück.⁴³⁰ So sehen wir in den Dichtungen übergreifend die Schilderungen von der „Hirten- und Landlebendichtung“. Das Symbol des Wassers hatte im wüstenähnlichen

⁴¹⁷ Herder (1994^b), S. 145.

⁴¹⁸ Weidner (2008^b), S. 117.

⁴¹⁹ Weidner (2008^b), S. 117.

⁴²⁰ Herder (1993^c), S. 963.

⁴²¹ Schneider (2007), S. 15.

⁴²² Meyer-Kalkus, Reinhart: Stimme, Performanz und Sprechkunst. In: Anz, Thomas (Hg.): Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände und Grundbegriffe. Band 1. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2007, S. 215.

⁴²³ Herder (1993^a), S. 28.

⁴²⁴ Vgl. Herder (1993^c), S. 963.

⁴²⁵ Herder (1994^b), S. 165.

⁴²⁶ Alt (2001), S. 62.

⁴²⁷ So ist „[...] die Dichtkunst als aktive, konstruktive Erschließung der Objektwelt [anzusehen].“ (Johannsen (2009), S. 381.)

⁴²⁸ Grimm (1984), S. 209.

⁴²⁹ Alt (2001), S. 63.

⁴³⁰ Vgl. Alt (2001), S. 62.

Klima Kanaans große Wirkkraft, weshalb es auch in der poetischen Bildsprache der Hebräer Eingang fand, so zum Beispiel in Jesaja 58,11: „[...] der Herr [...] wird deine Seele sättigen an Orten der Dürre und deine Gebeine stärken. Dann wirst du sein wie Wasserquell, dessen Wasser nicht versiegen.“⁴³¹ Ein ähnliches Bild wird in Jeremia 31,12 beschrieben: „Ihre Seele wird [sein] wie ein wasserreicher Garten.“⁴³² Neben dem Element des Wassers war vor allem die Natur prägend für die zeitgenössischen Dichter, so werden unbeweglichen Dingen (Bergen, Hügeln oder Felder) menschliche Emotionen zugeschrieben, welche die Freude oder auch die Trauer des Volkes Israel widerspiegeln sollen.⁴³³

Den Menschen wird durch die Poesie, speziell der Landlebendichtung, auch eine bestimmte „Ordnungsutopie“⁴³⁴ vermittelt. Man sehnte sich, bedingt durch das aufkommende von Arbeit bestimmte bürgerliche Leben, an das Landleben zurück. Das „idyllische Bild des freien und darum immer heiteren Landmannes“⁴³⁵ beeindruckte die Menschen vor allem in der Spätaufklärung, so auch Herder. Hiermit wird den Menschen eine von Gott gegebene Ordnung der Dinge vermittelt, an die sich die Menschen halten sollten. Gott und Mensch stehen hier in einem dualen Verhältnis zueinander⁴³⁶, das in der Poesie als „Produkt der schaffenden menschlichen Seele“⁴³⁷ und „direkte göttliche Eingebung“ Form annimmt. Diesen Prozess der Inspiration und der Verschriftlichung versteht Wulf Koepke auch als eine „[...] Zwiesprache mit Gott, Rede und Antwort.“⁴³⁸ Der Mensch tritt als „Mittelgeschöpf“⁴³⁹ auf. Er gehört zur Ordnung der Tiere, ist aber durch seinen Verstand, durch seine Ratio aus dieser Ordnung in besonderer, göttlicher Weise herausgehoben worden. Die Schrift ist aber immer eine menschliche. Nach Herder fehlen uns im Moment noch „Göttliche Grammatik, Logik und Metaphysik“⁴⁴⁰. Dadurch

⁴³¹ Elberfelder Studienbibel (2005), S. 847.

⁴³² Elberfelder Studienbibel (2005), S. 897.

⁴³³ Siehe Psalm 98,8: „Die Ströme sollen in die Hände klatschen, alle Berge zusammen sollen jubeln“ (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 709); oder: „Die Berge und die Hügel werden vor euch in Jubel ausbrechen, und alle Bäume des Feldes werden in die Hände klatschen.“ (Jes. 55,12. Elberfelder Studienbibel (2005), S. 844.)

⁴³⁴ Alt (2001), S. 79.

⁴³⁵ Grimm (1984), S. 218.

⁴³⁶ Vgl. Herder (1993^c), S. 963.

⁴³⁷ Irmischer (2001), S. 29.

⁴³⁸ Koepke (2008), S. 233.

⁴³⁹ Grawe (1967), S. 43.

⁴⁴⁰ Herder (1993^a), S. 29.

brauchen wir menschliche Worte. In diesem Zusammenhang des Dialogs zwischen Gott und Mensch befasst sich Herder auch mit Jesus Christus. In seiner Beschäftigung sehen wir ein Spannungsverhältnis zwischen Aufklärung und empfindsamen Interpretationen. Einerseits begreift Herder Jesus als Gott selbst, andererseits erscheint er „in seiner Tugend [als] vorbildhafter Mensch“⁴⁴¹. So wird Jesus als das „schaffende Wort“⁴⁴² im Menschen umgedeutet. Hier wirkt Gott durch seinen Sohn in der Inspiration des Menschen beim literarischen Schöpfungsprozess. In dieser Selbsttätigkeit des Subjekts, die durch die Eingabe Gottes ermöglicht wird, erkennt Herder „Reflexion, Besonnenheit oder Vernunft“⁴⁴³.

Zunächst geht es Herder also mit der Vermenschlichung der Bibel mehr um einen vereinfachten Zugang des Lesers zu diesem Buch. Wie oben bereits erwähnt hatten viele Menschen eine transzendente Vorstellung der Heiligen Schrift, dies führte in Folge zu einer Entfremdung und Unantastbarkeit der Bibel. Herder beobachtete, wie Menschen die Bibel nicht als Buch, sondern als übernatürliches Werk begriffen. Diesen Menschen stellte er seinen Aufruf und eine schriftliche Erklärung entgegen, in welchen er die Bibel als menschliches Erzeugnis aus Papier und Tinte beschrieb und nicht als übernatürliches Produkt. Daher sei es dem Menschen erlaubt zu sehen, was er darin sieht und zu hören, was er daraus hört.⁴⁴⁴ Von Luther inspiriert, maß auch Herder dem Gebrauch der Bibel in seinen theologischen Schriften große Aufmerksamkeit bei. Noch deutlicher wird das in Herders Werk „Vom Geist der Ebräischen Poesie“⁴⁴⁵. Wenn man Herders Aufruf in dem „Briefe, das Studium der Theologie betreffend“ genauer analysiert, wird seine Botschaft über das Studieren der Bibel gut erkennbar. Wie bereits erwähnt, kritisiert er die Haltung vieler wohlgesinnter Menschen, welche die Bibel als abgesonder-tes, unantastbares Buch darstellten und sie aus lauter Ehrfurcht nicht zum Lesen verwendeten. Er versucht die Angst vor dem göttlichen Buch abzubauen, indem er ihre Haltung „Aberglaube [nennt], als sei die Bibel bis auf jede

⁴⁴¹ Irmscher (2001), S. 32.

⁴⁴² Irmscher (2001), S. 33.

⁴⁴³ Heise, Jens: Johann Gottfried Herder zur Einführung. Hamburg: Junias-Verlag 1998, S. 10.

⁴⁴⁴ Vgl. Herder (1994^b), S. 145-147.

⁴⁴⁵ Siehe: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008. (LiteraturForschung 6)

Kleinigkeit ihrer Sprache [...] übermenschlich“⁴⁴⁶. Dabei geht es Herder weniger um ein Urteil über den Urheber des Buches und die Frage, in welcher Form es geschrieben wurde; vielmehr will er Hemmungen und entfremdete Vorstellungen von Menschen zur Bibel beseitigen. So zeigt Herder, dass sich das Denken der Hebräer in ihren Glaubensvorstellungen immer wieder verändert hat. Sie bleiben zwar das auserwählte Volk des einen Gottes, jedoch werden die Hebräer stark von den kulturellen Einflüssen ihrer Zeit geprägt. Herder führt hier zwei zentrale Elemente an. Einerseits stellte die „Babylonische[.] Gefangenschaft“⁴⁴⁷ einen wesentlichen Einschnitt in die Geschichte des Volkes Israels dar. Hier tritt auch das personifizierte Böse als Satan auf. Er erscheint hier in der Verführer-Gestalt der Hure Babylons. Die Hebräer waren während ihres babylonischen Exils mit fremden Sitten und Versuchungen konfrontiert. So fand das Negativbild Babylon auch Eingang in die Bibel, wie etwa in Person der Hure Babylons in der Offenbarung des Johannes. Die Stadt Babylon symbolisiert Herder zufolge „den lüsternen Teil unserer Seele“⁴⁴⁸. Dieser Umstand ergab sich auch daraus, dass die Hebräer aus ihrer vertrauten Umgebung zwangsumgesiedelt wurden und im Vielvölkerreich Babylons leben mussten. Hier kamen sie gezwungenermaßen mit anderen Völkern und Ideen in Verbindung. Ein weiterer Wandlungsprozess der Denkweise vollzog sich während der Zeit des Hellenismus. Hier sieht Herder eine „Rhapsodie aus Zungen, Sprachen, Nationen und Geschlechtern“⁴⁴⁹. Es war es in dieser Zeit des Wandels wichtig, sich nicht zu stark von anderen Ideen beeinflussen zu lassen. Die Dogmata des Glaubens wurden verschärft, jedoch fand ein mystischer Zug Eingang in die Glaubenswelt.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Herder (1994^b), S. 145.

⁴⁴⁷ Herder (1993^a), S. 20.

⁴⁴⁸ Herder (1993^a), S. 174.

⁴⁴⁹ Herder (1993^a), S. 20.

⁴⁵⁰ Durch den Hellenismus wurde ein „dogmatisch-mystisch-homiletisch-philosophischer Geist“ (Herder (1993^a), S. 26.) geweckt.

5.4. Die Bibel in ihrem nützlichen und moralischen Unterweisungscharakter

Herder stößt bei seiner literaturwissenschaftlichen Analyse des Buches Hiob unweigerlich auch auf das „Theodizeeproblem“⁴⁵¹ und damit der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Er nimmt in diesem philosophischen Streitthema eine philologische Perspektive ein und kategorisiert das Buch Hiob als „Predigende Poesie“⁴⁵². So wird dieses Buch aus dem Blickwinkel des Nützlichkeitscharakters für die Predigt und die Frömmigkeit des hebräischen Volkes betrachtet. Hier kommt der Einfluss des pietistischen Hintergrunds Franckes wieder zum Vorschein. So war es im Pietismus immer die Forderung aus der Bibelauslegung „theoretische[.] und praktische[.] Folgesätze“⁴⁵³ abzuleiten. Eben diese „Predigende Poesie“ erscheint Herder als ein „sanftes Opium der Seele“⁴⁵⁴. Mit der Betonung der Nützlichkeit der Poesie für den Menschen greift Herder auf die Lehren Johann Christoph Gottscheds zurück. Die „Lese-kundigen“⁴⁵⁵ erhalten zu allererst einen moralischen Wert vermittelt. Diesen können sie dann an das Publikum der Illiteraten weitervermitteln. Hier kehrt er somit die didaktische Funktion der Literatur hervor.⁴⁵⁶ Um die Menschen sittlich zu belehren, griff man auch in der Aufklärung auf „biblische Themen, Mythologie und Historie“⁴⁵⁷ zurück. Diese „biblische[n] Bezüge“⁴⁵⁸ der Poetik der Aufklärung sind noch ein Rest der barocken Poetik. Herder schloss sich dem auch dahingehend an, indem er von Aufführungen immer einen „sittlichen Symbolismus“⁴⁵⁹ forderte. Diese starke Betonung der Moral erkennen wir auch darin, dass Herder bereits im Alten Testament die didaktische Unterweisung bereits als vorhanden/existent ansieht. Hier greifen die aufgeklärten Literaturinterpreten wieder auf die antike Poetik des Horaz zurück, wonach die Poeten entweder erfreuen sollen oder einen Nützlichkeitscharakter vermitteln sollen. Des Weiteren wird bei der Rezeption der Literatur auch das

⁴⁵¹ Wolff (2008), S. 74.

⁴⁵² Wolff (2008), S. 76.

⁴⁵³ Reventlow (2001), S. 143.

⁴⁵⁴ Herder (1993^c), S. 850.

⁴⁵⁵ Alt (2001), S. 70.

⁴⁵⁶ Vgl. Alt (2001), S. 70.

⁴⁵⁷ Alt (2001), S. 129.

⁴⁵⁸ Alt (2001), S. 131.

⁴⁵⁹ Zivojnovic (1940), S. 30.

ciceronische Diktum des Lehren und Nützens herangezogen.⁴⁶⁰ Literatur und insbesondere Märchen, die nur des Vergnügens Willens geschrieben und gelesen wurden, waren verpönt, denn sie sollten stets auch einen moralischen Wert vermitteln. Daher wurde „nutzlose Vergnügen mit der Phantasie“⁴⁶¹ verworfen. So meinte man, dass „[...] jede Form von ‚Schwärmerey‘ die Köpfe verdrehe und früher oder später zu Konflikten mit der gesellschaftlichen Realität führen [...]“.⁴⁶² Herder erst machte die Märchen salonfähig, indem er sie als das ideale Mittel zur Kindererziehung propagierte. Er meinte, dass „ihre Naivität direkt auf die kindliche Seele wirke.“⁴⁶³ Den Menschen sollte die gesamte Güte und Schönheit Gottes gezeigt werden.⁴⁶⁴

Diese Erziehungsfunktion wird noch durch die Tatsache verdeutlicht, dass Gott in der Bibel in direkten Reden spricht. Es entsteht dadurch ein besonderes Naheverhältnis zu seinem auserwählten Volk, welches ihn als den großen Schöpfer wahrnimmt. Es zeigt sich im Sprechen die „Totalität des Redner Gottes“⁴⁶⁵. Durch das Bild des allmächtigen Vaters werden die moralischen Vorschriften für das Volk Israel in noch größerer Schwere wahrgenommen. Gott nimmt somit ein zentrales Moment im „Empfinden, Handeln, Denken und Darstellen“⁴⁶⁶ des Menschen ein. Es ist die Moral, die direkt von Gott ausgeht und die für Herder Gottes eigene Idee darstellt.⁴⁶⁷ Diese Moralvermittlung Gottes legitimierte auch die weltliche Herrschaft der Monarchen.

5.4.1. Moralvermittlung am Beispiel Hiobs

Besonders die Beziehung zwischen Gott und dem leidenden Hiob erregte die Aufmerksamkeit des Predigers und Theologen Herder. Die Zwiegespräche zwischen Gott und Hiob bringen starke Gefühle zum Ausdruck, die aus dem tiefsten Innersten von Hiobs Seele stammen.⁴⁶⁸ Die enge Gottesbeziehung zum Leidenden spiegelt sich in der Sprache wider und lässt die Poesie zu einer „menschlichen Natursprache“⁴⁶⁹ werden, die – vom Leser nachempfunden

⁴⁶⁰ Vgl. Alt (2001), S. 78.

⁴⁶¹ Grätz (1984), S. 120.

⁴⁶² Grätz (1984), S. 121.

⁴⁶³ Grätz (1984), S. 124.

⁴⁶⁴ So sehen wir nach Lowth „the beauties of the Hebrew imagery“ (Lowth (1995), S. 81.)

⁴⁶⁵ Karthan (1969), S. 27.

⁴⁶⁶ Karthan (1969), S. 29.

⁴⁶⁷ Vgl. Karthan (1969), S. 35.

⁴⁶⁸ Vgl. Mertin (1990), S. 77.

⁴⁶⁹ Wolff (2008), S. 76.

den – zum Glauben führt. Bildliche Darstellungen sind ein fester Bestandteil der Predigten der Hebräer; Herder erkennt, dass „Predigt und bildreiche Poesie aufeinander verweisen“⁴⁷⁰ und spricht von einer „Bilderrede“⁴⁷¹. Es ist das Bild eines reichen Emirs – denn „Hiob ist ein Emir“⁴⁷² –, der von Gott geprüft wird. Hier sehen wir jene Mythologie, die tief im Morgenland verwurzelt ist.⁴⁷³ Wie in den Theaterstücken der Aufklärung erkennt man auch in der Figur Hiob die „erwartbare Möglichkeit von Sturz und Fall“⁴⁷⁴. Das Erregen von Mitleid ist ein zentraler Teil dieser Poetik, welche durch die „dramatische Fallhöhe“⁴⁷⁵ noch verstärkt wird. Der Fall Hiobs ist dem Drama Johann Christoph Gottscheds „Der sterbende Cato“ ähnlich. Genau hierin erkennen wir die „didaktisch-aufgeklärte Poesiekonzeption“⁴⁷⁶, bei der Tugendbotschaften vermittelt werden. Außerdem ist bei beiden eine „stoizistisch gefärbte Lebenslehre“⁴⁷⁷ erkennbar, die man auch dem Publikum mitgeben wollte. Cato weigert sich als Person beharrlich, sachliche Kompromisse einzugehen. Anhand seiner tugendhaften Integrität werden einige christliche Motive dargelegt, die sich auch im Buch Hiob wiederfinden.⁴⁷⁸ Dadurch sollte eine Bewunderung für die handelnde Person entstehen. In beiden Werken – Hiob und „Der sterbende Cato“ – wird eine moralische aufrichtige Figur dargestellt, der es gelingt ihre moralische Integrität selbst in höchster Gefahr zu bewahren. Dem reichen Emir Hiob wird alles genommen, was er besitzt. Besonders erschreckend ist für den Rezipienten Hiobs tiefer Fall vom reichen Grundbesitzer zum Verstoßenen der Gesellschaft. Nur sein Glaube an Gott bleibt übrig, der ihn schließlich aus seiner misslichen Lage befreit. Hiob ist somit ein Vorbild für das Publikum.⁴⁷⁹ Die Prüfung des Hiob

⁴⁷⁰ Wolff (2008), S. 77.

⁴⁷¹ Herder (1993^c), S. 976.

⁴⁷² Herder (1993^c), S. 764.

⁴⁷³ Die Mythologie, die durch alle diese Gedichte herrscht, ist hebräisch oder orientalisch [...].“ (Herder (1993^c), S. 764.)

⁴⁷⁴ Alt (2001), S. 171.

⁴⁷⁵ Alt (2001), S. 211.

⁴⁷⁶ Alt (2001), S. 195.

⁴⁷⁷ Alt (2001), S. 195.

⁴⁷⁸ Vgl. Alt (2001), S. 198.

