

BAND 5

LITERATUR - WISSEN - POETIK

Jadwiga Kita-Huber

JEAN PAUL UND DAS BUCH DER BÜCHER



Zur Poetisierung biblischer Metaphern, Texte und Konzepte

OLMS

Literatur – Wissen – Poetik

Herausgegeben von
Monika Schmitz-Emans

Band 5

Jadwiga Kita-Huber
Jean Paul und das Buch der Bücher



Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York
2015

Jadwiga Kita-Huber

Jean Paul und das Buch der Bücher

Zur Poetisierung
biblischer Metaphern, Texte und Konzepte



Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York
2015

Umschlagmotiv:
Lucas Cranach d. J., Holzschnitt aus
Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deusch Auffß new zugericht.
D. Mart. Luth. Gedrückt zu Wittemberg: Durch Hans Lufft. D.M.XLIII. T.1, S.L.
© Biblioteka Jagiellońska, Kraków, Signatur Teol. 6740

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2015
www.olms.de
E-Book
Umschlaggestaltung: Inga Günther, Hildesheim
ISBN 978-3-487-42158-2

Für Steffen, Hanna und Jakob

Inhalt

I. Einführung	13
1. Stand der Forschung – Überblick	16
2. Der Begriff der Säkularisierung	22
3. Methodische Vorüberlegungen	29
4. Ziele und Textkorpus	34
5. Aufbau der Arbeit	37
II. Das Bibelverständnis um 1800 und Jean Pauls (Ab-)Wege zum Buch der Bücher	39
1. Wichtige zeitgenössische Diskurse zur Bibel	39
2. Jean Paul und das Buch der Bücher – biographische Aspekte	63
2.1 Früher Umgang mit der Bibel	65
2.2 Exzerpte bis 1781	69
2.3 Abwendung von der Theologie. Preisfrage zu Theologie und Dichtung	77
2.4 Schriften zu Erziehung und Politik	81
2.5 Spätwerk. <i>Überchristentum</i> -Fragment und Briefe	84
2.6 Jean Paul und die Bibel: ein Paradox	91
III. <i>Vorschule der Ästhetik</i> (poetologische Metaphern)	93
1. Präliminarien zu den biblisch-theologischen Figuren	93
1.1 <i>Campens Sprachreinigkeit</i> (§ 84)	93
1.2 ›Säkularisierte Sprache‹ (Hans Blumenberg)	96
1.3 Forschungsansätze zum biblischen Wissen	100
1.4 Jean Pauls Wissenspoetik und die Witztheorie	107
1.4.1 Der unbildliche und der bildliche Witz	109
1.4.2 <i>Notwendigkeit deutscher witzigen Kultur</i> (§ 54)	111

1.4.3	<i>Bedürfnis des gelehrten Witzes</i> (§ 55)	116
1.5	Zur Metapher bei Jean Paul	117
1.6	Das Problem des ›commercium mentis et corporis‹	123
1.7	Überleitung zu den Analysen	126
2.	Die Metaphorik des Abendmahls	129
2.1	Dichtung als »Brotverwandlung ins Göttliche« (§ 4)	129
2.2	Kontext: Zur Fruchtbarkeit der Abendmahlsfigur um 1800	132
2.3	Jean Pauls Abendmahlsinszenierungen im fiktionalen Werk	136
2.4	Zur Ambivalenz der ästhetischen Abendmahlsfigur	140
3.	Die Metaphorik der Inkarnation	144
3.1	Zum Verständnis und zur Rezeption der christlichen Figur der Inkarnation um 1800	145
3.2	Metaphern als »Sprachmenschwerdungen der Natur« (§ 49)	151
3.3	Die Dichtung als Christus – »ein Zimmermannssohn und ein Jude« (§ 22)	157
3.4	Die idealen Helden als »Gottmenschen« (§ 58)	160
4.	Die Metaphorik der unbefleckten Empfängnis	163
5.	Die Metaphorik der Schöpfung	172
5.1	Jean Paul und die Kunstreligion: allgemeine Aussagen zum Verhältnis von Kunst und Religion	176
5.2	Der biblische Schöpfungsmythos	179
5.2.1	Der Genius/das Genie als Schöpfer	180
5.2.2	Die Analogie Dichter-Gottschöpfer	182
5.2.3	Nüchternsthaftere Verwendungen des Schöpfungsberichts	184
5.3	Der Erzähler als Schöpfer	186
5.4	Exkurs: Der Erzähler als leidender Christus	191
6.	Die Metaphorik der Himmel- und Höllenfahrt	197
6.1	Das gewandelte Verständnis der Theologumena der Himmel- und Höllenfahrt	199
6.2	Die Metapher der Himmelfahrt	202
6.2.1	Dichtung als eine »menschlichere Himmelfahrt« (<i>Flegeljahre</i> und <i>Vorschule der Ästhetik</i>)	202
6.2.2	»Himmelfahrt ins zukünftige Nichts« (<i>Titan</i>) und parodistische Verwendungen	205