⁴⁷⁹ Das Vorbild Hiobs wird auch im Neuen Testament lobend erwähnt. Es wird dabei auf den Lohn Gottes für diejenigen hingewiesen, die geduldig ausgeharrt haben: „Siehe, wir preisen die glücklich, die ausgeharrt haben. Vom Ausharren Hiobs habt ihr gehört, und das Ende des Herrn habt ihr gesehen, dass der Herr voll innigen Mitgefühls und barmherzig ist.“ (Jak. 5,11. Elberfelder Studienbibel (2005), S. 1428.)

wandelt sich in ein „Weisheit[s] und Lobgedicht“⁴⁸⁰ an Gott. Diese Wandlung vom klagenden hin zum lobpreisenden Hiob ist für das hebräische Volk sehr lehrreich. Das Volk erkennt, dass in Gott die „Allgüte, [die .] Allmacht und [die .] Allweisheit“⁴⁸¹ präsent ist. Der geläuterte Hiob wird in seiner „beherrenden[n] Gottesfurcht“⁴⁸² als Vorbild dargestellt. Diese Standhaftigkeit im Gottesglauben ergibt sich auch durch die Erkenntnis „der Unsterblichkeit der Seele“⁴⁸³. Der Seele an sich kann kein Leid geschehen. Somit lässt der sittliche Mensch gerne jene Dinge hinter sich, die ihn von diesem unsterblichen Leben abhalten. Sowohl Cato als auch Hiob können sich durch ihre eigene Reduktion auf das Eigentliche konzentrieren und sich diesem Sinn völlig hingeben. Aus dieser völligen Hingabe ergibt sich auch die anhaltende Faszination⁴⁸⁴ der beiden Figuren und auch Herders Beschäftigung mit Hiob.⁴⁸⁵ Bei Cato ist es das ersehnte Leben nach dem Tod und bei Hiob das starke Gottesvertrauen, in Gottes Vollkommenheit und Unerforschlichkeit. Sie offenbaren dadurch eine ihnen immanente Charaktergröße.⁴⁸⁶ Dadurch offenbart sich laut Herder der „wahrhaft universale Charakter poetischer Sprache“⁴⁸⁷. An der alle Zeiten zeitlosen Schilderung der Ereignisse ist zu erkennen, dass das Buch Hiob aus einem starken Bedürfnis der Glaubensvermittlung heraus entstand. Herder begreift darin die Zweckrationalität im Sinne der Aufklärung. Diese drückt sich vor allem dadurch aus, dass die „Poesie [eine] wahrheitsstiftende Funktion“⁴⁸⁸ inne hat. Ihre Aufgabe dient der Bildung der Menschen und der Vermittlung der Glaubensinhalte. Um diese bei den Menschen besser verankern zu können, bedurfte es einer sehr bildhaften Sprache. Herder erkennt darin den pädagogischen Auftrag der Bibel. In dieser starken pädagogischen Betrachtungsweise drückt sich das Selbstverständnis des Zeitalters der Aufklärung aus. „Religion wie Poesie werden Mittel zur moralischen

⁴⁸⁰ Herder (1993^c), S. 764.

⁴⁸¹ Gockel (1981), S. 174.

⁴⁸² Herder (1993^c), S. 769.

⁴⁸³ Alt (2001), S. 198.

⁴⁸⁴ Gottscheds Cato war eines der „meistgespielten deutschen Dram[en].“ (Alt (2001), S. 200.)

⁴⁸⁵ Wir sehen eine „natürliche Empfindung, die dem Menschen im Prozeß [sic!] der modernen kulturellen Entwicklung sukzessive verlorengegangen ist.“ (Alt (2001), S. 214.)

⁴⁸⁶ Vgl. Alt (2001), S. 212.

⁴⁸⁷ Wolff (2008), S. 76.

⁴⁸⁸ Wolff (2008), S. 83.

Erziehung des Menschen, [...].“⁴⁸⁹ Nicht nur das einfache Volk sollte erzogen werden, auch der Fürst bedurfte einer gründlichen Erziehung, damit er ein sittliches Leben im Staat verwirklichen konnte. Herder war selbst beeinflusst durch seine Zeit und erkannte auch die zeitgenössischen „Staatsroman[e]“⁴⁹⁰ in der Bibel wieder. Hierunter finden sich Lohenstein mit Leo Armenius (1650), Anton Ulrich mit Aramina (1669/1673) und der Römischen Octavia (1685 ff.) und auch Thomas Hobbes‘ Leviathan (1651/1670).⁴⁹¹

Das Beispiel der Figur Hiob ist auch wichtig, um die Morgenländer an die Tradition der harten Arbeit zu erinnern. Es ist ein Bild des „Morgenländer[s] [, der] mit Mühe und Arbeit sein Feld bauet, [...]“.“⁴⁹² Hiermit wird auch eine strenge Arbeitsmoral vermittelt. Durch die Arbeit soll aber auch Hiobs Lobpreis für Gott gesteigert werden: „Wie kraftvoll wird das Lied in seinem Munde!“⁴⁹³ Auch die sprachlichen Bilder vermitteln eine gewisse Moral. Somit repräsentiert das Buch Hiob an sich die Moralpoesie der Morgenländer, in der wir auch die „Sitten- und Klugheitslehren“⁴⁹⁴ eines ganzen Volkes verkörpert finden. Herder erkennt darin rationale Werte, da es bei den Texten immer um eine „rational-moralische [...] Erziehung des Volkes“⁴⁹⁵ geht.

Die Sprache wird mit Herder ganz in ihrer Funktion betrachtet, sie dient einem bestimmten Zweck, nämlich dem des literarischen Ausdrucks.⁴⁹⁶ Adam galt für Herder als Urvater der Weisheit.⁴⁹⁷ Es erscheint jedoch eine Dualität. Einerseits sollte man das Vorbild Adams aufgrund der begangenen Erbsünde ablehnen. Man sieht darin eine „eitle Wißbegierde [sic!]“⁴⁹⁸, die den Menschen in den Abgrund stürzt und eine „unnatürliche Verfeinerung seiner [des Menschen] Seelenkräfte“⁴⁹⁹ zum Ausdruck bringt. Andererseits erkennen wir in den biblischen Schriften über Adam die erste „Baum- und Tier- und

⁴⁸⁹ Gutzen (1972), S. 39.

⁴⁹⁰ Alt (2001), 289.

⁴⁹¹ Vgl. Alt (2001), S. 289.

⁴⁹² Herder (1993^a), S. 112.

⁴⁹³ Herder (1993^a), S. 113.

⁴⁹⁴ Herder (1993^c), S. 961.

⁴⁹⁵ Gutzen (1972), S. 39.

⁴⁹⁶ Vgl. Heise (1998), S. 22.

⁴⁹⁷ Vgl. Herder (1993^a), S. 87.

⁴⁹⁸ Herder (1993^a), S. 97.

⁴⁹⁹ Herder (1993^a), S. 97.

Sprachweisheit“⁵⁰⁰. Durch das Essen vom „Baum der Erkenntnis“⁵⁰¹ eignete sich Adam „Weisheit“⁵⁰² an. Genau an diesem Punkt begann aber die Erbsünde. Es war eine Anmaßung Adams sich dieses „Gottähnliche[.] Wissen“⁵⁰³ anzueignen. Herder macht hier einen Fehler, indem er „Weisheit“ mit „Wissen“ gleichsetzt. Tatsächlich wurden Adam und Eva die „Augen aufgetan“⁵⁰⁴, sie verloren ihre Naivität und Unschuld und anstatt vollstes Vertrauen zu haben, verspürten sie plötzlich Furcht in der Gegenwart Gottes. Diese Erkenntnis über das eigene Sein ist jedoch nicht mit Weisheit gleichzusetzen. Weisheit beginnt mit der Ehrfurcht Gottes⁵⁰⁵, die jedoch nicht mit der Furcht in Genesis 3 vergleichbar ist. „Furcht ist nicht in der Liebe, [...] denn die Furcht hat es mit Strafe zu tun.“ (1. Johannes 4,18)⁵⁰⁶ Strafe folgte auch auf die „Erkenntnis“ von Adam und Eva, nachdem sie vom verbotenen Baum gegessen hatten und damit Gottes Befehl missachteten. Die Ehrfurcht Gottes aber hat nicht Strafe zur Folge, sondern Weisheit.

Für die nachfolgenden Generationen galt es demnach als wichtig, sich über die Umwelt Wissen anzueignen, um inmitten anderer feindlicher Völker überleben zu können. Die Beschäftigung mit der Gestalt des Adams und der Tradierung seiner Geschichte gab dem Volk der Hebräer „vielfältige[.] Möglichkeiten der Identifikation“⁵⁰⁷. Herder zufolge entwickelte sich die Sprache also erst, als der Mensch eine Notwendigkeit für mündliche Ausdrucksweisen verspürte. Es galt also als ein Dokument über die „frühe Erziehung“⁵⁰⁸. So zeigt sich, dass die Menschen in vorchristlicher Zeit das Bedürfnis hatten, eine poetische Sprache zu erfinden.⁵⁰⁹ Herder brauchte sie als „universelles Medium“⁵¹⁰. Er verweist hier im Sinne seiner aufklärerischen Haltung darauf, dass diese morgenländische Poesie „ein Spiel der frühesten Logik“⁵¹¹ ist. Die

⁵⁰⁰ Herder (1993^a), S. 87.

⁵⁰¹ Siehe Genesis 2,9 und 2,17 (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 5).

⁵⁰² Herder (1993^a), S. 86.

⁵⁰³ Herder (1993^a), S. 170.

⁵⁰⁴ Genesis 3,7 (Elberfelder Studienbibel (2005), S.6)

⁵⁰⁵ Siehe Sprüche 1,7 (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 737).

⁵⁰⁶ Elberfelder Studienbibel (2005), S. 1444.

⁵⁰⁷ Alt (2001), S. 211.

⁵⁰⁸ Herder (1993^a), S. 87.

⁵⁰⁹ Vgl. Heise (1998), S. 22.

⁵¹⁰ Heise (1998), S. 22.

⁵¹¹ Herder (1993^c), S. 988.

Menschen entwickelten ihre Bildung zu jener Zeit nur durch Poesie.⁵¹² Hier wird oft die „Stimme des scheltenden Vaters“⁵¹³ betont, zum Beispiel bei Habakuk, dem biblischen Propheten des Alten Testaments. Deutlich zum Vorschein tritt diese wahrheitsstiftende Funktion der Poesie bei Mose. Irmischer bezeichnet das Buch Mose daher als „Bildungsroman“⁵¹⁴, durch welchen die Menschen moralische Vorgaben für ihr Leben erhalten. Herder vergleicht Mose mit dem Auftreten eines griechischen Gesetzgebers und zieht einen Vergleich zu „Lykurg und Solon“⁵¹⁵. Lykurg und Solon sind die ersten Stammväter des hebräischen Volkes. Mose tritt neben diese antiken und vorväterlichen Gesetzeslehrer und folgt somit dem „rationalistischen Wissensparadigma“⁵¹⁶, das von Gottsched aufgestellt wurde. Dass sich Mose in diese lange Reihe von „Rabbinical writers“⁵¹⁷ einordnet, sehen wir schon bei Robert Lowth. Auch das Lied Mose zeigte bei Lowth bereits einen sehr poetischen Charakter. So analysierte er es nach Hexameter und Tetrameter.⁵¹⁸ Herder geht noch einen Schritt weiter. Während Lowth nur den Vergleich zwischen der hebräischen und der antiken Poesie herausarbeitete, stellte Herder „ihre Eigenart“⁵¹⁹ fest. Die Gesetzeslehrer stehen als Stellvertreter für die Weisheit ihres Volkes. Hier tritt Herders „Rationalismus und Empirismus“⁵²⁰ wieder deutlich zum Vorschein. Es war ihm wichtig bei der Bibelstudie stets die Vernunft in den Vordergrund zu rücken.⁵²¹ Des Weiteren ist hier ein Rekurs auf die Aufklärung zu erkennen. Im Zeitalter der Aufklärung erhielten die Menschen ihre ersten Grundrechte.⁵²² Herder war stark von der liberalen Politik der aufgeklärten Staaten Europas, wie Frankreich und England, beeinflusst. Er vergleicht die Figur Mose mit anderen historischen Gestalten der griechischen Antike, wie oben erwähnt Solon und Lykurg, und hebt auf diese Weise die Authentizität dieser Figur hervor. Die zehn Gebote, die Mose den Hebräern in lyrischer Form mitteilte, hatten den Zweck, dass das Volk Gottes eine

⁵¹² Vgl. Koepke (2008), S. 232.

⁵¹³ Herder (1993^c), S. 807.

⁵¹⁴ Irmischer (2001), S. 30.

⁵¹⁵ Herder (1994^b), S. 174.

⁵¹⁶ Alt (2001), S. 66.

⁵¹⁷ Lowth (1995), S. 5.

⁵¹⁸ Vgl. Lowth (1995), S. 9.

⁵¹⁹ Reventlow (2001), S. 198.

⁵²⁰ Heise (1998), S. 13.

⁵²¹ Vgl. Alt (2001), S. 38.

⁵²² Vgl. dazu Kapitel 3.1.

gewisse Ordnung einhält. Herder zeigt uns hier im Sinne der Aufklärung ein „Ideal der Gelehrsamkeit“⁵²³. Der Gesetzeslehrer Mose bringt seinem Volk die Wahrheit in Form von neuen Gesetzen, die er direkt von Gott erhielt. Gezeigt wird hier, dass nur Mose diese richtig verstehen oder interpretieren kann, denn er wird als der weiseste Mensch des hebräischen Volkes angesehen. Der deutsche Theologe Otto Kaiser beschreibt die Erzählungen über die ersten Gottesgesetze als „kultische Sagen“⁵²⁴. Darunter befinden sich auch Gesetze über das Fasten und die diversen Waschrитуale der Hebräer. Diese Gelehrsamkeit strahlt aber nicht nur Mose aus. Auch jener namentlich unbekannte Künstler, der die Geschichte über Mose verschriftlicht hatte, indem er die „Thora“, also die Gesetzesbücher, niederschrieb, galt als Gelehrter, als sogenannter „poeta doctus“⁵²⁵ des Altertums.⁵²⁶ Die Hebräer bedurften Herder zufolge eben eines Mannes wie Mose und „seiner Gesetze und Gesinnungen, seiner Zwecke und Führung“⁵²⁷. Diese Gesetze und auch die Geschichte Hiobs mussten einfach gestaltet sein, was insbesondere an der simplen Darstellung der Charaktere dieser Geschichte zu erkennen ist. Die biblischen Erzählungen werden erst durch ihre literarisch einfache Gestaltung für die Menschen begreifbar, denn nur „[...] in dieser einfältigen Form [kann] sie auch der simpelste Menschenverstand fassen.“⁵²⁸

Ferner sehen wir hier das von Herder beschriebene „Goldene Zeitalter“, in dem man einen noch „rohen Menschen“⁵²⁹ erkennen kann. Die Dichtung fungierte als eine Art Ventil für seine „überfließende[n] Gefühle“⁵³⁰. Erst die Verschriftlichung der Sprache macht „den Menschen menschlich“⁵³¹. Herder sieht darin im Sinne der Aufklärung den tiefsten Ausdruck der „Vernunft“⁵³². Der rohe Mensch, der sich noch nicht von der Vernunft leiten ließ, ist in der Figur Kains verkörpert. Im Konflikt zwischen Kain und Abel liegt der Ur-

⁵²³ Alt (2001), S. 63.

⁵²⁴ Kaiser (1984), S. 61.

⁵²⁵ Alt (2001), S. 65.

⁵²⁶ Vgl. Ellisen, Stanley A.: Von Adam bis Maleachi. Das Alte Testament verstehen. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft ²1991. S. 18.

⁵²⁷ Herder (1994^b), S. 174.

⁵²⁸ Herder (1993^c), S. 869.

⁵²⁹ Herder (1993^c), S. 967.

⁵³⁰ Herder (1993^c), S. 967.

⁵³¹ Heise (1998), S. 8.

⁵³² Heise (1998), S. 8.

sprung des Ständekonflikts. „Der rauhe Landmann erschlug den sanften Schäfer [...]“. Kain fehlte die Vernunft. Er war nur vom Zorn beherrscht. Diese Geschichte sollte den Hebräern als abschreckendes Beispiel dafür dienen, welchen Ausgang Unfriede in der Familie zu Folge haben kann. Die Verzweiflung Kains wird hier als größte Sünde dargestellt.⁵³³ Der Rezipient soll dazu angehalten werden, immer auf Gott zu vertrauen und nicht in diese Verzweiflung zu verfallen. Herder beschreibt dies als den „Epische[n] Religionston“⁵³⁴, der moralisierend auf das Volk einwirkt. Darin liegt wiederum der Bildungsoptimismus der Aufklärung begründet. Diese Bildung für den Rezipienten soll auch heute noch fortwirken.⁵³⁵ Kains „melancholische Unzufriedenheit“⁵³⁶ dient als abschreckendes Beispiel. Seine seelische Ruhelosigkeit wird von Gott abgelehnt, stattdessen soll das Vertrauen, wie bei Abel, ganz in Gott ruhen.

Aus diesem Bruderzwist heraus wird aber noch eine andere Moral geboren, nämlich die des Besitzanspruches, mit dem sich Kain infolge seines Neids Abel gegenüber erstmals konfrontiert sieht. Somit war „Mein und Dein“⁵³⁷ geboren. Der Bürger des 18. Jahrhunderts sieht demnach das Recht auf Besitz und den Schutz des Besitzes schon in der Bibel kodifiziert. Mit diesem Eigentumsbegriff sowie mit Kains Nachkommen wurde nach Herder angeblich das erste Bürgertum geboren, welches sich in den ersten Stadtgründungen des Kain entfaltete.⁵³⁸

5.5. Die Bibel im historisch-kulturellen Blickwinkel Herders

Bei der Analyse der Werke Herders wird das starke Spannungsfeld zwischen Glauben und Aufklärung deutlich. In der Rückbindung der Analyse der Bibel an die Aufklärung offenbart sich für Herder eine neue „historisch-kulturelle

⁵³³ Vgl. Herder (1993^a), S. 120.

⁵³⁴ Herder (1993^a), S. 121.

⁵³⁵ „Am Muster der antiken Mythologie hat der Bildungswille der Modernen Maß zu nehmen, [...]“. (Alt (2001), S. 315.)

⁵³⁶ Herder (1993^a), S. 124.

⁵³⁷ Herder (1993^a), S. 125.

⁵³⁸ Herder (1993^a), S. 133.