6.3	Die Metapher der Höllenfahrt	209
6.3.1	<i>Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sein</i>	210
6.3.2	Die Höllenfahrt als Metapher im fiktionalen Werk (<i>Siebenkäs, Dr. Katzenbergers Badereise, Das Kampaner Tal</i>)	212
6.3.3	Exkurs: Der mittelalterliche »Limbus infantum« als eine kühne poetische Metapher	217
6.4	Höllen- und Himmelfahrt in Jean Pauls Humortheorie	221
7.	Die Metaphorik der Tabor-Verklärung	229
7.1	Begriffsdeutung und gebrauchsgeschichtlicher Kontext	230
7.2	Transformationen des Verklärungsbegriffs	236
7.3	Tabor-Verklärung im fiktionalen Werk	240
7.3.1	Der Verklärungs-Tabor des optischen Älplers – ein Blick von unten	241
7.3.2	Das Ich zwischen der »Tabor-Berg-Kette« und dem »Vis-à-vis mit dem gebildeten Kopfe«	243
7.3.3	Die Verklärung als eine Beschreibungskategorie der Romanfiguren	246
7.4	Jean Pauls Poetik der Tabor-Verklärung	248
8.	»Ahnungen« und »Reste«. Jean Pauls Dichtungsbestimmung in der Kantate-Vorlesung	251
9.	Exkurs: <i>Diesjährige Nachlesung an die Dichtinnen</i> als ein Spiel mit der biblischen Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13)	255
IV.	<i>Hesperus</i> (»Sprachkraft Luthers« und Figurenspiel)	273
1.	Zur Wirkung der Bibelsprache im <i>Hesperus</i>	273
1.1	Stand der Forschung	273
1.2	Pietismus und Erbauungsliteratur. Bibelgebrauchsgeschichtliche Kontextualisierung	278
1.3	Jean Pauls Rezeption der pietistisch-erbaulichen Tradition: Exzerpte und Signale im Text	286

1.4	»Verlorne Bibel und Puderquaste« Die Komplexität biblischer Bezüge im <i>Hesperus</i>	290
1.5	Die (drei) Vorreden	295
1.6	Die Transponierung pietistisch weitergereicher Bibelsprache in den Bereich (zwischen-)menschlicher Ereignisse und die Ironisierung der angewandten Kommunikationsmodelle	300
1.6.1	»Decke Mosis« und das Gott-Seele-Verhältnis	300
1.6.2	Passion und Beichte	304
1.6.3	Romanfiguren als Heilige	307
1.7	Stilistisch-strukturelle Anleihen: die fiktionalen Briefe	310
1.8	Bibelsprache in längeren Erzählsammenhängen	321
1.8.1	Die Szene des Wiedererkennens	322
1.8.2	»Ausgießung eines freudigen Heiligen Geistes« und Philippine	325
1.8.3	Die eigentlichen Pfingsttag-Kapitel und die Zerstörung des Paradieses	329
2.	Das Spiel mit biblischen Figuren: Emanuel und Kain	334
2.1	Emanuel	335
2.1.1	Emanuel-Jesus-Analogien: Lehrtätigkeit	338
2.1.2	Todesankündigungen und Tod	340
2.2	Kain: Kontrastfigur zu Emanuel	343
2.2.1	Das Spiel mit der Überlieferungsgeschichte	347
2.2.2	Kain als eine Meta-Figur	351
V.	Leben Fibels (Bibelkritik, Werk- und Autorkonzepte)	353
1.	Jean Paul und die zeitgenössische Bibelkritik. Spuren im Werk	353
1.1	<i>Erklärung der Holzschnitte unter den zehen Geboten des Katechismus</i> : ein mutwilliges Spiel mit der Bibelkritik	356
1.2	Jean Pauls Bezugnahme auf Theologen, ihre Werke und Fachbegriffe	358
1.2.1	Metaphorik. »Kennikottischer Varianten- Almosensammler«	359
1.2.2	Vergleiche und digressive Einschübe	362
1.2.3	Fußnoten	364

1.2.4	Requisiten der intradiegetischen Wirklichkeit	367
1.2.5	Spuren der »Höheren Kritik« des Alten Testaments (<i>Flegeljahre</i>)	370
2.	Spiele, Kritik und Autorschaft	375
2.1	Vertrackt-Spiele von Bibel und Fibel. »Die sieben letzten Worte« und der menschliche Autor	377
2.2	Das Bienrodische ABC-Buch als Bibel	381
2.3	Der Sendungstraum und die Erschaffung des ABC-Buchs	384
2.4	Die Materialität der Schrift und Bezüge zur kritischen Bibelphilologie	389
2.5	Pentateuchkritik und die Gestalt des Werks, Autorkonzepte – der Sammler	393
3.	Judas und seine Bücher	401
3.1	Die biblische(n) Judas-Figur(en). Zur Rezeptions- und Transformationsgeschichte	402
3.2	Die Rezeption der biblischen Judas-Figuren in den Exzerpten	409
3.3	Judenchrist Judas. Semiotik und Stereotypen	411
3.4	Die Judas-Kapitel und das Judas-Evangelium	416
4.	<i>Leben Fibels</i> und die christlichen Evangelien. Zur Komplexität der Wechselwirkungen von Bibel und Literatur um 1800	419
4.1	Die Evangelienforschung um 1800 und ihre Rezeption bei Jean Paul	422
4.2	Polyphone Biographie und Evangelienharmonie	438
4.3	<i>Leben Fibels</i> als Parodie der christlichen Evangelienbücher	442
4.4	Der Erzähler als Evangelist	450
4.4.1	Vor-Geschichte oder Vor-Kapitel	450
4.4.2	Spuren des Evangelisten in der Binnengeschichte	452
4.4.3	Der Erzähler auf der Handlungsebene. Anklänge an das Johannesevangelium	454
4.4.4	Das Autorenbild des Evangelisten	457
4.5	Die Nach-Kapitel als Spiel mit der Offenbarung des Johannes	461

V. Schlussbetrachtung: Das Buch der Bücher und Jean Pauls Modernität	467
Literaturverzeichnis	477
Personenregister	509
Bibelstellenindex	517
Danksagung	519

I. Einführung

In der *Selberlebensbeschreibung* (1818/19), einem späten Autobiographie-Fragment, entwirft Jean Paul folgende Szene der Autorschaft:

Den gegenwärtigen Schriftsteller zeigte schon im kleinen eine Schachtel, in welcher er eine Etui-Bibliothek von lauter eignen Sedezwerkchen aufstellte, die er aus den bandbreiten Papierabschnitzeln von den Oktavpredigten seines Vaters zusammennähte und zurechtschnitt. Der Inhalt war theologisch und protestantisch und bestand jedesmals aus einer aus Luthers Bibel abgeschriebenen Erklärnote unter einem Verse; den Vers selber ließ er im Büchelchen aus. So lag in unserem Friedrich Richter schon ein kleiner Friedrich von Schlegel, der gleichfalls in seinem Auszuge ›Lessings Geist‹ dessen Meinungen über gewisse Schriftsteller auszog, die Stellen aber nicht besonders angab. (I/6, 1058)¹

Die berühmte Stelle beschreibt in der Konvention einer Kindheitserinnerung, wie der künftige Schriftsteller seine ersten Bücher zusammenstellt. Die frühen schriftstellerischen Versuche gehen aus der Studierstube des Vaters hervor, eines lutherischen Pfarrers, der seine Predigten wegen des Geldmangels für den Bedarf der Gemeinde im Selbstdruck anfertigt hat. Die »Büchelchen« bestehen aus »Papierabschnitzeln« der väterlichen Predigten und den Paratexten der Bibel, d.h. den aus der Lutherbibel abgeschriebenen Erklärnoten zu bestimmten Versen, während diese Verse selbst ausgelassen werden. Die Stelle benennt eine zentrale Quelle der Dichtung Jean Pauls – die Bibel und ihre Kommentierungstradition – und inszeniert zugleich den spezifischen Umgang mit ihr. Zwar setzt sich der Schriftsteller von der Bibel