Welt“⁵³⁹. Man erkennt darin einen „poetischen Nationalton“⁵⁴⁰, der sich vor allem dann ergibt, wenn wir die Weltschöpfung betrachten. So sehen wir in der morgenländischen Dichtung auch die Rückführung auf wenige Helden, die das Geschlecht begründet haben. Hierunter sind der Sohn Adams, sowie die Söhne Noahs: Sem, Ham und Jafet.⁵⁴¹ Somit sehen wir Einflüsse auf die späteren „Kosmogonien der Griechen“⁵⁴². Die ersten Schriften und Gotteslieder sind ein „Denkmal der ersten Reinigkeit“⁵⁴³, die ersten hebräischen Lieder ein Ausdruck höchster Individualität. Diese „historisch-kulturelle Welt“ ergibt sich für Herder aus der Tatsache, dass er im Zentrum der Aufklärung stand und vom aufklärerischen Freiheits- und Individualismusdrang beeinflusst war.⁵⁴⁴ Jedoch blieb auch seine Sturm und Drang Phase nicht ohne Einfluss. So versteht er diese ersten Lieder aus dem Blickwinkel der tiefsten Gefühle heraus. Er versucht auch „ein Hineinfühlen in die alte Poesie“⁵⁴⁵. Diese ersten Lieder sind der Lobpreis Gottes und wurden vor allem am Sabbat, dem Heiligen Tag Gottes gesungen.⁵⁴⁶ Somit wurde der Sabbat ein zentrales Moment im „Orientalische[n] Schöpfungsgesang“⁵⁴⁷. Unter den Liedern zu Ehren Gottes finden wir auch Kriegslieder, Preislieder zur Ehren Jahwes und Schlachtenschreie, so unter Richter 5. Es ist die „heilige Urkunde“⁵⁴⁸, die „Gott allein [den .] Schöpfer“⁵⁴⁹ zeigt. Alle anderen Religionen werden durch die Hebräer in Form von „Prahllied[ern]“⁵⁵⁰ wie Genesis 4,23 verspottet. Hier wird ein Gott gerühmt, der die Nacht vertrieb. Es ist ein Gott, der den Hebräern das „Licht[.]“⁵⁵¹ gegeben hat. Dieser Lichtgott wird in den Klageliedern angefleht, die Feinde des auserwählten Volkes zu bekriegen. „Die Bitte wird häufig als ein auf das Ergehen der Feinde [ihnen soll es schlecht ergehen]

⁵³⁹ Heise (1998), S. 9.

⁵⁴⁰ Herder (1993^a), S. 26.

⁵⁴¹ Vgl. dazu Genesis 9, 18-19: „Und die Söhne Noahs [...] waren Sem und Ham und Jafet. [...] Diese drei sind die Söhne Noahs, und von ihnen ist die ganze Erde bevölkert worden.“ (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 12.)

⁵⁴² Herder (1993^a), S. 27.

⁵⁴³ Herder (1993^a), S. 36.

⁵⁴⁴ Vgl. Mertin (1990), S. 64.

⁵⁴⁵ Mertin (1990), S. 64.

⁵⁴⁶ Am siebten Tag der Woche, dem Sabbat, durfte keinerlei Arbeit getan werden. Er war somit reserviert für den Dienst an Gott. (Vgl. Exodus 20,10. Elberfelder Studienbibel (2005), S. 92.)

⁵⁴⁷ Herder (1993^a), S. 63.

⁵⁴⁸ Herder (1993^a), S. 65.

⁵⁴⁹ Herder (1993^a), S. 36.

⁵⁵⁰ Kaiser (1984), S. 332.

⁵⁵¹ Herder (1993^a), S. 53.

und das eigene bezogener Doppelwunsch [Wunsch auf Rettung und Wohlergehen] vorgetragen.“⁵⁵² Herder wandte in der Bibelexegese die gleiche Methode an wie die Deisten. Daran ist zu erkennen, dass beide Strömungen sehr stark vom Geist der Aufklärung beeinflusst sind. So wandelte er auch bei der Interpretation des Alten Testaments, unter anderem des Buches Hiob, auf diesem Grad „zwischen Philologie und Theologie“⁵⁵³. Zur Interpretation der Schriften musste er diese erst von ihren „gleißenden Prunkgewänder[n]“⁵⁵⁴ und „rhetorischen Schmuck“⁵⁵⁵ entkleiden. Denn Herder zufolge war die Bibel in diesen Schmuck „eingemörtelt“⁵⁵⁶. Man konnte sie ohne Vorverständnis und Sprachverständnis nicht einfach lesen und auslegen. Darauf folgte die Reduktion auf das „Menschenmögliche“⁵⁵⁷. Folgendermaßen spricht Herder auch dezidiert von der Bibel als Poesie.⁵⁵⁸ Hier können wir nämlich feststellen: „Philologie ist auch die Fähigkeit, einen Text nackt zu sehen [...]“⁵⁵⁹. So interpretierten auch die Deisten direkt das Bibelwort nach der damaligen modernen Philologie. Wir erkennen eine „historisch-philologisch begründete Bibelkritik“⁵⁶⁰, die sich bei Herder auch den deistischen Grundsätzen unterordnet. Bei der Auslegung der Bibel lässt er sich ganz von seinem rationalen, aufgeklärten Geist leiten. Er stellt fest, dass „[der] Mensch [...] ein freidenkendes, tätiges Wesen [ist ...]“⁵⁶¹. Herder stößt bei seiner Beschäftigung mit den Texten des Alten Testaments auf vier Diskursarten. Damit wird er einerseits mit der „philologia sacra“⁵⁶² konfrontiert, bei der es darum geht, dass es gewisse Dogmen für die Auslegung der Schriften gibt. Des Weiteren steht er der grammatischen Tradition gegenüber, die sich mit der sprachlichen Struktur des Hebräischen auseinandersetzt. Als dritte Tradition ist die neue vergleichende Sprachwissenschaft anzuführen. Hier sollen die Ursprünge der Sprache sichtbar werden und Sprachfamilien abgeleitet werden. Der letzte

⁵⁵² Kaiser (1984), S. 335.

⁵⁵³ Auerochs (2008), S. 265.

⁵⁵⁴ Auerochs (2008), S. 265.

⁵⁵⁵ Gutzen (1972), S. 50.

⁵⁵⁶ Martens (1989), S. LXXV.

⁵⁵⁷ Auerochs (2008), S. 265.

⁵⁵⁸ Herder (1994^b), S. 164.

⁵⁵⁹ Auerochs (2008), S. 265.

⁵⁶⁰ Alt (2001), S. 39.

⁵⁶¹ Herder, Johann Gottfried: Abhandlungen über den Ursprung der Sprache. In: Gaier, Ulrich (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Frühe Schriften: 1764-1772. Band 1. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1985, S. 769.

⁵⁶² Weidner, Daniel: Bibel und Literatur um 1800. München: Fink 2011, S. 120.

Bereich betrifft die Poetik und Rhetorik.⁵⁶³ Die Texte des Alten Testaments werden nicht mehr von einer heiligen Perspektive betrachtet, sondern als die Poesie eines Naturvolkes. Bei Herder kommt es infolge zu einer „Poetisierung der Bibel“⁵⁶⁴. Daraus ergibt sich auch die „bildhafte Schreibweise“⁵⁶⁵, die besonders stark auch im Zeitalter der Aufklärung praktiziert wurde. Herder erkannte bei seiner Betrachtung der Bibel und ihrer verschiedenen Bücher einen starken Einfluss der hebräischen Urpoesie auf die Dichtung anderer Völker. So zeigen sich „[...] Spuren in die Denkart der Sabäer, Araber, Perser, und Indianer [...]“⁵⁶⁶

Im Alten Testament, hierunter auch das Buch Hiob, erkennt Herder den Beginn der Poesie des israelischen Volkes⁵⁶⁷ und findet darunter den „Hirten- und Schäfergesang“⁵⁶⁸. In dieser Jugend des hebräischen Volkes findet die Sprache sehr „rhythmisiert“⁵⁶⁹ ihren Ausdruck. „Das jugendliche Sprachalter ist poetisch; [...]“⁵⁷⁰ Herder sprach selbst von der „Hirten- und Vaterphantasie“⁵⁷¹ im Buch Hiob. Er stellt fest, dass man am Charakter einer Poesie auch das Lebensalter eines Volkes ablesen kann. Somit schuf er einen neuen Begriff der „Naturpoesie“⁵⁷². In der Kunst der Hebräer stellte sich diese Naturpoesie mit einer solchen Kraft dar, dass die Poesie an sich Natur war.⁵⁷³ In der Natur finden die Hebräer Gott wieder. So sieht Herder alle Deutungen auch als „Naturmythik [sic!]“⁵⁷⁴ an. Hinter diesem Mythos liegt Gott verborgen, nur erkennbar für den Gottsuchenden. „Der Mythos ist erfahrbar wie auf der Seereise.“⁵⁷⁵ Zuerst können die Erlebnisse erzählt werden und dann ist es möglich, diese nachzuvollziehen. So kommt man von der „ruhigen Betrachtung [ins .] Staunen“⁵⁷⁶. Man konnte jeden einzelnen Moment der Schilde-

⁵⁶³ Vgl. Weidner (2011), S. 120.

⁵⁶⁴ Gutzen (1972), S. 42.

⁵⁶⁵ Alt (2001), S. 65.

⁵⁶⁶ Herder (1993^a), S. 18.

⁵⁶⁷ Wir erkennen hier „die ursprüngliche Dichtung eines orientalischen Hirtenvolkes.“ (Kantzenbach (1999), S. 95.)

⁵⁶⁸ Weidner (2008^b), S. 116.

⁵⁶⁹ Heise (1998), S. 18.

⁵⁷⁰ Heise (1998), S. 18.

⁵⁷¹ Herder (1993^c), S. 747.

⁵⁷² Grätz (1984), S. 126.

⁵⁷³ Vgl. Mertin (1990), S. 74.

⁵⁷⁴ Gockel (1981), S. 176.

⁵⁷⁵ Gockel (1981), S. 132.

⁵⁷⁶ Gockel (1981), S. 133.

rungen miterleben und mitfühlen. In ihr sahen nun die Menschen die Unschuld verkörpert. Darin erkennt man das Hineinwirken eines starken Naturalismus. „Der poetische Ausdruck, die Art der Vorstellung und Wirkung war damals überall Natur; [...].“⁵⁷⁷ Es war eine „Verquickung von Kindheit des einzelnen, Kindheit der Völker und Kindheit der Dichtkunst“⁵⁷⁸. Hier ordnet sich eine noch junge Volksseele und gibt seinem Kosmos eine gewisse Gestalt. Dadurch zeigt sich eine „frühmenschliche Kosmologie“⁵⁷⁹, durch die auch das Interesse an anderer Volksdichtung geweckt wurde, wie die Ossiangedichte von James Macpherson (1736-1796). Dass das Alte Testament ein Ausdruck des Sinnempfindens des hebräischen Volkes ist, kann auch durch die Analyse der Metrik nachverfolgt werden. Es ist nicht möglich, diese Schriften in die „lateinisch-antike Metrik“⁵⁸⁰ einzuordnen, sind sie doch vielmehr ein Ausdruck eines spezifischen Volksempfindens und des jüdischen Lebens. „Das biblische Buch wird zum Dokument der Vitalität.“⁵⁸¹ Die Heiligen Schriften dienten den Hebräern somit auch zur Tradierung ihrer eigenen Geschichte. Diesen Vorgang kennt man unter dem Begriff „Ur- und Vätergeschichte der Bibel“⁵⁸². Dieser Kreis der Erzählungen hatte besonders hohe Gültigkeit, da er aus einer historisch bedeutenden Vorzeit stammte. Sie waren zugleich anders gesagt die „Ursagen, Vatersagen, Führungs- und Heldensagen.“⁵⁸³ In ihnen erkennt man auch die „Völkerverhältnisse“ der Hebräer, in der auch die Feindbilder der fremden Völker tradiert werden. So übersetzen die Hebräer die Stadt Babylon, das eigentlich Gottestor heißt, mit „verwirren“.⁵⁸⁴ Herder betrachtet die Bibel folglich nicht so sehr aus dem Blickwinkel des Theologen, sondern mehr aus dem des Philologen. Ähnlich wie Homer bei den Griechen, legt Herder auch bei den Israeliten den Ursprung ihrer Poesie in den Schriften des Alten Testaments fest. Daraus ergibt

⁵⁷⁷ Mertin (1990), S. 75.

⁵⁷⁸ Grätz (1984), S. 126.

⁵⁷⁹ Mertin (1990), S. 81.

⁵⁸⁰ Bremer, Kai: Vom Schäfer – zum Königsstab. Die Hebräische Poesie als Vorgeschichte der Lieder der Liebe? In: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (Literatur-Forschung 6), S. 187.

⁵⁸¹ Bremer (2008), S. 190.

⁵⁸² Weidner (2008^b), S. 140.

⁵⁸³ Kaiser (1984), S. 60.

⁵⁸⁴ Vgl. Kaiser (1984), S. 61.

sich die „urtümliche Nationalpoesie“⁵⁸⁵ der Hebräer, in der auch ein deutlicher Besitzanspruch auf das eigene Land verkündet wird. Weiters wird erkennbar, dass diese Nationalpoesien „Sagen des Ursprungs und ursprünglichen Vorrechts“⁵⁸⁶ sind. Darin ist eine starke „Schwarzweißtechnik“⁵⁸⁷ erkennbar. Die Hebräer werden als gerechtes Volk Gottes dargestellt und die umgebenden Völker als Sünder und Feinde Gottes. Um eine dauerhafte Wirkung dieser Sagen für die Rezipienten zu erzielen, werden an den wichtigsten Stellen der Sagen direkte Reden eingebaut.⁵⁸⁸ Der Vortragende spricht dann direkt zum Publikum. Hier ist auch immer die dreimalige Wiederholung wichtig. Somit bleiben die Sprechphrasen besser in Erinnerung. Es ist festzustellen, dass die biblischen Schriften des Alten Testaments als eine Poesie zwischen „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“⁵⁸⁹ einzuordnen sind. Für Herder ergibt sich infolgedessen eine „individuelle literarische Schönheit“⁵⁹⁰ dieser Poesie. Diese natürliche Schönheitsbetrachtung geht bei Herder sogar soweit, dass er die „hebräische[.] Poesie zum allgemeinmenschlichen Uranfang“⁵⁹¹ postuliert. So sehen wir in dieser Poesie eine „Lehre voriger Zeiten“⁵⁹², in der Herder einerseits Wahrheit, andererseits aber auch Fiktion erkennt. Er spricht von einer „Historische[n] Dichtung“⁵⁹³, die der morgenländischen Dichtung eigen ist. Es ist eben das spezifische Geschichtsverständnis des ausgewählten Volkes, das auch in die gelehrte Literatur der alten Heiligen Schriften einfließt. Herder erkennt dies vor allem an der Sprache, die durch die diametralen Gegensatz von Licht und Schatten, Gut und Böse, Gerech und Ungerecht gezeichnet ist.⁵⁹⁴

Die heilige Literatur der Hebräer nimmt einen starken Bezug auf die Natur. Wir sehen hier im Anschluss an Herder die „ökologische Einbettung des Menschen“⁵⁹⁵. Die Natur beeinflusst ihn unmittelbar. Die Menschen lebten in

⁵⁸⁵ Kantzenbach (1999), S. 95.

⁵⁸⁶ Herder (1993^c), S. 906.

⁵⁸⁷ Kaiser (1984), S. 58.

⁵⁸⁸ Vgl. Kaiser (1984), S. 58.

⁵⁸⁹ Weidner (2008^a), S. 11.

⁵⁹⁰ Bremer (2008), S. 195.

⁵⁹¹ Polaschegg (2008), S. 202.

⁵⁹² Herder (1993^a), S. 12.

⁵⁹³ Herder (1993^a), S. 93.

⁵⁹⁴ Vgl. Herder (1993^a), S. 92.

⁵⁹⁵ Grawe (1967), S. 44.

vorchristlicher Urzeit noch unmittelbarer mit der Natur, im Gegensatz zu den Menschen in späterer Zeit, die größtenteils in der Zivilisation lebten. Dies sehen wir schon in der Geschichte über Adam und Eva. Das Paradies ist laut Herder eine „wunderbare Mythische Welt“⁵⁹⁶. Die Konsequenz, welche Adam und Eva zu tragen hatten, wurde von Herder ebenfalls sehr poetisch gedeutet. Er sah darin ein „Mythisches Drama“⁵⁹⁷. Dieses Drama macht Herder besonders durch den Ausschluss des ersten Menschenpaares durch einen „Cherub“⁵⁹⁸ deutlich. Gott sendet den Engel, um die beiden aus dem Paradies zu verbannen und somit den Ungehorsam zu bestrafen. Darin erkennt Herder die Anfänge des morgenländischen Mythos, allegorische Deutungen um die Welterschöpfung und den Ausschluss aus dem gelobten Land. Es ist eine zutiefst „historische Dichtung“⁵⁹⁹.

Das Werk „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ beschäftigt sich mit den Heiligen Schriften des Alten Testaments nicht im Sinne einer theologischen Exegese, sondern deutet sie als Urpoesie des hebräischen Volkes. Es handelt sich hier um den hebräischen Kanon; als Grundriss wird das Hiobsbuch analysiert. Herder nähert sich dieser Schrift als Sprachwissenschaftler und als Poet; gleichzeitig will er seinen theologischen Standpunkt verdeutlichen.⁶⁰⁰ In den Schriften des Alten Testaments sieht er „schriftsprachliche Zeugnisse“⁶⁰¹ einer alten Kultur, er stößt auf Chroniken, Heldenepen, Sagen, Lieder und lyrische Poesie.⁶⁰² Diese Sagen finden sich bei vielen anderen Kulturen oder laut Herder in Nationen wieder. Interessant erscheint hier, dass er diesen Sagen- und Mythenkanon bei allen anderen morgenländischen Völkern annimmt. Zur Zeit Herders waren sowohl die Keilschrift als auch die Hieroglyphenschrift noch nicht entziffert.⁶⁰³ Herder stellt somit einen poetischen Zusammenhang fest, der erst ein halbes Jahrhundert später empirisch bewiesen werden konnte. Hier führt er die „Heldengesänge der ältesten Griechen“⁶⁰⁴ an, die ähnliche Töne anstimmten. Dies ist heutzutage durch zahlreiche Lite-

⁵⁹⁶ Herder (1993^a), S. 90.

⁵⁹⁷ Herder (1993^a), S. 92.

⁵⁹⁸ Herder (1993^a), S. 92.

⁵⁹⁹ Herder (1993^a), S. 93.

⁶⁰⁰ Vgl. Wolff (2008), S. 73.

⁶⁰¹ Polaschegg (2008), S. 217.