¹ Die Werke Jean Pauls werden nach der beim Hanser-Verlag erschienenen zehnbändigen Ausgabe von Norbert Miller zitiert: ohne Sigla, die Abteilung wird in römischen, die Bandzahl in arabischen Ziffern wiedergegeben. Zitate aus der von Eduard Berends herausgegebenen historisch-kritischen Ausgabe werden mit der Sigle SW HKA markiert, gefolgt von Abteilung in römischen und Bandzahl in arabischen Ziffern. Die Bibel wird – wenn nicht anders vermerkt – nach der letzten zu Luthers Lebzeiten erschienenen Ausgabe seiner Bibelübersetzung (1545) zitiert. Dies ist dadurch zu begründen, dass eine einheitliche Revision der Lutherbibel erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchgeführt wurde. Die Ausgabe von 1545 wird durchgängig zitiert nach: Die Luther-Bibel. Originalausgabe 1545 und revidierte Fassung 1912 (CD-ROM), Digitale Bibliothek 29, Berlin 2002.

ab, da er sie nicht direkt in die Werke mit transportiert, doch an der Tradition hält er fest und generiert sein Werk – auch in einem ganz konkreten materiellen Sinne – aus ihr. Mit der Ablösung kann nur gespielt werden. Die Szene zeigt die Inanspruchnahme des Biblischen als Zitat und Material für die eigene Dichtung, ohne dass Fragen nach dem Inhalt und der theologischen Gewissheit der zitierten Stellen aufgeworfen würden. Das erste Buch enthält dabei keinen eigenen Text, sondern ist ein ›Auszug‹, ja eine ›Abschrift‹ anderer Texte; Schreiben bedeutet Abschreiben, Arrangieren von Quellen.

So hat die Szene Schlüsselcharakter für die vorliegende Studie, die sich mit dem Bibelgebrauch in den Schriften Jean Pauls beschäftigt. Ihr Ziel ist es, die unterschiedlichen Modi dieses Gebrauchs ausführlich zu beschreiben und vor dem Epochenhintergrund einzuordnen. Die Vielfalt und die Komplexität der Bezüge zu biblischen Bildern und Texten sowie deren theologischen Auslegungen und der mit ihnen verbundenen Tradition ist bei Jean Paul offensichtlich. Dennoch wurde die Bedeutung der biblischen Sprache² und der zeitgenössischen Bibelforschung für sein Werk bislang nicht systematisch und differenziert erschlossen. Ein Grund dafür dürfte – paradoxerweise – gerade in der Evidenz und der bedrückenden Menge dieser Bezüge sowie in der Schwierigkeit ihrer Beurteilung liegen. Allzu häufig parodiert und ironisiert Jean Paul die traditionellen religiösen Bilder und entwirft Szenarien einer verkehrten göttlichen Welt, einer »Himmelfahrt ins zukünftige Nichts« (I/3, 690). Als paradigmatisch im Zusammenhang mit der Erforschung dieser Paradoxien kann die Einschränkung gelten, die Ursula Naumann in ihrer Studie *Predigende Poesie. Zur Bedeutung von Predigt, geistlicher Rede und Predigertum für das Werk Jean Pauls* (1976) macht, wenn sie in der Diskussion mit der älteren Jean-Paul-Forschung für die Entmetaphorisierung solcher Worte wie ›Kirche‹, ›Gottesdienst‹ oder ›Predigt‹ plädiert, von der sie sich »wenn auch *kein neues*, so doch ein

² Diesem Begriff ist eine vorläufige Erklärung vorzuschicken, die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung noch weiter präzisiert werden wird. Im Forschungsfeld ›Bibel und Literatur‹ herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass die Grenze zwischen Anspielungen auf die Bibel im engeren Sinne und auf weitgefasstes christliches Gedankengut fließend ist. Auch Sprachwissenschaftler halten fest, dass das lexikographische Wortfeld zum Stichwort ›Bibelsprache‹ noch weitgehend ungeklärt ist. Unter dem Begriff ›bibelsprachlicher Wortschatz‹ versteht man heute in der Lexikologie den biblisch-christlichen Wortschatz. Er umfasst Luthers Bibelübersetzung und die sprachlichen Zeugnisse der gesamten christlichen Tradition. Vgl. Lexikologie 2002, 867.