⁶⁰² Vgl. Polaschegg (2008), S. 217.

⁶⁰³ Vgl. Reventlow (2001), S. 197.

⁶⁰⁴ Herder (1993^a), S. 16.

raturvergleiche im Morgenland belegt; allen Erzählungen liegt ein gemeinsamer „Formelschatz“⁶⁰⁵ zu Grunde. So gibt es starke Ähnlichkeiten zwischen den Lobpreisungen Echnatons und dem Psalm 139.⁶⁰⁶ Zu den Chroniken ist anzumerken, dass sie die Stammesgeschichte der Hebräer wiedergeben. In Genesis 10 ist die sog. „Völkertafel“⁶⁰⁷ angeführt. Diese gibt uns empirisch überprüfbar wieder, welche Völker im Umkreis der Hebräer lebten und aus welchen einzelnen Stämmen die Hebräer bestanden. Erzählt wird diese Geschichte von einem einzigen Schreiber. Als Autoren fungierten hier „königliche[.] Beamte[.] bzw. Staatsschreiber“⁶⁰⁸. Herder interpretierte das Alte Testament sehr stark nach dem vierfachen Schriftsinn bzw. im hermeneutischen Sinn. So trugen nicht nur die Worte, sondern auch einzelne Personen und „Dinge“/„res“⁶⁰⁹ eine immanente Bedeutung. Die Sprache wurde beeinflusst von den natürlichen äußeren Begebenheiten mit denen die Hebräer konfrontiert waren. Laut Herder handelt es sich hierbei um eine „Naturpoesie“⁶¹⁰, so hatte diese erste Ursprache eine sehr „sinnliche[.] Natur“⁶¹¹. Indem nun die Hebräer, die sie umgebende Natur beschreiben, verleihen sie den natürlichen Erscheinungen Ordnung. „Die logische Ordnung der Dinge und das Verhältnis von Ursache und Wirkung entsprechen dem Funktionszusammenhang einer Uhr, [...]“⁶¹² Hier wird die Interpretation der Bibel wieder der von der Aufklärung propagierten Form der Physikotheologie zugeordnet. Und am Beginn dieses Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung erkennt das alte Volk der Hebräer Gott, den Schöpfer der Welt. Der Mensch als „reflektierendes Wesen“⁶¹³ ist nun in der Lage diese Zusammenhänge klar zu erkennen, was sich aus daraus ergibt, dass die Aufklärung die Gleichheit des Menschen mit der Natur und auch die Zähmbarkeit der Natur durch den Menschen postuliert. Der Mensch erkennt in der Natur eine „gottgesetzte und damit vernünftige Natur“⁶¹⁴. Er geht sogar soweit, die Natur als „verweltlichte

⁶⁰⁵ Kaiser (1984), S. 41.

⁶⁰⁶ Vgl. Kaiser (1984), S. 41.

⁶⁰⁷ Siehe Genesis 10. (Die Bibel nach Martin Luther (1999), S. 11-12.)

⁶⁰⁸ Kaiser (1984), S. 59.

⁶⁰⁹ Auerochs (2008), S. 248.

⁶¹⁰ Herder (1993^c), S. 748.

⁶¹¹ Weidner (2011), S. 111.

⁶¹² Alt (2001), S. 73.

⁶¹³ Alt (2001), S. 73.

⁶¹⁴ Grimm (1984), S. 209.

Bibel“⁶¹⁵ zu sehen. Sie sei die „Trösterin und [der] Seelenarzt“⁶¹⁶ des Menschen. Das war für Herder jedoch noch zuerst sehr ungeordnet. Später aber erkennt er in dieser Poesie das Wirken Gottes. Gott erscheint als die „res extensa“⁶¹⁷ und verwirklicht eine „vollkommen[.] eingerichtete[.] Schöpfung“⁶¹⁸. Alle Dinge in der Welt erhalten durch eine Ursache eine logische Verknüpfung.⁶¹⁹ Herder vertrat die Auffassung, dass die Hebräer mit wenigen Sätzen zahlreiche Inhalte ausdrücken wollten, wie Ortsbestimmungen, Zeit, Kontext, Fiktion und Möglichkeit.⁶²⁰

In der Betrachtung der historisch-kulturellen Bezüge in der Bibel fällt sofort der frappierende Einfluss der Landschaft auf den Glauben der Hebräer auf. Hier ist festzustellen, dass Gott ein Volk auserwählt hat, dass dieses Volk sich jedoch selbst ein Bild – und sei es ein gedankliches Bild – dieses Gottes macht. „Gott denkt ohne Worte, ohne Symbole, ohne Reihen, ohne Bilder, ohne alle Außenwerke der Vorstellung.“⁶²¹ Hier zeigt sich die Fiktion der menschlichen Einbildung. Man erkennt darin das menschlich immanente Bedürfnis, sich ein Bildnis zu machen. Herder sieht hier den Menschen als schwach an.⁶²² Dieses Bild über das Aussehen Gottes ist immer sehr stark mit den Umweltbedingungen des Volkes verbunden. „Der Skandinavier baute sich eine Welt aus Riesen und durch Riesen des Frostes, die erste aus dem Leichname des Ymers, das Meer aus seinem Blute und den Himmel aus seinem Schädel.“⁶²³ Hier zeigt sich speziell die „Nationaltradition[.]“⁶²⁴ So bringt der Mensch den göttlich inspirierten Gedanken in „Symbolische[r] Gestalt zur Welt“⁶²⁵. Es ist eine Gottesvorstellung, die stark von der Glaubensvorstellung des Orients beeinflusst wurde. Gott werden die Attribute der „Macht, Herrschaft, Allgewalt“⁶²⁶ zugeschrieben. Die Vorstellung geht von

⁶¹⁵ Grimm (1984), S. 209.

⁶¹⁶ Grimm (1984), S. 209.

⁶¹⁷ Alt (2001), S. 73.

⁶¹⁸ Alt (2001), S. 73.

⁶¹⁹ Vgl. Alt (2001), S. 73.

⁶²⁰ Vgl. Weidner (2011), S. 111.

⁶²¹ Herder (1993^a), S. 29.

⁶²² Vgl. Herder (1993^a), S. 29.

⁶²³ Herder (1993^a), S. 13.

⁶²⁴ Herder (1993^a), S. 13.

⁶²⁵ Herder (1993^a), S. 29.

⁶²⁶ Herder (1993^a), S. 61. Vgl. dazu Offenbarung 5,12. Elberfelder Studienbibel (2005), S. 1457.

einer totalen Unterordnung aus. Ein Verstoß gegen diese Unterordnung stellte eine Übertretung gegen Gott dar. Deren Konsequenz beinhaltete die Verbannung, wie sie beispielsweise Adam wiederfahren war als er aus dem Paradies verstoßen wurde. Durch die Verbannung Adams aus dem Paradies entstand beim Menschen das Schamgefühl. Das Schamgefühl liegt stark in der morgenländischen Dichtung verankert. Das Leben in der Gesellschaft und das Verhalten des Einzelnen in der Öffentlichkeit waren von diesem Schamgefühl stark geprägt. Während also die Übertreibung dieser Schamhaftigkeit öffentlich praktiziert wurde, lebten sie die Schamlosigkeit hingegen oftmals in der Dichtung aus. „Und wie sehr übertrieben sie auf der andern Seiten die Scham und Keuschheit mit Schleiern, Harans, Verschnittenen und Eifersüchtigen Besorgnissen.“⁶²⁷

Stark beeinflusst durch die Natur war auch der Glaube an das Böse. Dieser Glaube wird in der Dichtung des Orients durch die Schlange personifiziert.⁶²⁸ Weitere Tiergestalten sind Fliegen und Drachengestalten, die als Plagegeister dargestellt sind.⁶²⁹ Diese Darstellungen resultieren wieder aus der engen Verbindung der Hebräer mit der Natur. Das Böse, auf das man in einer feindlichen Umgebung jederzeit stoßen konnte, wurde mit den „schädlich[en] und giftig[en]“⁶³⁰ Attributen des Teufels charakterisiert.⁶³¹ Hier ist wieder die Wirkung der Fabeln mit dem Konnex zu anderen Kulturen deutlich erkennbar. Es ist jene Schlange, die Adam und Eva zum Verstoß gegen das göttliche Gebot angeregt hat und in der die Hebräer und Christen den Teufel erkennen. Er fungiert laut Luther als ein Durcheinanderwerfer, ein „diabolos“. Im Gegensatz zum Durcheinanderwerfer Satan erkennen wir in Gott die vollkommene Ordnung an sich.⁶³² Die Schlange stellt einen Antagonismus zu Gott in seiner Freundlichkeit und Barmherzigkeit gegenüber den Gläubigen dar. Herder geht sogar soweit, die Schlange als eine „Mythische Maschine“⁶³³ zu bezeichnen, die den Menschen verführt. Die Verführungskünste des Teu-

⁶²⁷ Herder (1993^a), S. 103.

⁶²⁸ Vgl. Offenbarung 12,9. (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 1463.)

⁶²⁹ Vgl. Herder (1993^a), S. 172.

⁶³⁰ Herder (1993^a), S. 100.

⁶³¹ Vgl. dazu Genesis 3,1: „Und die Schlange war listiger als alle Tiere des Feldes, die Gott, der HERR, gemacht hatte; [...]“ (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 5.)

⁶³² Vgl. Herder (1993^a), S. 172-174.

⁶³³ Herder (1993^a), S. 100.

fels äußern sich in der morgenländischen Poesie vor allem in der Schwäche der Frau.⁶³⁴ Sie ist auch im Gilgamesch-Epos (etwa 18. Jahrhundert v. Chr.) als Verführerin bekannt. Durch die Verführung und die Ausstoßung aus dem Paradies wird der Mensch unruhig. Er befindet sich nicht mehr im paradiesischen Garten Eden. Stattdessen muss er nun in der Welt überleben und sie sich urbar machen. Daraus ergibt sich eine „gesteigerte[.] Naturweisheit“⁶³⁵.

Bei der Betrachtung der Naturallegorien fällt auf, dass die Natur mit ihren Pflanzen als Symbol für das Wissen betrachtet wird. So hängen nach Herder „Sprache und Naturlehre und Religion“⁶³⁶ zusammen. Die Weisheit kommt mit dem Baum der Erkenntnisse⁶³⁷ in die Welt. Aber auch das Böse kommt dadurch in die Welt.⁶³⁸ Herder erkennt, dass die Bewohner des Morgenlandes Gott durch ihre sinnhafte Natur erfassen konnten.⁶³⁹ Dies passiert vor allem durch das Herz der Gläubigen.⁶⁴⁰ Es wird nun ein immanenter Unterschied zwischen Morgenland und Abendland deutlich.⁶⁴¹ So ist es den Menschen im Abendland nicht möglich, an Gott ohne den abstrakten Seins-Begriff zu denken. Die Morgenländer aber erfassen Gott auf eine andere Art. Bei der Analyse der Weltschöpfung sieht Herder eine Verbindung zu den Weltschöpfungsmythen und zur Philosophie „der alten Chaldäer, Perser, Ägypter und Griechen“⁶⁴². So finden wir in all diesen Weisheitslehren den leeren Raum vor der Schöpfung. Es ist die „Verhüllung“⁶⁴³ alles Seienden, dass wir auch in der Wanderung der Hebräer durch die Wüste erkenne.⁶⁴⁴ In Ge-

⁶³⁴ Vgl. Herder (1993^a), S. 101. Siehe Genesis 3,13: „Und Gott, der HERR, sprach zur Frau: Was hast du da getan! Und die Frau sagte: Die Schlange hat mich getäuscht, da aß ich.“ (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 6.)

⁶³⁵ Herder (1993^a), S. 101.

⁶³⁶ Herder (1993^a), S. 98.

⁶³⁷ Herder (1993^a), S. 98.

⁶³⁸ Vgl. dazu Genesis 2,9: „Und Gott, der HERR, ließ aus dem Erdboden allerlei Bäume wachsen, begehrenswert anzusehen und gut zur Nahrung, und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens, und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.“ (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 5.)

⁶³⁹ Vgl. Herder (1993^a), S. 168.

⁶⁴⁰ Vgl. dazu Jeremia 24,7: „Und ich gebe ihnen ein Herz, mich zu erkennen, dass ich der HERR bin. Und sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein; denn sie werden mit ihrem ganzen Herzen zu mir umkehren.“ (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 888.)

⁶⁴¹ Herder (1993^a), S. 168.

⁶⁴² Herder (1993^a), S. 176.

⁶⁴³ Vgl. dazu Exodus 13,21: „Der HERR aber zog vor ihnen her, bei Tag in einer Wolkensäule, um sie auf dem Weg zu führen, und bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, damit sie Tag und Nacht wandern könnten.“ (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 84-85.)

⁶⁴⁴ Herder (1993^a), S. 176.

nesis 1,2 steht dies beschrieben: „Und die Erde war wüst und leer, und Finsternis war über der Tiefe [...]“.⁶⁴⁵ Erst mit dem Schöpfungsakt und den Worten „es werde Licht“⁶⁴⁶ kann man „die Dinge der Welt ohne Verhüllung“⁶⁴⁷ betrachten. In dieser Thematik der Dunkelheit und des Lichtes sieht Herder auch eine typische Eigenschaft der morgenländischen Poesie. „Licht! – Und siehe es ist das Ewige Symbol der Gottheit im Morgenlande.“⁶⁴⁸ Hier erkennen wir, dass sich Herder durch die Lichtmetaphorik der Aufklärung stark beeinflussen lässt. Er verbindet das Licht mit der Weisheit.⁶⁴⁹ Und dieses Licht der Weisheit und Wärme geht von Gott aus. Bei den Ägyptern drückt sich dieses System der Weltschöpfungsmythen auch in Buchstaben aus, die Symbole aus ihrer Umwelt darstellen. Zu den Mythen der Weltschöpfung zählt auch die Schaffung des Menschen aus Ton und Erde, wie sie auch im Gilgamesch-Epos beschrieben wird. In der Bibel wird der Mensch aus Staub vom Erdboden nach dem Abbild Gottes geschaffen.⁶⁵⁰ Hier ist Herder eben die „Semantik der Gottesebenbildlichkeit“⁶⁵¹ wichtig. Dies bedeutete für die Hebräer ein gewisses Auserwähltsein und sie konnten sich auf diese Weise trotz des Bilderverbotes ein gedankliches Bild Gottes machen, da dieser doch dem Menschen ähnlich sah. Wir sehen also eine starke Verwandtschaft der Bibel mit dem Gilgamesch-Epos.

5.6. Die Bibel als Ausdruck von Sprechakt und Performanz

Neben dem historisch-kulturellen Blickwinkel befasste sich Herder auch mit der Bibel als Ausdruck von Sprechakt und Performanz. Diese starke Anlehnung an die Performanz und den Sprechakt ergibt sich bei Herder durch die Rezeption pietistischer Prinzipien. Im Pietismus⁶⁵² standen das Wort und die Affektauslösung im Zentrum. Mit der Nützlichkeitsperspektive, der histori-

⁶⁴⁵ Elberfelder Studienbibel (2005), S. 3.

⁶⁴⁶ Genesis 1,3. (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 3.)

⁶⁴⁷ Herder (1993^a), S. 177.

⁶⁴⁸ Herder (1993^b), S. 206.

⁶⁴⁹ „Alle Weisheit, Erfahrung, Wissenschaft wird Erleuchtung, wird Klarheit: alle Rege des Herzens Feuer, Wärme: je reiner das Licht, je lauterer die Wärme des herzen: je deutlicher das Bild.“ (Herder (1993^b), S. 207.)

⁶⁵⁰ Vgl. Genesis 2,7. (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 4.)

⁶⁵¹ Weidner (2012), S. 93.

⁶⁵² Vgl. dazu Kapitel 4.1.

schen und philologischen Betrachtung der Bibel und der Gottesinspiration soll sich nach Herder ein möglichst „umfassendes Bild“⁶⁵³ der Bibelinterpretation ergeben. So interpretiert Herder auch die Bibel im Sinne dieser Ausdrucksdimension. Dass sich Herder so stark auf den affektauslösenden Moment bezog, liegt wohl auch daran, dass in der Aufklärung die „rhetorische[.] Tradition“⁶⁵⁴ fortwirkte. Die Betrachtung der Literatur durch die Perspektive der Performanz verrät uns mehr als das bloße Wort. Der Zuhörer erhält Informationen über „[...] eine spezifische Sprechhaltung, Sprechtempo, Prosodie und Akzentuierung, darüber hinaus aber auch Charakteristika der Stimme, die auf Alter, Herkunft, Sexualität und Körperlichkeit des Autors hindeuten.“⁶⁵⁵ Demzufolge finden wir hier einen starken Einsatz von Bildern in der Rhetorik. Diese Bilder gaben und geben dem Menschen die Möglichkeit einer „Synthese zwischen sinnlicher Neigung und intellektuellem Anspruch“⁶⁵⁶. Hierin entdecken wir eine spezielle Eigenschaft der Literatur im Allgemeinen und der Poesie im Besonderen. Es ist das „bildproduktive Vermögen der Poesie“⁶⁵⁷. So wendet Herder bei der Interpretation auch eine „theologische Semiotik“⁶⁵⁸ an, was besonders bei Kulturen, die literarische Stoffe vorwiegend mündlich überlieferten, wichtig ist. Darunter versteht man Völker, von denen es kaum Schriftzeugnisse gibt und die auf orale Überlieferungen angewiesen sind. Das hebräische Volk ist dieser Kategorie zuzuordnen; so gab es eine kleine Kaste an Schriftgelehrten, die lesen und schreiben konnten, jedoch musste der überwiegenden Zahl des Volkes die Literatur vorgetragen werden. Die Kaste der Schriftgelehrten versorgt das Volk quasi mit „Ohrenpoesie“⁶⁵⁹. Die Bilder halfen der Vermittlung des Glaubensinhaltes, wodurch eine Wechselbeziehung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit zum Ausdruck kommt.⁶⁶⁰ Mit der Erfindung des Buchdrucks, der „Schönschreibemaschine“ Guttenbergs, entstand als Gegenstück zur Ohrenpoesie auch eine „Augenpoesie“⁶⁶¹. Die Verwendung von Bildern war zwar bereits in den mittelalterlichen

⁶⁵³ Reventlow (2001), S. 196.

⁶⁵⁴ Alt (2001), S. 60.

⁶⁵⁵ Meyer-Kalkus (2007), S. 215.

⁶⁵⁶ Alt (2001), S. 315.

⁶⁵⁷ Alt (2001), S. 315.

⁶⁵⁸ Weidner (2012), S. 93.

⁶⁵⁹ Meyer-Kalkus (2007), S. 213.

⁶⁶⁰ Vgl. Meyer-Kalkus (2007), S. 213.

⁶⁶¹ Meyer-Kalkus (2007), S. 213.

Codices üblich, jedoch noch nicht so massenwirksam wie durch den Buchdruck. Die Rezeption von Texten wurde anhand von Bildern angeregt, was sich positiv auf den Verstehensprozess auswirkte. Es gibt also eine „Tendenz zu bildhafter Opulenz“⁶⁶². Bemerkenswert ist hier, dass sich Herder bereits mit einem Problem der späteren Germanistik auseinandersetzt. Er greift in seinen Untersuchungen des Buches Hiob die Themen „Leserperspektive“⁶⁶³ und „Performanz“⁶⁶⁴ auf und beschäftigt sich zudem ausführlich mit „Figuren und Handlungen“⁶⁶⁵. Erst der dem Hörer und Zuschauer sichtbare Akt „vollzieht damit die Handlung des [mündlichen] Versprechens.“⁶⁶⁶ Daraus lässt sich schließen, dass die „Sprache Handlungen tatsächlich durchführt und nicht bloß wiedergibt, [...]“⁶⁶⁷. Darin drückt sich die „energische‘ Macht der Poesie“⁶⁶⁸ aus. Es handelt sich dabei um ein Erlebnis, insbesondere um ein „ästhetische[s] Erlebnis“⁶⁶⁹. So ist die Sprache gezielt auf einen „Redevollzug“⁶⁷⁰ ausgelegt. Herder nimmt damit die Sprechakttheorie vorweg; für ihn drückt sich die Bedeutung einer Sprache durch die Verben aus, da die Handlung durch die Veränderung von Verben deutlich gemacht wird.⁶⁷¹ Mit dieser neuen Herangehensweise an die Sprache nimmt Herder zu seiner Zeit eine Gegenposition ein, da er die Sprache nicht primär durch eine Analyse der Nomen betrachtet. „Für Herder [...] ist die Sprache primär Handlung und verwirklicht sich in den Verben [...]“⁶⁷². Mit den Reden aus dem Buch Hiob waren unterschiedliche Handlungen ineinander verwoben, die „Affekte[.]“⁶⁷³ auslösen sollten. Allgemein sehen wir bei Herder, dass sein Literaturbegriff stark von der Predigt beeinflusst wurde.⁶⁷⁴ Hier erkennen wir einen Rekurs auf die von Lessing häufig angewandte Methode „der tragischen Affekterre-

⁶⁶² Alt (2001), S. 60.

⁶⁶³ Wolff (2008), S. 78.

⁶⁶⁴ Wolff (2008), S. 78.

⁶⁶⁵ Lauer, Gerhard: Hiob, o Hiob! Sprachst du wirklich nichts anderes als diese Worte. Das Buch Hiob und die Literatur. In: Kleffmann, Tom (Hg.): Das Buch der Bücher. Seine Wirkungsgeschichte in der Literatur. Göttingen: Univ.-Verlag 2004, S. 17.

⁶⁶⁶ Culler, Jonathan: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung. Stuttgart: Reclam 2002, S. 137.

⁶⁶⁷ Culler (2002), S. 138.

⁶⁶⁸ Gutzen (1972), S. 104.

⁶⁶⁹ Gutzen (1972), S. 109.

⁶⁷⁰ Wolff (2008), S. 79.

⁶⁷¹ Vgl. Weidner (2011), S. 99.

⁶⁷² Weidner (2011), S. 99-100.

⁶⁷³ Wolff (2008), S. 79. Siehe auch Gutzen (1972), S. 43.

⁶⁷⁴ Vgl. Straßberger, Andres: Christliche Kunst und Literatur. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 137, Heft 10 (2012), S. 1104.

gung“⁶⁷⁵, durch die immer ein „sittliche[r] Nutzen[.]“⁶⁷⁶ ausgedrückt werden soll. Man unterscheidet dabei einerseits den „illokutive[n] Sprechakt[.]“⁶⁷⁷ und andererseits den „perlokutive[n] Sprechakt[.]“⁶⁷⁸. Im illokutiven Sprechakt werden gewisse Handlungen im Akt des Sprechens selbst dargestellt.⁶⁷⁹ Dies erfolgt im Rahmen einer Erklärung, wie beispielsweise der Geistliche am Ende einer Trauung sagt: „Hiermit erkläre ich euch zu Mann und Frau.“ Die Gläubigen erhalten dadurch eine bildhafte Darstellung der Handlungen der alten Texte. Dem Gläubigen wird ein Versprechen gegeben und mit der Handlung verstärkt.⁶⁸⁰ Mit den Symbolen, die gezeigt werden, kann eine eigene „geistige[.] Darstellung“⁶⁸¹ der Dinge vollzogen werden. Im perlokutiven Sprechakt soll der Hörer direkt auf der Gefühlsebene und in seinen moralischen Anschauungen angesprochen werden. Man will den Rezipienten in seinem Innersten berühren, überzeugen bzw. überreden. Die Überzeugung des Rezipienten war auch wichtig für den Vollzug der kirchlichen Sakramente, da diese mit bestimmten Worten und Handlungen verliehen werden und erst dadurch Gültigkeit erhalten.⁶⁸² Die Betonung der Affekte hatte auch einen praktischen Nutzen. Bei einer hohen Illiteratenquote ist es wichtig, dass die Menschen durch die Affekte der emotional angesprochen werden. „Auch Laien ohne Sprachkenntnisse können sie vollziehen; [...]“⁶⁸³

Ein reiner Sprechakt ist in der Schöpfung wahrnehmbar. Mit den Worten „Es werde Licht“ wurde auch gleichzeitig eine Handlung verbunden. Man erkennt darin die „Schöpfungsworte als Sprechakt“⁶⁸⁴. Für den Menschen offenbart sich hier ein „ästhetische[s] Empfinden“⁶⁸⁵. Der britische Geistliche und Literaturwissenschaftler Robert Lowth stellte fest, dass dieses ästhetische Empfinden sehr stark durch „metaphors, allegories [and] comparisons“⁶⁸⁶ ange-

⁶⁷⁵ Alt (2001), S. 205.

⁶⁷⁶ Alt (2001), S. 205.

⁶⁷⁷ Eagleton (1997), S. 100.

⁶⁷⁸ Eagleton (1997), S. 100.

⁶⁷⁹ Vgl. Eagleton (1997), S. 100.

⁶⁸⁰ Vgl. Culler (2002), S. 139.

⁶⁸¹ Meyer-Kalkus (2007), S. 219.

⁶⁸² Vgl. Eagleton (1997), S. 100.

⁶⁸³ Reventlow (2001), S. 143.

⁶⁸⁴ Weidner (2012), S. 89.

⁶⁸⁵ Grawe (1967), S. 107.

⁶⁸⁶ Lowth (1995), S. 68.

sprochen wurde. Ihm liegt ein gewisser „seelischer Habitus“⁶⁸⁷ zugrunde, der durch diese rhetorischen Figuren beeinflusst wird. Die Hebräer deuteten ihre in den heiligen Schriften überlieferten Geschichten als „göttliche[s] Sprechen“⁶⁸⁸. Für die Hebräer der Frühzeit waren diese Worte von noch größerer Bedeutung und bezeichneten sie als „Universalsprache Gottes“⁶⁸⁹. In ihren erzählten Erlebnissen wird aber nicht nur das einfache Wort Gottes erkannt, sondern ein ganzes Universum an sprachlichen Eindrücken. Diese mussten für die Hebräer sehr erhebend wirken, denn die „kosmische Sprachlichkeit“⁶⁹⁰ blieb über die Jahrhunderte hinweg erhalten.

Die Performanz der Heiligen Schriften betraf auch die Stellung der Frau. Sie wurde in hebräischer Gesellschaft als von Gott erschaffen betrachtet: „Und Gott der Herr baute eine Frau aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm, und brachte sie zu ihm.“⁶⁹¹ Um die Bedeutung der Frau in der hebräischen Gesellschaft zu vergegenwärtigen, wurden diese Stellen dann „Episch aufgeführt“⁶⁹². Die Ergänzung des Mannes durch die Frau wird auch in der Betonung des Wortes „Männin“⁶⁹³ deutlich. Luther versuchte damit ein hebräisches Wort auf Deutsch wiederzugeben, denn im Hebräischen lautet das Wort für „Frau“ *ischâh* und jenes für „Mann“ *îsch*.⁶⁹⁴

Durch die Poesie werden jene Gefühle erweckt, die der pietistische Pastor Herder als von Gott gegeben betrachtet. „Wir leben ja in diesem großen Hause Gottes: unsre Empfindungen und Begriffe, Leiden und Freuden sind alle daher.“⁶⁹⁵ In diesem Sinne sollten die Gläubigen beeinflusst werden. Es ging Herder dabei immer um die Erbauung des „persönliche[n] Gemütsleben[s]“⁶⁹⁶. In diesem Zusammenhang kommen wir erneut auf die „Bildrede

⁶⁸⁷ Grawe (1967), S. 107.

⁶⁸⁸ Weidner (2012), S. 92.

⁶⁸⁹ Gaier, Ulrich: Mentalübersetzung von Sprache, Poesie und Kultur. In: Couturier-Heinrich, Clémence (Hg.): Übersetzen bei Johann Gottfried Herder. Theorie und Praxis. Heidelberg: Synchron 2012, S. 56.

⁶⁹⁰ Gaier (2012), S. 57.

⁶⁹¹ Die Bibel. Luther Übersetzung (1999), S. 5.

⁶⁹² Herder (1993^a), S. 82.

⁶⁹³ Herder (1993^a), S. 83.

⁶⁹⁴ Genesis 2,23. (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 5.)

⁶⁹⁵ Herder (1993^c), S. 750.

⁶⁹⁶ Gutzen (1972), S. 48.

der Propheten“⁶⁹⁷ zurück. Herder zufolge ergibt sich für den Gläubigen eine „bildliche[.] Logik“⁶⁹⁸. Der „Bilderreichtum“⁶⁹⁹ in den Reden und den Schriften der Propheten sollte auf die Gläubigen wirken. Mit Lowth erkennen wir hier, dass die Propheten in Bildern sprechen mussten, da das Wort Gottes so allumfassend war, dass es kaum in einfachen Worten ausgedrückt werden konnte. Lowth vergleicht sogar die Propheten mit den „Greek translators [of] an oracle“⁷⁰⁰. So konnten sie durch die Andacht und das Erfahren der Bilder ihre „Harmonie wieder[.]finden“⁷⁰¹. Herder deutet aber diese Bilder in ihrem historischen Zusammenhang. Es gibt zwar verzierte rhetorische Bilder und Beschreibungen, aber im Inneren liegt ein wahrer historischer Kern. Wir finden also bei Herder durchaus eine „Unterscheidung von historischem Faktum und bildlicher Einkleidung“⁷⁰². Mithilfe dieser Harmonie konnte sich der Mensch in der Welt orientieren. Es war eine „Erziehung des Menschen zur innerweltlichen Selbstbestimmung“⁷⁰³. Bei den Hörern und Zusehern sollten bestimmte Gefühle ausgelöst werden, um auch das Glaubenserlebnis zu vertiefen. Hier gingen „Bild und Sinn und Affekt“⁷⁰⁴ zusammen. Es handelte sich also „um öffentlich gesungene Poesie“⁷⁰⁵. Das Mitempfinden war dabei von immanenter Bedeutung.⁷⁰⁶ Dies wird durch Herder betont, weil es auch in der Aufklärung das Wissen um die „tragische[.] Affektpsychologie“⁷⁰⁷ gegeben hat. Die Geschehnisse der Bibel sollten in den Gedanken der Menschen lebendig werden. Hier greift Herder auf die Theorien der „Aufklärungspsychologie“⁷⁰⁸ zurück. Diese beschäftigen sich zum ersten Mal intensiv mit den psychologischen Vorgängen während des Denkprozesses. Die Gemeinschaft, die ein Werk rezipierte, empfand die gleichen Gefühle und seelischen Regungen. Es gab somit eine „Harmonisierung der ihn [den Zuschauer] bestimmenden emotionalen Strebungen“⁷⁰⁹. Besonders Lessing verstand dies in

⁶⁹⁷ Weidner (2008^b), S. 147.

⁶⁹⁸ Weidner (2008^b), S. 151.

⁶⁹⁹ Alt (2001), S. 319.

⁷⁰⁰ Lowth (1995), S. 15

⁷⁰¹ Alt (2001), S. 319.

⁷⁰² Mertin (1990), S. 60.

⁷⁰³ Alt (2001), S. 319.

⁷⁰⁴ Herder (1993^a), S. 14.

⁷⁰⁵ Koepke (2008), S. 236.

⁷⁰⁶ Vgl. Koepke (2008), S. 236.

⁷⁰⁷ Alt (2001), S. 220.

⁷⁰⁸ Reventlow (2001), S. 195.

⁷⁰⁹ Alt (2001), S. 221.

Emilia Galotti anzuwenden.⁷¹⁰ Dies wurde erst möglich, als man den Büchern des Alten Testaments laut „lesend mit Lebensgeist beseelt“⁷¹¹. Besonders das laute Lesen erwies sich als wichtig für die Festigung des Glaubens. So zeigte sich, dass „der Rhythmus der Poesie [...] Ohr und Geist stehlen [kann], [...]“⁷¹². Für die Poesie wurde eine spezielle Sprache benutzt, die „Texte [wurden] in dichterischer, stilistisch und rhythmisch gehobener Sprache“⁷¹³ geschrieben. Dies trifft vor allem auf jene Bücher zu, die von Propheten und deren Weisheit erzählen. Hier erkennt man wiederum enge Anlehnungen an die griechische Dichtung, die von der hebräischen Dichtung inspiriert worden zu sein scheint. Man erkennt eine „Pindarische[...] Strophe“⁷¹⁴. Teile der Bibel, wie das Hohelied des Salomos und das Buch Hiobs, werden als „Drama“⁷¹⁵ im morgenländischen Sinn gesehen.⁷¹⁶ Noch genauer betrachtet sieht Herder Hiob als ein „Märtyrerdrama[...]“⁷¹⁷, wie es damals im Zeitalter der Aufklärung üblich war. Dies geht Hand in Hand mit der didaktischen Funktion. Dem Zuhörer/-seher sollte vermittelt werden, welches Vorbild Hiob als leidender und gottesgeprüfter Mann darstellt. Die Rezipienten sollten sich daran ein Beispiel nehmen. Es war eben diese „constantia“⁷¹⁸, die dem Menschen einen festen Halt in der Welt vermitteln sollte. Trotz der Prüfungen, die einem Gott auferlegt, sollte man nicht von dem ihm vorgegebenen Weg abweichen. In der Darstellung wird klar, dass „Hiob [...] als der Ruhm und Stolz Gottes [leidet]“.⁷¹⁹ Der Beginn der hebräischen Poesie wird von Herder bei Mose angesetzt. Mose scheint „[...] ein Vater der ‚Sagen der Väter‘ Israels zu sein [...]“⁷²⁰. Im Hohelied der Liebe erkennt Herder die Aktion, die lebendige Lie-

⁷¹⁰ Es zeigt sich die „Sprechkraft der Leidenschaften und die Disharmonie zwischen Emotion und Vernunft [...]“ (Alt (2001), S. 221.)

⁷¹¹ Herder (1985), S. 704.

⁷¹² Herder (1993^a), S. 17.

⁷¹³ Kaiser (1984), S. 325.

⁷¹⁴ Herder (1993^a), S. 45.

⁷¹⁵ Weidner (2008^b), S. 136.

⁷¹⁶ Vgl. Herder (1993^c), S. 772.

⁷¹⁷ Alt (2001), S. 170.

⁷¹⁸ Alt (2001), S. 170.

⁷¹⁹ Herder (1993^c), S. 775.

⁷²⁰ Frank, Armin Paul: Zum Begriff der Nationalliteratur in Herders abweichender Antwort auf Lowth. In: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 320.

be des Bräutigams zu seiner Braut.⁷²¹ Der Vortrag dieses Liebesgedichtes musste mit Handlungen einhergehen. Er entdeckt hier auch – gleichsam wie in der griechischen Kultur – die Darstellung „schöner Körper“⁷²². Für Herder ist das Hohelied Salomos eine „Sammlung von Einzelgedichten“⁷²³. Dessen Wirkung ist auf die Liebe gerichtet. In dem Lied wird auch die Liebe zum Menschen und zum Körper ausgedrückt. Es vereinen sich somit im Hohelied des König Salomos die „paulinische Trias Glaube, Hoffnung und Liebe“⁷²⁴. Zudem wird im Hohelied ein tiefes Sehnen eines Mannes zu einer Frau, ähnlich dem Minnesang des Mittelalters, ausgedrückt. Es ist eine alte Poesie voll „Lust und Liebe“⁷²⁵. Der Wahrheitscharakter drückt sich hier dadurch aus, dass ein universeller menschlicher Wert vermittelt wird. Diese Menschlichkeit zeigt sich in einer Kontinuität von den Schriften des Morgenlandes bis ins Zeitalter der Aufklärung. Man findet darin auch kulturen- und zeitenübergreifende Werte. Es ergibt sich hier eine eigene Mischung, die sich zu einer spezifischen „Geschichts- und Humanitätsphilosophie“⁷²⁶ vermengt. Ein Eklektizismus wird offenbar. Nur so konnte die entsprechende Stimmung an den Rezipienten transportiert werden.⁷²⁷ Insbesondere erkennt Herder an der Figur Hiob den Charakter einer „Elegie“⁷²⁸. Es ist ein Klagelied, das aber dem Zuhörer ein starkes Gottesvertrauen vermitteln soll.⁷²⁹ Die Liebe zu Liedern für Gott drückt sich auch durch die Sprache der Hebräer aus. Es ist eine „Liebhaberei von Chören und Tänzen“⁷³⁰. Im Hohelied sieht er eine unvergleichbare Liebe zwischen Braut und Bräutigam. Es ist für Herder eine spezifisch „morgenländische[.] Liebe“⁷³¹. Er stilisiert sich sogar zu einem „Ide-

⁷²¹ Vgl. Singer, Rüdiger: Vom Geist der ‚erklärenden Übersetzung‘: Zu Herders Bibelübertragung 1766-1783. In: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (Literatur-Forschung 6), S. 287.

⁷²² Johannsen (2009), S. 381.

⁷²³ Kaiser (1984), S. 363.

⁷²⁴ Johannsen (2009), S. 385.

⁷²⁵ Mertin (1990), S. 68.

⁷²⁶ Johannsen (2009), S. 385.

⁷²⁷ Vgl. Singer (2008), S. 287.

⁷²⁸ Singer (2008), S. 288, Herder (1993^c), S. 817.

⁷²⁹ „Mit einer schönen Elegie fängt Hiob an [...]“. (Herder (1993^c), S. 777.)

⁷³⁰ Herder (1993^a), S. 48.

⁷³¹ Singer, Rüdiger: Wie es in uns übertönt. Zur Funktion des Übersetzers in Herders Übersetzungstheorie und -praxis. In: Couturier-Heinrich, Clémence (Hg.): Übersetzen bei Johann Gottfried Herder. Theorie und Praxis. Heidelberg: Synchron 2012, S. 109.

al“⁷³². Dies macht es für Herder aber schwer die Texte zu übersetzen. So will er selbst den emotionalen Ton in der Übersetzung wiedergeben. Dies versucht er, indem er die Wörter in ihrer Wortfolge nach dem Original angibt.⁷³³ Des Weiteren dürfen auch der Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies nach einem lehrhaften Modell aufgefasst werden.

Herder bezeichnet den Bericht in Genesis 3 als „moralische Fabel“⁷³⁴, die das Volk der Hebräer belehren und ihnen die Strafe für ihre Abkehr von Gott darlegen soll. Dass Herder dieses der Bibel immanente Merkmal der Fabel so stark beeindruckt, liegt daran, dass die Fabeln im Zeitalter der Aufklärung sich großer Beliebtheit erfreuten. Der starke Bezug zu Tieren und Tiergleichnissen erinnert Herder an Gellert, Pfeffel, Hagedorn, Lockmann, Äsop, Ovid und Lessing. Auch hier sehen wir „Tierdichter“⁷³⁵. Ihnen war es wichtig, die „Wirklichkeit zu überformen“⁷³⁶. So ist auch jede Fabel auf „Wahrheit“ aufgebaut, jedoch mit fiktionalen Elementen ausgeschmückt. In der Aufklärung wird zwar das stille Lesen immer mehr praktiziert, jedoch wandte man sich nicht ganz gegen die Oralität der Literatur. Man erkannte sehr wohl die „Gefahren eines asozialen Rückzuges“⁷³⁷ durch das leise Lesen. Die „sinnlichen und intellektuellen Elemente“ leisten einen Teil zur Volksbildung. Mit dieser Dichtung wollten sie moralische Gleichnisse lehren, damit das Volk tugendhafter handelt. Es ging den Menschen darum, eine bestimmte „ratio“⁷³⁸ zu vermitteln. Das Volk sollte mit „Tugendlehren in Berührung kommen und dadurch selbst im sittlichen Sinne besser werden.“⁷³⁹ So dienten die biblischen Allegorien ebenso der religiös-sittlichen Unterweisung wie die Fabeln der Antike. Den Kindern sollte von klein auf beigebracht werden, welche Normen in der Gesellschaft einzuhalten sind und welche Verhaltensweisen als anstößig gelten. Man erkennt hier also einen „deutliche[n] Bezug zur alltäglichen Lebenspraxis“⁷⁴⁰. Mit den Figuren der Tiere wird einem das menschliche

⁷³² Singer (2012), S. 109.

⁷³³ Vgl. Singer (2012), S. 109.

⁷³⁴ Herder (1994^b), S. 153.

⁷³⁵ Herder (1993^a), S. 110.

⁷³⁶ Alt (2001), S. 255.

⁷³⁷ Meyer-Kalkus (2007), S. 214.

⁷³⁸ Alt (2001), S. 67.

⁷³⁹ Vgl. Alt (2001), S. 66.

⁷⁴⁰ Alt (2001), S. 67.

Verhalten vor Augen geführt. Daran soll sich der Rezipient ein Beispiel nehmen oder von einem Verhalten ablassen.⁷⁴¹ Es handelt sich hierbei nicht um echte Tiere, sondern ausschließlich um allegorische Gestalten.⁷⁴² Dies darf jedoch nicht unreal wirken. So zeigt sich auch in der Aufführung von Fabeln beim Publikum die Grenze des Zumutbaren. Die Zuhörer und Zuseher müssen die Allegorie verstehen, darum sollen auch hier Begriffe und Tiere aus ihrem täglichen Umfeld herausgenommen und in eine Handlung eingesetzt werden. Es geht immer um eine „lehrreiche allegorische Erfindung[.]“⁷⁴³. Diese Erfindungen werden in den „Termini ‚Metapher‘, ‚Allegorie‘, ‚Symbol‘, ‚Beispiel‘ und ‚Erzählung‘“⁷⁴⁴ verdeutlicht. Auch die Schriften der Bibel vermitteln nach diesem Konzept wahre Allegorien. Ihnen ist ein moralischer Teil inhärent. Der Rezipient soll durch sie geläutert werden. Auch in der Bibel wird die reinigende Funktion der Dichtung angeführt.⁷⁴⁵ Darin erkennt man den „aristotelischen Katharsisbegriff[.]“⁷⁴⁶. Man sollte sich nicht nur über die Tiergestalten amüsieren, sondern sich auch erschrecken, denn der Schrecken war ein gebotenes Mittel zur Erziehung des Menschen. Hier sehen wir den Rückgriff auf die „aristotelischen Grundaffekte *eleos* und *phobos* (Jammer und Schauer)“⁷⁴⁷. Dieser Schauer soll den Menschen im Vortrag der Literatur vermittelt werden. Die prophetische Poesie zeigt dem Menschen, welche Konsequenzen ein Zuwiderhandeln gegen das Gottesgebot zur Folge hat.⁷⁴⁸ So erlebt der Mensch bei der Rezeption eine innere Läuterung und wird vor weiteren Gesetzesübertretungen abgehalten. Die Aufklärung sieht in der Fabel den „Gipfelpunkt in der Hierarchie poetischer Nachahmungstechniken“⁷⁴⁹. Handlungen werden dargestellt, um von diesen zu lernen. Die Literatur ist daher „nie zum Selbstzweck“⁷⁵⁰ gedacht, sondern soll den Menschen

⁷⁴¹ Vgl. dazu Johannes 10,16: „Und ich habe andere Schafe, die nicht aus diesem Hof sind; auch diese muß [sic!] ich bringen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird eine Herde, ein Hirte sein.“ (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 1243.)

⁷⁴² Vgl. Alt (2001), S. 252.

⁷⁴³ Alt (2001), S. 253.

⁷⁴⁴ Alt (2001), S. 255.

⁷⁴⁵ Vgl. dazu Nehemia 12,45: „Und sie versahen den Dienst ihres Gottes und den Dienst der Reinigung. Auch die Sänger und die Torhüter taten Dienst nach dem Gebot Davids und seines Sohnes Salomo.“ (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 601.)

⁷⁴⁶ Alt (2001), S. 171.

⁷⁴⁷ Alt (2001), S. 171.

⁷⁴⁸ Vgl. Mertin (1990), S. 70.

⁷⁴⁹ Alt (2001), S. 74.

⁷⁵⁰ Alt (2001), S. 75.

bestimmte Positionen vermitteln. Damit bekommt ein Gedicht hohen didaktischen Wert und kann als lehrhafte Literatur bezeichnet werden. Hier ergibt sich der „Ursprung des Bösen im menschlichen Zustande“⁷⁵¹. Herder gelangt nach der Lektüre der Texte zu der Erkenntnis, dass auch König David nicht mehr nur als ein von Gott auserwählter König gesehen wird, sondern eher als eine „kulturelle Vollendung des Königstums von Israel.“⁷⁵² Im Hohelied sollen durch die Musik die Gefühle der Menschen angesprochen werden. Die Art der Rezeption erfolgte durch öffentliches Vortragen, so wurde das Hohelied jährlich zum Passahfest gelesen.⁷⁵³ Somit sehen wir eine innere Verwebung von „Bild und Wort, Schrift und Sprache“⁷⁵⁴. Auch der spätere „Kirchensang“⁷⁵⁵ dient dazu, den Gläubigen ein lebhaftes Bild des Glaubens zu vermitteln. Dadurch ist es uns auch heute noch möglich, die Grundzüge dieser Poesie nachzuvollziehen.⁷⁵⁶

Hier wird uns besonders das „Sich-Zurück-Versetzen-Können in das Kindheitsalter der Menschheit“⁷⁵⁷ deutlich. Dadurch gewinnt man dann die „Kenntnis vergangener Kulturen“⁷⁵⁸. Dies ergibt sich daraus, dass es in jedem Volk Erzählungen eines mythischen Ursprunges gibt. In diesen mythischen Ursprüngen erkennt man die „Tierische Metaphernsprache der Orientalier“⁷⁵⁹. Mit der Erkenntnis über die Bedeutung von Metaphern ist es nun auch möglich für die eigene nationale Kultur einen neuen Bilderschatz aufzubauen.⁷⁶⁰ Diese Wichtigkeit ergibt sich für Herder daraus, dass er ein Geschichtsbild mit „zyklischer Gesetzmäßigkeit“⁷⁶¹ besitzt. So sehen wir bei Herder einen „organisch-zyklischen Kulturwandel“⁷⁶². Auch die frühen Schriften der Bibel sind stark durch die Kultur der Menschen beeinflusst und genau deswegen in einem hohen Grad als wahr anzusehen, da sie auch histo-

⁷⁵¹ Herder (1994^b), S. 168.

⁷⁵² Koepke (2008), S. 240.

⁷⁵³ Ellison (²1991), S. 156.

⁷⁵⁴ Weidner (2008^b), S. 146.

⁷⁵⁵ Weidner (2008^b), S. 124.

⁷⁵⁶ „[...] die Stimmlichkeit des Wortes [...] kehrt im Deutschen wieder.“ (Wolff (2008), S. 79.)

⁷⁵⁷ Gutzen (1972), S. 105.

⁷⁵⁸ Alt (2001), S. 315.

⁷⁵⁹ Herder (1993^a), S. 61.

⁷⁶⁰ Vgl. Alt (2001), S. 316.

⁷⁶¹ Vgl. Alt (2001), S. 318.

⁷⁶² Grawe (1967), S. 121.

rische Ereignisse schildern. Es gibt in der Geschichte keine linearen Verläufe. Folglich gelangt Herder zu der Erkenntnis der „Einzigartigkeit der historischen Welt“⁷⁶³. Es verhält sich so, wie eingangs bei Wahrheit und Fiktionalität beschrieben. Das Verständnis über die Welt kann nicht intersubjektiv ausgedrückt werden. Es ist in einem Spannungsverhältnis und von der jeweiligen Perspektive und Temporalität abhängig. Wir können jedoch von anderen Kulturen lernen und einen eigenen Erfahrungs- und Wissensschatz aufbauen. Hieraus kann man dann auch die „Vielfalt und Heterogenität“⁷⁶⁴ der menschlichen Gesellschaft erkennen. Diese Sprache ist sowohl im Alten als auch im Neuen Testament zu erkennen. Die Genauigkeit des Vollzuges des Kultes war stark durch den „Gottesdienst der Aegypter“⁷⁶⁵ beeinflusst. Man sehnt sich zurück in die „Glückseligkeit erster goldener Zeiten“⁷⁶⁶. Herder glaubt darin einen bewussten Einsatz rhetorischer Mittel zu erkennen, um beim Hörer bestimmte Affekte auszulösen.⁷⁶⁷ Durch die intensive Beschäftigung Herders mit den sprachlichen Bildern und der Performanz der Bibel gelingt ihm auch eine ausdrucksstärkere Übersetzung des Buches Hiob für die Luther-Bibel. So stellen wir nun fest, dass „[...] die Literatur [...] uns dieses Gefühl der sprachlichen Performanz auf höchst anschauliche Weise zurück[gibt], [...]“⁷⁶⁸ Er entwickelt eine „theologisch-mystische[...] Sprachtheorie“⁷⁶⁹. In dieser Sprachtheorie sehen wir im Sinne der Sprechakttheorie „virtuelle‘ Sprechakte“ verwirklicht. Dies drückt sich vor allem in dem oben erwähnten Sich-hinein-versetzen aus. Durch die Literatur wird auch für den späteren Rezipienten eine „Neuinterpretation“⁷⁷⁰ durch unterschiedliche Lesarten möglich. Somit wird die Literatur vor dem geistigen Auge des Lesers wiedererweckt. Dieses Wiedererwecken verlangt dem Menschen jedoch ein Gespür für die Sprache ab. Man muss bei der Lektüre „gewisse ‚Positionen‘“⁷⁷¹ einnehmen, um das Sich-hinein-versetzen möglich zu machen. Herder setzt daher gezielt die bildliche Sprache ein und ändert die Interpunktion,

⁷⁶³ Johannsen (2009), S. 383.

⁷⁶⁴ Alt (2001), S. 318.

⁷⁶⁵ Herder (1993^a), S. 61.

⁷⁶⁶ Herder (1993^c), S. 782.

⁷⁶⁷ Vgl. Wolff (2008), S. 78.

⁷⁶⁸ Eagleton (1997), S. 100.

⁷⁶⁹ Weidner (2008^b), S. 138.

⁷⁷⁰ Eagleton (1997), S. 101.

⁷⁷¹ Eagleton (1997), S. 102.

um die sprachlichen Bilder noch zu verstärken. Dieser Vorgang wird in der Fachliteratur als „verdichtende Optimierung“⁷⁷² bezeichnet. Dies kann zweierlei bedeuten; einerseits kann mit verdichtend gemeint sein, dass der Text kompakter und leichter rezipierbar wird. Andererseits ist es möglich, dass damit auch die Änderung der Prosa-Übersetzung in eine lyrische Übersetzung gemeint ist. Diese wäre dem hebräischen Original am nächsten. In Herders Übersetzung ist folglich eine „(Re-) Poetisierung“⁷⁷³ festzustellen. Die Bilder im Buche Hiobs gewinnen daher sehr stark den Charakter von „Symbole[n]“⁷⁷⁴.

5.7. Die Bibel zwischen Sprachen göttlichen Ursprungs und profaner Sprachwissenschaft Herders

Im gleichen Zug mit der Performanz taucht auch Herders Beschäftigung mit der bildreichen Sprache und den Buchstaben auf. „Die erste Poesie soll Bilderrede sein.“⁷⁷⁵ In dieser ersten Poesie erkennt Herder auch die „Ursprache der Menschheit“⁷⁷⁶. Auch wenn dies nicht der Fall sein könnte, so finden wir bei den Hebräern doch zumindest die „Urform des menschlichen Liedes [des .] Sakralgesang[s].“⁷⁷⁷ Darin erkennt man den Beginn der hebräischen Lieder. Es sind „Uräußerungen des Glaubens“⁷⁷⁸. Von dieser Sprache sollten alle anderen Sprachen ausgehen. Herder lässt hier sein „hybride[s] Konzept der Schriftbildlichkeit und [der .] Hieroglyphen“⁷⁷⁹ einfließen. Dass diese Sprache der Hebräer und ihre Literatur sehr „ornamented“⁷⁸⁰ war, konstatierte auch Robert Lowth. Herder war eine weitere Konstituente des Menschen. Nicht nur seine Vernunft zeichnete ihn aus, sondern auch seine Sprache. Tiere können zwar auch miteinander kommunizieren, jedoch „ist die menschliche Sprache etwas völlig Neuartiges“⁷⁸¹. So bildet das menschliche Sprachvermögen den Ausgang für alle seine Kulturprodukte. In diesem Kulturprodukt

⁷⁷² Wolff (2008), S. 81.

⁷⁷³ Wolff (2008), S. 82.

⁷⁷⁴ Wolff (2008), S. 83.

⁷⁷⁵ Weidner (2008^b), S. 122.

⁷⁷⁶ Reventlow (2001), S. 195.

⁷⁷⁷ Kaiser (1984), S. 331.

⁷⁷⁸ Kaiser (1984), S. 331.

⁷⁷⁹ Weidner (2008^b), S. 122.

⁷⁸⁰ Lowth (1995), S. 68.

⁷⁸¹ Grawe (1967), S. 57.

„Sprache“ sind auch unterschiedliche „sprachliche Semantiken“⁷⁸² verkörpert, die es bei einer philologischen Beschäftigung offenzulegen gilt. Der Ausgangspunkt des Sprachvermögens ist für Herder in Gott zu suchen. Er verleiht es den Menschen in der Schöpfung. Dies begründet Herder mit der Gotesebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch ist „[...] Ebenbild aufgrund seiner Freiheit, Befähigung zum Wirken, Sprach- und Bildungsfähigkeit, bis hinein in seine Körperlichkeit.“⁷⁸³ Hierunter finden wir auch die von Herder betonte Philosophie.⁷⁸⁴ Auch in der Bibel erkennen wir den Ausdruck der menschlichen Sprache, jedoch mit göttlicher Inspiration. Es geht ihm bei der Interpretation des Textes nicht nur um den reinen Wortsinn. Herder versucht den Sinn der „Semantik des Textes“⁷⁸⁵ zu erfassen. Diese ursprüngliche Sprache ist noch stark durch die ursprünglichen Töne der Menschen beeinflusst. Diese Töne nehmen die Menschen aus der Natur in sich auf und verwandeln sie in Laute. Dies gelingt jedoch nie in vollkommener Form. „Keine einzige lebendigtönende Sprache läßt [sic!] sich vollständig in Buchstaben bringen, [...]“⁷⁸⁶ Die natürlichste Sprache erkennt Herder in jenen, die am wenigsten Buchstaben benutzen.⁷⁸⁷ Für die Rezeption der Sprache wendet sich Herder medizinischen Untersuchungen zu. Er sieht das „Gehör“⁷⁸⁸ als einen Mittler, denn erst das Ohr führt auch zur Sprache. Mit dem Hören werden erste Gefühle aufgenommen und die Welt erkannt. Das Ohr macht es möglich, dass Töne „innig in unsre Seele“⁷⁸⁹ dringen. „Herder hebt unter den fünf Sinnen drei als Hauptsinne heraus: Gefühl, Gehör, Gesicht.“⁷⁹⁰ Mit allem, was der Mensch durch die Natur aufnimmt, kann er auch künstlerisch schaffen. Dadurch wird der Mensch zum „Kunstgeschöpf“⁷⁹¹. Durch diese Töne werden dann wieder Empfindungen geweckt, die sich in der Sprache ausdrücken. Diese Sprachen lehnen sich noch mehr an die Natur an, als verschriftlichte Sprachen. Es steht nun die Analyse der Bedeutung einzelner

⁷⁸² Straßberger (2012), S. 1104.

⁷⁸³ Reventlow (2001), S. 195.

⁷⁸⁴ Vgl. Grawe (1967), S. 78.

⁷⁸⁵ Weidner (2012), S. 93.

⁷⁸⁶ Herder, Johann Gottfried: Über den Ursprung der Sprache. Herausgegeben von Claus Träger. Berlin: Akademie Verlag 1959 (Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der Deutschen und Französischen Aufklärung 9), S. 8.

⁷⁸⁷ Vgl. Herder (1959), S. 8.

⁷⁸⁸ Herder (1959), S. 53.

⁷⁸⁹ Herder (1959), S. 53.

⁷⁹⁰ Grawe (1967), S. 81.

⁷⁹¹ Grawe (1967), S. 85.

Schriftzeichen im Mittelpunkt.⁷⁹² Für Herder wird der starke Bezug des hebräischen Volkes zur Natur deutlich. Hierin sieht er das Nationale der Poesie ausgedrückt.⁷⁹³ Der spezifisch nationale Charakter der Bibeldichtung ergibt sich daraus, dass diese „[...] Dichtung von der Lebensweise abhängt [...]“.⁷⁹⁴ Die Schrift zeichnet sich als ein „Medium der Naturerkenntnis“⁷⁹⁵ aus. Die Schriftzeichen und die Bilder, die durch die Schrift vermittelt werden, sind die „Rückbindung der Sprache an die Natur“⁷⁹⁶. So versuchte man sich mit Geschichte auch den Ursprung der Sprache zu erklären.⁷⁹⁷ Dieser wird in der Sprachenverwirrung durch Gott angenommen, der aufgrund des menschlichen Hochmutes die Sprachen zu teilen begann. Herder vergleicht dies auch mit der Geschichte von Jupiter und den Titanen.⁷⁹⁸ Auch diese wurden aufgrund ihres Hochmutes durch den Vater des Olymps, Jupiter/Zeus, bestraft. Es findet hier jedoch nicht nur eine Rückbindung an die Natur statt, auch Gott wird in der Natur und im Ursprung der Schrift erkannt. Herder bezieht sich darum auch auf den Turmbau zu Babel.⁷⁹⁹ Hier sehen wir nach Herder den ersten Ausdruck von Empfindungen. Diese Worte zeigen ein kindliches Sprachvermögen und symbolisieren somit „elementare[...] Empfindungen“⁸⁰⁰. Hier entdeckt Herder eine Sprachentwicklung, die bis zu einer „Reife oder regelgeleitete[n] Virtuosität“⁸⁰¹ geht. Dabei bezieht sich Herder höchstwahrscheinlich auf die Worte des Johannesevangeliums: „Am Anfang war das Wort, das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.“⁸⁰² Die Worte erhalten somit einen „semantisch[en] wie morphologisch[en]“⁸⁰³ Sinn. Sie transportieren Bilder. Durch diese „mythologische[...] Bildlichkeit“⁸⁰⁴ ist es uns möglich, die Literatur auch nachzuempfinden. In dieser bildlichen Sprache entdeckt Herder „das Poetische im Bau und Reichthum ihrer Sprache“⁸⁰⁵. Die

⁷⁹² Vgl. Weidner (2011), S. 120.

⁷⁹³ Vgl. Weidner (2008^b), S. 126.

⁷⁹⁴ Weidner (2008^b), S. 130.

⁷⁹⁵ Weidner (2008^b), S. 126.

⁷⁹⁶ Weidner (2008^b), S. 124.

⁷⁹⁷ Vgl. Herder (1993^a), S. 164.

⁷⁹⁸ Vgl. Herder (1993^a), S. 164.

⁷⁹⁹ Vgl. Genesis 11, 1-9. (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 13-14.)

⁸⁰⁰ Schneider (2007), S. 16.

⁸⁰¹ Johannsen (2009), S. 379.

⁸⁰² Joh. 1,1. (Elberfelder Studienbibel (2005), S. 1228.)

⁸⁰³ Weidner (2008^b), S. 124.

⁸⁰⁴ Johannsen (2009), S. 380.

⁸⁰⁵ Mertin (1990), S. 71.

Empfinden erscheinen von hoher Wichtigkeit für die Interpretation der hebräischen Poesie, der heiligen Bücher der Bibel. In den Büchern gibt es noch immer Überreste dieser natürlichen Sprache der Hebräer. Diese drückt die tiefen Emotionen eines jungen Volkes aus. Hierunter fallen die Psalmen gesänge und Wörter wie „Halleluja“ oder auch der Schaw-Ruf in den Klageliedern. Darunter findet man auch die Totenklagen, die auch als „Qina“⁸⁰⁶ bezeichnet werden. Die Sprache tönte nur. Es waren noch keine wohlgeordneten Wörter, wie rationale Sprache heute kennen. „[...] die erste Sprache des menschlichen Geschlechts sei Gesang gewesen, [...]“⁸⁰⁷ In diesen Wörtern erkennt Herder die ersten Regungen einer Sprache, die sich mit der Natur auseinanderzusetzen versucht. Er macht dies auch deutlich mit den Entdeckungsreisen seiner Zeit. So ist auch dieses Gefühl der Rührung in den Texten der Heiligen Schrift vorhanden.

Weiters stellt Herder nicht nur semantische Analysen an. Auch die Betrachtung der „morphologisch-syntaktischen Tiefenstrukturen“⁸⁰⁸ ist für ihn von Bedeutung. So wiegt die Betrachtung der hebräischen Sprache bei Herder besonders schwer. Er entwickelt ein spezielles System der Übersetzung, dass auch als „Mentalübersetzung“⁸⁰⁹ bezeichnet wird. Dies meint das Lesen eines Textes ohne die sofortige Übernahme in deutsche Worte. Der Text bleibt in einem Spannungsfeld zwischen Übersetztsein und Nicht-Übersetztsein mental gespeichert und wird dann erst in Papierform ins Deutsche verschriftlicht. Hierin erkennen wir eine eigene Art des „Sprach- und Denktrainings“⁸¹⁰. Er sieht in ihr den Ursprung aller anderen Sprachen und beschreibt sie „als Ursprache im Sinne einer lingua universalis“⁸¹¹. Dadurch breitete sich nach Herders Ansicht auch die weitere Poesie im Morgenland aus.⁸¹² Mit der Erforschung der Sprache an sich und ihrer Ursprünge geht auch eine „Desakralisierung des Hebräischen“⁸¹³ einher. Es wird nicht mehr als heilige Sprache aufgefasst, sondern als durchaus erfolgreiche weltliche Sprache, die

⁸⁰⁶ Kaiser (1984), S. 327.

⁸⁰⁷ Herder (1959), S. 46.

⁸⁰⁸ Polaschegg (2008), S. 216.

⁸⁰⁹ Gaier (2012), S. 53.

⁸¹⁰ Gaier (2012), S. 53.

⁸¹¹ Polaschegg (2008), S. 204.

⁸¹² Er sieht diese „Dichtung als Nucleus des Morgenlandes“ (Polaschegg (2008), S. 205.) an.

⁸¹³ Polaschegg (2008), S. 209.

einen weiteren Verbreitungsgrad hatte. Hier erkennt Herder auch das Vorhandensein von Vokalen. Obwohl Vokale in der jüdischen Sprache nicht vorkommen, liest Herder diese zwischen den Zeilen heraus. Vokale sind für Herder der „Hauch“⁸¹⁴/„Geist des Mundes“⁸¹⁵, der einer Sprache Leben verleiht. Den Ursprung des Hauches erkennt das junge Volk der Hebräer auch in Gott. Er ist ihr Ursprung und somit auch der Ursprung der Sprache. „Es war Odem Gottes, wehende Luft, [...]“⁸¹⁶ Hier erkennt Herder eine besondere „Spannung von Schrift und Stimme“⁸¹⁷. So zeigt sich, dass mit der Stimme mehr Bedeutungen ausgedrückt werden konnten, als mit der Schrift, insbesondere da es in der hebräischen Schriftsprache keine Vokale existieren. Durch die Vokale ergibt sich erst der „Urklang[.]“⁸¹⁸. So sieht er die Vokale als „[...] das erste und lebendigste und die Türangeln der Sprache; [...]“⁸¹⁹ Diesen Urklang erkennt Herder vor allem in den Verben. Diese seien „lebendige Töne“⁸²⁰. Weiters erkennt er in ihnen sowohl „Reinheit“⁸²¹ als auch „Spiritualität“⁸²². Je gesetzter eine Sprache dann wird, verliert sie diese lebendigen Töne und auch die oben erwähnten Bilder mit ihrer Performanz fast völlig. Die „wachsende[.] Rationalität“⁸²³ beseitigt die Bilder und affektauslösenden Eindrücke der Jugendzeit einer Sprache. In diesen Geschichten der Heiligen Texte zeigt sich, dass Literatur keine willkürliche Aneinanderreihung von Buchstaben und Wörtern ist. Poesie zeigt sich hier als eine „geistige Synthese von raum- und zeitorientierten Künsten“⁸²⁴.

Bei der Interpretation der hebräischen Schriften stößt Herder auf das vieldeutige Wort „maschal“⁸²⁵, welches er mit der „Dichtung“⁸²⁶ gleichsetzt. Auch das Wort „Göttersöhne“ empfinden die Bewohner des Morgenlandes als

⁸¹⁴ Weidner (2008^b), S. 125.

⁸¹⁵ Herder (1985), S. 704.

⁸¹⁶ Herder (1959), S. 10.

⁸¹⁷ Weidner (2011), S. 114.

⁸¹⁸ Weidner (2011), S. 116.

⁸¹⁹ Herder (1985), S. 704.

⁸²⁰ Herder (1959), S. 7.

⁸²¹ Weidner (2008^b), S. 125.

⁸²² Weidner (2008^b), S. 125.

⁸²³ Gaier (2012), S. 55.

⁸²⁴ Johannsen (2009), S. 380.

⁸²⁵ Es kann sowohl „spotten“ (Weidner (2008^b), S. 128.), als auch „Herrschaft“ (Ebenda), als auch „Gleichnis“ (Ebenda) bedeuten.

⁸²⁶ Frank (2008), S. 318.

mächtig und überlegen. Hier erscheint „Macht, gewaltige[.] Herrschaft, Herrlichkeit und Hoheit“⁸²⁷. Durch diese Vieldeutigkeit ist es möglich, dass mit diesem Wort maschal ein Pluralismus der „Empfindung der Wahrnehmung“⁸²⁸ entsteht. Aus diesem Wort versucht Herder die Entwicklung der Schrift abzuleiten, bei der die einfache Bildschrift der „Hieroglyphen“⁸²⁹ nur am Anfang steht.⁸³⁰ Sie hat aber einen immanent wichtigen Beitrag zur Vermittlung der Heiligen Texte an das Volk. In dieser Entwicklung der Schriftsprache wird für Herder ein „Ineinander verschiedener Zeichen- und Medienarten“⁸³¹ deutlich.

⁸²⁷ Herder (1993^a), S. 136.

⁸²⁸ Weidner (2008^b), S. 128.

⁸²⁹ Weidner (2011), S. 117.

⁸³⁰ „Der Gebrauch bloßer Bilder wird vom Schreiben mit figurativen Bildern, mit Ideogrammen und schließlich mit Buchstaben abgelöst.“ (Weidner (2008^b), S. 133.)

⁸³¹ Weidner (2008^b), S. 133.

6. Schlussfolgerung

Die Aufklärung, oder anders formuliert: „das Selbstdenken“, wurzelte im Freiheitsdrang des Einzelnen. Schon mit der Reformation wurden Grundsteine für das freie Denken gelegt und somit eine Vorstufe zur Aufklärung geschaffen. Selbstdenken und Selbsturteilen waren wichtige Impulse der Reformation. Zu jener Zeit fanden Gedanken der Freiheit und der Selbständigkeit bei vielen Gelehrten und Geistlichen Zustimmung und wirkten bis in das 18. Jahrhundert hinein. Demzufolge erreichten in mehreren Staaten Europas die Wissenschaft und die Erkenntnis ihren bisherigen Höhepunkt. Von dieser Zeit geprägt wird die starke Wechselwirkung von Herders Leben im Verhältnis zu seinen Bibelstudien deutlich. So wirkte sich die pietistische Erziehung Herders auf das gefühlvolle Empfinden der Literatur aus. Für ihn vermochten die Geschichten des Alten Testaments tiefe innere Regungen bei den Rezipienten hervorzurufen. Dies spiegelt sich vor allem in den allegorischen Deutungen der Tier- und Pflanzenwelt, welche die Hebräer umgab, wider. Im Sinne der Aufklärung lässt sich das als stark empiristische Auslegung der Bibel deuten. Es ist ein direktes Eingehen auf die natürlichen äußeren Bedingungen im Morgenland und ihre Auswirkungen auf die Poesie der Hebräer. Für Herder waren diese Naturereignisse auslösende Faktoren und treibende Impulse der Poesie.

Neben der empfindsamen Deutung der literarischen Werke des Morgenlandes kommt bei Herder das rationalistische aufgeklärte Analyseinstrument hinzu. Hierin beeinflussten ihn einerseits die Vorlesungen Immanuel Kants und das aufgeklärte Klima in Königsberg und andererseits seine Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge. Herder trat in eine lange Reihe von humanistischen Gelehrten des Protestantismus. Die wesentlichen Methoden, die Herder bei seiner Rezeption der Bibel anwandte, sind folgende: Er stützte sich bei seinen Analysen auf naturwissenschaftliche Begründungen, z.B. die Deutung einer Salzwüste als ehemalige Stätte Sodom und Gomorrha. Dadurch fand er für die zum Teil mythisch anmutenden Erklärungen der Hebräer völlig rationale Antworten. Zudem bezog er auch die linguistischen Theorien der aufkommenden vergleichenden Sprachwissenschaft des 18. Jahrhunderts in

seine Analysen mit ein. So zeigte er Ähnlichkeiten mit anderen Sprachen auf, wobei er die Sprache der Hebräer als Ursprache betrachtete. Daraufhin ging er auf die vielseitigen Bedeutungen der hebräischen Worte ein und ermöglichte somit einen differenzierten Blick auf die wörtliche, allegorische, moralische und anagogische Auslegung der Bibel. Wichtig war ihm auch, einen historisch-kulturellen Vergleich anzustellen. Dabei zeigte Herder in Vergleichen die typischen Elemente der morgenländischen Dichtung auf und bezog sich auf Mythen der griechischen Antike, in denen Mose gemeinsam mit Lykurg und Solon erscheint. Des Weiteren deutet er die allegorischen Figuren in der Bibel, wie etwa die allegorische Darstellung der Schlange als boshafte Wesen, als gemeinsame Elemente aller morgenländischen Dichtungen. Als besonders interessant erscheint das spezifische Gottesbild der Hebräer, das diese auch mit anderen morgenländischen Glaubensrichtungen teilen. So gibt es hier eine gewissenhafte ehrfürchtige Unterwerfung des Einzelnen vor Gott. Ein eher liebevolles Verhältnis zwischen Gottvater und seinen Gläubigen, wie es im Abendland üblich war, wird verkannt. Zudem stellt Herder fest, dass es sich bei der Poesie des Morgenlandes um eine mündlich vorgetragene handelt. In seinen Ausführungen greift Herder auf seine eigenen Erfahrungen als Prediger zurück. Schließlich hatte er als Pfarrer in den Gottesdiensten die Aufgabe den Gläubigen die Inhalte der Bibel auf eine möglichst spannende und mitreißende Art zu vermitteln. Eine solche Betrachtung der Bibeltexte geht auch auf Herders Analyse des Alten Testaments über. Die Texte wurden vor den Gläubigen vorgetragen. Die hohe Analphabetenrate der früheren Zeit war hierfür ausschlaggebend. Dem nicht lesekundigen Volk sollten auf lebendige Art und Weise die Glaubensinhalte näher gebracht werden. Mit den Worten gingen Handlungen einher, die die Ereignisse der Bibelgeschichte noch stärker betonten, wobei Herder vor allem den Performanzcharakter der Literatur hervorhob. So konnte sich der Gläubige die Texte besser merken und deren Lehren auch in seinem Leben anwenden.

Daraus ergibt sich die Frage nach dem Nützlichkeitscharakter der Bibel. Herder bezieht sich vor allem auf den pädagogischen Zweck der Bibel, da er selbst durch die Aufklärungspädagogik beeinflusst war. Die Erziehung nach moralischen Gesichtspunkten war im 18. Jahrhundert ein wesentliches

Merkmal der aufgeklärten Gesellschaft, weshalb diese pädagogische Interpretation auch auf die heiligen Texte der Hebräer angewandt wurde. Die Geschichten sollten der moralischen Unterweisung des Volkes dienen. Hier ist besonders Hiob hervorzuheben. Er gilt für Herder als Musterbeispiel der charaktervollen Unterweisung. Hiob ertrug die Plagen durch sein unerschütterliches Gottesvertrauen. Dieses Beispiel sollte auch den anderen Gläubigen vermittelt werden. Aus dem historischen Blickwinkel heraus sah Herder in Hiob einen Emir, der über eine große Dienerschaft und vielen Besitz verfügte. Philologisch betrachtet, so Herder, tritt im Hiobskapitel die Bildersprache hervor. Die Leiden des Hiob werden auch gleichgesetzt mit einem Ertragen um der Liebe Gottes Willen. In zahlreichen bildhaften Allegorien wird und ein Lobpreis auf die Güte Gottes vermittelt, der am Ende der Geschichte Hiob erlöst und ihn aufgrund seines Glaubens erhöht.

Trotz seiner theologischen Ausbildung und seiner frühen Praxis als Pastor zweifelte Herder oftmals an Glaubenswahrheiten. Seine Bibelauslegung war abwechselnd von seinem pietistischen Hintergrund, der Aufklärung und der Sprachwissenschaft geprägt. Es ist keine einheitliche Linie erkennbar, sondern verschiedene Phasen im Leben Herders, die sich jeweils in der Interpretation der Bibel widerspiegeln. Unabhängig davon sah er aber in der Bibel einen hohen Echtheitscharakter, der sich auch auf seine rationalistischen, empirischen und philologischen Analysen auswirkte. Herder verstand die Bibel als ein Werk, das von Menschenhand geschrieben wurde. Diese Annahme erklärt sich dadurch, dass die Menschen die Sprache Gottes nicht verstehen können, sondern seine Offenbarungen in menschliche Worte fassen müssen, um Anteil am Heil zu haben. Dies nivelliert aber nicht den Echtheitscharakter der Bibel. So sieht Herder die Heiligen Schriften als von Gott inspiriert. Der Mensch empfängt göttliche Eingebungen und wird somit zum Verfassen der Bibel angeregt. Herder erkennt den Echtheitscharakter der heiligen Schriften an, indem er die Entstehung der Bibel auf das Wirken Gottes zurückführt.

Die Bibel wird durch Herders Analysen also keineswegs entwertet, vielmehr sieht er in ihr jene Heilige Schrift, welche sie auch für die Christen ist. Der

wesentliche Unterschied ist der, dass Herder die Bibel aus der Perspektive eines Wissenschaftlers betrachtete, wodurch sich ihm ein rationaler und aufgeklärter Zugang im Blick auf die Bibel eröffnete. Er schuf somit einen neuen Zugang in der Bibelforschung und in der Rezeption der Heiligen Texte für den Gläubigen. Durch das Wirken des empfindsamen, pietistischen, aufgeklärten deutschen Philologen Johann Gottfried Herder erhielt die Bibelauslegung im Rahmen der Literaturwissenschaft neue Impulse.

7. Literaturverzeichnis

7.1. Primärliteratur

Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1999.

Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel. Altes und Neues Testament. Revidierte Fassung. Textstand Nr. 21. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 2005.

Herder, Johann Gottfried: Abhandlungen über den Ursprung der Sprache. In: Gaier, Ulrich (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Frühe Schriften: 1764-1772. Band 1. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1985, S. 695-810.

Herder, Johann Gottfried: Briefe, das Studium der Theologie betreffend. In: Bultmann, Christoph/Zippert, Thomas (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Theologische Schriften. Band 9/1. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1994^b (Bibliothek deutscher Klassiker 106), S. 139-608.

Herder, Johann Gottfried: Göttlichkeit und Gebrauch der Bibel. In: Bultmann, Christoph/Zippert, Thomas (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Theologische Schriften. Band 9/1. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1994^a (Bibliothek deutscher Klassiker 106), S. 19-44.

Herder, Johann Gottfried: Über den Ursprung der Sprache. Herausgegeben von Claus Träger. Berlin: Akademie Verlag 1959. (Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der Deutschen und Französischen Aufklärung 9)

Herder, Johann Gottfried: Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen. In: Smend, Rudolf (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Schriften zum Alten Testament. Band 5. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1993^a (Bibliothek deutscher Klassiker 93), S. 11-178.

Herder, Johann Gottfried: Vom Geist der Ebräischen Poesie. In: Smend, Rudolf (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Schriften zum Alten Testament. Band 5. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1993^c (Bibliothek deutscher Klassiker 93), S. 661-1298.

Herder, Johann Gottfried: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. In: Smend, Rudolf (Hg.): Johann Gottfried Herder Werke in zehn Bänden. Schriften zum Alten Testament. Band 5. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker Verlag 1993^b (Bibliothek deutscher Klassiker 93), S. 179-660.

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant, Immanuel: Kants Werke. Akademie Textausgabe. Abhandlungen nach 1781. Unveränderter photomechanischer Abdruck von „Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften“ Berlin 1912/23. Band VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968, S. 33-42.

Neues Testament. Neue Genfer Übersetzung. Genfer Bibelgesellschaft 42010.

Schleiermacher, Friedrich D. E.: Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1959^b. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse)

7.2. Sekundärliteratur

Adler, Emil: Herder und die deutsche Aufklärung. Wien/ Frankfurt/ Zürich: Europa Verlag 1968.

Alt, Peter-André: Aufklärung. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzlar 2001. (Lehrbuch Germanistik)

Auerochs, Bernd: Göttliche und menschliche Schrift. Ps. 110 als Exemplum. In: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 246-277.

Bohnsack, Ralf: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. Einführung in qualitative Methoden. Opladen: Budrich 2008.

Bourel, Dominique: Räume für Protestbewegungen: die Geographie der religiösen „Erweckungsbewegungen“. In: Plongeron, Bernard (Hg.): Aufklärung, Revolution, Restauration. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2000 (Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur 10), S. 201-206.

Bremer, Kai: Vom Schäfer – zum Königsstab. Die Hebräische Poesie als Vorgeschichte der Lieder der Liebe? In: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 184-200.

Bühler, Axel: Hermeneutik. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band, 1 A-N, Hamburg: Meiner 1999, S. 547-551.

Culler, Jonathan: Literaturtheorie. Eine kurze Einführung. Stuttgart: Reclam 2002.

De Hamel, Christopher: Das Buch. Eine Geschichte der Bibel. Berlin: Phaidon 2002.

Düntzer, Heinrich / Herder, Ferdinand Gottfried von (Hg.): Aus Herders Nachlaß: Ungedruckte Briefe von Herder an dessen Gattin, Goethe, Schiller u.a. Band 1. Frankfurt a. M.: Meidinger 1856.

Eagleton, Terry: Einführung in die Literaturtheorie. Vierte erweiterte und aktualisierte Auflage. Aus dem Englischen von Elfi Bettinger und Elke Hentschel. Band 246. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 41997.

Ebbersmeyer, S.: Wahrheit [ab der Renaissance]. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12, W-Z. Basel/Stuttgart: Schwabe 2004, S. 71-79.

Ellisen, Stanley A.: Von Adam bis Maleachi. Das Alte Testament verstehen. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft 1991.

Fellmann, Ferdinand: Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991. (Rowohlts Enzyklopädie 508)

Frank, Armin Paul: Zum Begriff der Nationalliteratur in Herders abweichender Antwort auf Lowth. In: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 299-326.

Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3, G-H. Basel/Stuttgart: Schwabe 1974, S. 1061-1072.

Gadamer, Hans-Georg: Historik und Sprache – eine Antwort. In: Koselleck, Reinhart / Gadamer, Hans-Georg (Hg.): Historik, Sprache und Hermeneutik. Eine Rede und eine Antwort. Mit einem Nachwort herausgegeben von Hans-Peter Schütt. Heidelberg: Manutius-Verlag 2000, S. 39-59.

Gaier, Ulrich: Mentalübersetzung von Sprache, Poesie und Kultur. In: Couturier-Heinrich, Clémence (Hg.): Übersetzen bei Johann Gottfried Herder. Theorie und Praxis. Heidelberg: Synchron 2012, S. 53-61.

Geier, Manfred : Aufklärung. Das europäische Projekt. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2012.

Gockel, Heinz: Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in der Aufklärung und Frühromantik. Frankfurt am Main: Klostermann 1981. (Das Abendland – Neue Folge 12)

Grätz, Manfred: Märchen und die Aufklärung. In: Wessels, Hans-Friedrich (Hg.): Aufklärung. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Königstein/Ts.: Athenäum-Verlag 1984 (Athenäum Taschenbücher 2177), S. 116-136.

Grawe, Christian: Herders Kulturanthropologie. Die Philosophie der Geschichte der Menschheit im Lichte der modernen Kulturanthropologie. Bonn: Bouvier 1967.

Grimm, Gunter E.: Erfahrung, Deutung, und Darstellung der Natur in der Lyrik. In: Wessels, Hans-Friedrich (Hg.): Aufklärung. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Königstein/Ts.: Athenäum-Verlag 1984 (Athenäum Taschenbücher 2177), S. 206-244.

Gutzen, Dieter: Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckung und ihrer Interpretation im 18. Jahrhundert. Dissertation (masch.). Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn 1972.

Gysi, Klaus: Aufklärung. Berlin: Volk und Wissen 1963. (Erläuterungen zur Deutschen Literatur)

Heise, Jens: Johann Gottfried Herder zur Einführung. Hamburg: Junias-Verlag 1998.

Irmscher, Hans Dietrich: Johann Gottfried Herder. Stuttgart: Reclam 2001.

Johannsen, Jochen: Johann Gottfried Herder. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Kindlers Literaturlexikon. Band 7, Hai-Hyr. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzlar 2009, S. 379-385.

Jung, Theo: Gegenauflklärung: Ein Begriff zwischen Aufklärung und Gegenwart. In: Wetzel, Dietmar J. (Hg.): Perspektiven der Aufklärung: zwischen Mythos und Realität. Paderborn: Fink 2012 (Laboratorium Aufklärung 12), S. 87-100.

Kaiser, Otto: Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. Gütersloh: Verlagshaus Haus Mohn 1984.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Johann Gottfried Herder mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999.

Karthan, Anton: Herder Literaturkritik. Untersuchungen zu Methodik und Struktur am Beispiel der frühen Werke. Göppingen: Verlag Alfred Kümmerle 1969. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 6)

Keiser, Lothar / Stekeler-Weithofer, Pirim: Wahrheit/Wahrheitstheorie. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band 2, O-Z. Hamburg: Meiner 1999, S. 1712-1722.

Kleemann, Frank / Krähnke, Uwe / Matuschek, Ingo: Interpretative Sozialforschung. Eine praxisorientierte Einführung. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften 2009.

Kleffmann, Tom (Hg.): Das Buch der Bücher. Seine Wirkungsgeschichte in der Literatur. Göttingen: Universitätsverlag 2004.

Koepke, Wulf: Eine Anleitung zum Lesen und Schreiben von Psalmen. Vom Geist neuer religiöser Poesie. In: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 227-245.

Koller, Hans-Christoph: Hermeneutik. In: Bohnsack, Ralf / Marotzki, Winfried / Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Opladen u.a.: Budrich 2006, S. 83-85.

Köpf, Ulrich: Die Hermeneutik Martin Luthers. In: Schröder, Jan (Hg.): Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie. Beiträge zu einem interdisziplinären Sympo-

sion in Tübingen, 29. September bis 1. Oktober 1999. Stuttgart: Steiner 2001, S. 15-29.

Koselleck, Reinhart: Historik und Hermeneutik. In: Koselleck, Reinhart / Gadamer, Hans-Georg (Hg.): Historik, Sprache und Hermeneutik. Eine Rede und eine Antwort. Mit einem Nachwort herausgegeben von Hans-Peter Schütt. Heidelberg: Manutius-Verlag 1987, S. 7-38.

Kümmel, Werner Georg: Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg: Quelle & Meyer, ²¹1983.

Lauer, Gerhard: Hiob, o Hiob! Sprachst du wirklich nichts anderes als diese Worte. Das Buch Hiob und die Literatur. In: Kleffmann, Tom (Hg.): Das Buch der Bücher. Seine Wirkungsgeschichte in der Literatur. Göttingen: Univ.-Verlag 2004, S. 11-28.

Lohse, Eduard: Die Entstehung des Neuen Testaments. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer ⁵1991.

Löttsch, F.: Fiktion. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2, D-F, Basel/Stuttgart: Schwabe 1972, S. 951-954.

Lowth, Robert: Lectures on the sacred poetry of the Hebrews. Band 2. London: Routledge u.a. 1995.

Martens, Wolfgang: Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1989.

Mertin, Jörg: Hiob – religionsphilosophisch gelesen. Rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen zur Hioblektüre Herders, Kants, Hegels, Kierkegaards und zu ihrer Bedeutung für die Hiobexegese des 18. und 19. Jahrhunderts. Dissertation. Univ. Paderborn 1990.

Meyer-Kalkus, Reinhart: Stimme, Performanz und Sprechkunst. In: Anz, Thomas (Hg.): Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände und Grundbegriffe. Band 1. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2007, S. 213-223.

Orth, Ernst Wolfgang: Faktizität. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band, 1 A-N, Hamburg: Meiner 1999, S. 381-383.

Polaschegg, Andrea: Die Verbalwurzeln der Hieroglyphen. Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ als Text zwischen zwei wissenschaftlichen Paradigmen. In: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 201-223.

Pütz, Peter: Die deutsche Aufklärung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1979. (Erträge der Forschung 81)

Reichertz, Jo: Hermeneutische Wissenssoziologie. In: Bohnsack, Ralf / Marotzki, Winfried / Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Opladen u.a.: Budrich 2006, S. 85-89.

Reventlow, Henning: Epochen der Bibelauslegung. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. Band 4. München: Beck 2001.

Ruhstorfer, Karlheinz: Gotteslehre. Paderborn u.a.: Schöningh 2010. (Gegenwärtig Glauben Denken 2)

Schmidt, Werner H.: Einführung in das Alte Testament. Berlin/New York: de Gruyter 1995.

Schneider, Jost: Literatur und Text. In: Anz, Thomas (Hg.): Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände und Grundbegriffe. Band 1. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2007, S. 1-24.

Sina, Kai: Kunst – Religion – Kunstreligion. Ein Forschungsüberblick. In: Zeitschrift für Germanistik N. F. XXI, 2 (2011), S. 337-344.

Singer, Rüdiger: Vom Geist der ‚erklärenden Übersetzung‘: Zu Herders Bibelübertragung 1766-1783. In: Weidner, Daniel (Hg.): Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 278-296.

Singer, Rüdiger: Wie es in uns übertönt. Zur Funktion des Übersetzers in Herders Übersetzungstheorie und -praxis. In: Couturier-Heinrich, Clémence (Hg.): Übersetzen bei Johann Gottfried Herder. Theorie und Praxis. Heidelberg: Synchron 2012, S. 99-112.

Straßberger, Andres: Christliche Kunst und Literatur. In: Theologische Literaturzeitung. Jg. 137, Heft 10 (2012), S. 1103-1106.

Ulfig, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe. Begriff Fiktion. Eltville am Rhein: Bechtermünz 1993^a.

Ulfig, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe. Begriff Hermeneutik. Eltville am Rhein: Bechtermünz 1993^b.

Ulfig, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe. Begriff Wahrheit. Eltville am Rhein: Bechtermünz 1993^c.

Wagner, Astrid: Fiktion/Fiktionalismus. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer. Band 1, A-N. Hamburg: Meiner 1999, S. 386-388.

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

Weidner, Daniel: Das menschlichste aller Bücher. Herders Übersetzungen der Bibel im Spannungsfeld von Säkularisierung und Sakralisierung. In: Couturier-Heinrich, Clémence (Hg.): Übersetzen bei Johann Gottfried Herder. Theorie und Praxis. Heidelberg: Synchron 2012, S. 85 -98.

Weidner, Daniel: Einleitung: Lektüren im Geist der Ebräischen Poesie. In: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008^a (LiteraturForschung 6), S. 9-21.

Weidner, Daniel: Ursprung und Wesen der Ebräischen Poesie. Zu Figuren und Schreibweisen des Ursprünglichen bei Herder. In: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008^b (LiteraturForschung 6), S. 113-151.

Wessels, Hans-Friedrich (Hg.): *Aufklärung. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch*. Königstein/Ts.: Athenäum-Verlag 1984. (Athenäum Taschenbücher 2177)

Wetzel, Dietmar J.: Eine Einführung. In: Wetzel, Dietmar J. (Hg.): *Perspektiven der Aufklärung: zwischen Mythos und Realität*. Paderborn: Fink 2012, S. 7-22.

Wohlrab-Sahr, Monika: Objektive Hermeneutik. In: Bohnsack, Ralf / Marotzki, Winfried / Meuser, Michael (Hg.): *Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung*. Opladen u.a.: Budrich 2006, S. 123-128.

Wolff, Jens: Das Leben der Tiere. Zu Herders Hiob Interpretation. In: Weidner, Daniel (Hg.): *Urpoesie und Morgenland. Johann Gottfried Herders „Vom Geist der Ebräischen Poesie“*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2008 (LiteraturForschung 6), S. 73-92.

Zaremba, Michael: *Johann Gottfried Herder. Prediger der Humanität. Eine Biografie*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2002.

Zivojnovic, Wilhelm: *Herder. Kritik und Darstellung des achtzehnten Jahrhunderts*. Dissertation. Univ. Wien 1940.

8. Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Bibelkritik im Zeitalter der Aufklärung. Dabei wird der Fokus auf die Bibelanalyse des Theologen und Philosophen Johann Gottfried Herders (1744-1803) gelegt. Die Hauptfrage lautet: „Welche Methoden wandte Johann Gottfried Herder an, um den Fiktionalitäts- oder Wahrheitscharakter der Bibel zu prüfen?“ Umrahmt wird diese Fragestellung von den Nebenfragen, die sich mit dem Spannungsfeld Pietismus vs. Aufklärung beschäftigen, in dem sich Herder bewegt hat sowie sich auf seine philosophische und historische Betrachtung des Buches Hiob beziehen. Ferner wird auf Herders empfindsame/allegorische Interpretation der Bibel eingegangen, im speziellen auf das Buch Hiob.

Im zweiten Kapitel beschäftige ich mich mit der Hermeneutik, die als interpretative Methode für diese Arbeit leitend ist. Das darauf folgende Kapitel erörtert verschiedene Fachbegriffe, die für die Bibelanalyse Herders wesentlich sind. Als nächstes wende ich mich der Biographie Herders zu und beschreibe seine Hinwendung zur Aufklärung und wie er doch nie seine pietistische Prägung verliert.

Der Hauptteil der Arbeit befasst sich mit der Bibelkritik Herders und seinen unterschiedlichen Aspekten. Da ist zunächst die Begründung der Bibel durch die Naturwissenschaften und die Philosophie, gefolgt von der philologischen Betrachtung des Alten Testaments durch Herder. Die hebräische Poesie übt dabei besondere Anziehung auf ihn aus. Hervorzuheben ist Herders Analyse des Buches Hiob und dessen moralischer Unterweisungscharakter unter Berücksichtigung der Theodizee-Frage.

Abschließend lässt sich die Forschungshauptfrage dahin gehend beantworten, dass Herder unterschiedliche Methoden zur Analyse der Bibel anwandte und sich dafür verschiedener Forschungsfelder bediente, beginnend bei den Naturwissenschaften über die Philosophie bis hin zur Literaturwissenschaft. Der Ansatz der „poetischen Bibel“ nach Robert Lowth diente Herder vor allem dazu, die Erziehungsansprüche der hebräischen Poesie zu verdeutlichen. Herder ermöglicht einen neuen Blickwinkel auf die Bibel als kulturelles Werk mit moralischem Nützlichkeitscharakter und leistet damit einen wertvollen Beitrag für die Literaturwissenschaft.

Curriculum Vitae

Name Ares Kaftalli

Schulische Ausbildung und Studium

1996 – 2000 Fremdsprachenschule „Shejnaze Juka“, Shkodër, Albanien; Abschluss mit Matura, Hauptfach Deutsch

2000 – 2013 Diplomstudium Deutsche Philologie an der Universität Wien; Schwerpunkt: Deutsch als Fremdsprache

Berufliche Erfahrung

2011 – 2012 DaF/DaZ-Trainer bei der Evangelischen Akademie Wien, Schwarzspanierstraße 13/2. Stock, 1090 Wien

2013 – dato DaF/DaZ-Trainer bei Mentor GmbH & Co. OG, Quellenstraße 2c, 1100 Wien

Besondere Kenntnisse

Sprachkenntnisse Deutsch, Albanisch, Englisch

Sonstiges

1999 Begleiter und Dolmetscher verschiedener deutsch- und englischsprachiger Gruppen in Osteuropa

2002 – 2009 Ehrenamtliche Mitarbeit bei International Teams Flüchtlingsarbeit in der „Oasis“, Traiskirchen