präziseres Verständnis der Bedingungen der Jean Paulschen Ästhetik«³ erhofft. Dabei erbringt ihre Studie gerade dank der Problematisierung der Bezugnahmen auf konkrete christlich-konfessionelle Traditionen neue Erkenntnisse zu Jean Pauls Poetik, auf die bis heute zurückgegriffen werden kann.

Ein weiterer Grund für die stiefmütterliche Behandlung der Frage nach dem Bibelbezug bei Jean Paul, insbesondere in der jüngeren Forschung, dürfte die in der Literaturwissenschaft noch nicht ganz überwundene Vorstellung sein, dass die Frage nach der Verwendung biblischer Sprache mit der Frage nach der Religiosität des Dichters gleichzusetzen sei. Diese Vorstellung geht – wie die in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts geführte Debatte zum Thema »Gibt es eine ›christliche Ästhetik?« belegt – auf die bereits in der christlichen Apologetik herrschende Befürchtung zurück, dass »eine direkte Anlehnung an die Bibelsprache als anmaßende Identifizierung mit dem Glaubensinhalt gelten konnte.«⁴ Übertragen auf die neuzeitliche Literatur heißt das: Bibelbezüge wären als Implikationen bzw. zwangsläufig als ein religiöses Bekenntnis des Autors zu lesen. Von einer solchen Annahme will sich die vorliegende Arbeit eindeutig distanzieren. Im Sinne der neueren kulturwissenschaftlichen Forschung zum Themenschwerpunkt ›Bibel und Literatur‹ wird hier ›Religion‹ nicht als ›Inhalt‹, sondern als poetisches und poetologisches Moment verstanden.⁵ Wie zu zeigen sein wird, bezieht sich Jean Paul auf die Bibel insofern, als sie ein Bilder- und Form-Reservoir für seine Poesie und Poetologie darstellt; sein Interesse am Buch der Bücher erscheint zunächst formal. Dennoch gewinnt dieser formale und mitunter provokative Bezug bei ihm – so meine These – seine poetische Kraft gerade daraus, dass der Dichter durchgehend mit dem Ausnahme-

³ Naumann 1976, 3, Hervorheb. d. Autorin. Auch Naumann geht auf das eingangs angeführte Zitat ein. Sie vertritt die These, dass das beim Abfassen von Büchern Ersparte gerade »über die Erklärnote als ihre stillschweigende Voraussetzung« in Jean Pauls Werk aufgenommen wurde. In diesem Sinne hält »[d]ie beschriebene Technik [...] Wille und Unvermögen zur Emanzipation exemplarisch fest.« Ebd., 108.

⁴ Gibt es eine ›christliche Ästhetik? (Jacob Taubes), in: Jauß 1968, 583–609, 595.

⁵ Vgl. dazu rezent Andrea Polaschegg und Daniel Weidner: Bibel und Literatur. Topographie eines Spannungsfeldes. In: Polaschegg/Weidner 2012, 9–35. Als kanonisch werden in diesem Zusammenhang folgende, für die literaturwissenschaftliche Theoriebildung wichtige Studien genannt: Kenneth Burke: *The Rhetorics of Religion. Studies in Logology*. Berkeley 1961; Harold Bloom: *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. New York 1973 und Northrop Frye: *The Great Code. The Bible and Literature*. Toronto 1982.

charakter der Bibel spielt und die Erinnerung an ihren besonderen Status als ›heiliges‹ Buch – wie auch immer – wach hält. Das Paradox der Übertragung des Religiösen in außerreligiöse Kontexte veranschaulicht besonders eindrücklich das von Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode* angeführte Beispiel religiöser Kunstwerke, die – geschaffen als Male religiöser Verehrung – aus ihrem ursprünglichen ›Funktionszusammenhang‹ genommen und an einen anderen Platz, in eine ›moderne Sammlung‹, verschoben werden. Dennoch lässt sich, so Gadamer, »die Spur an ihnen nicht auslöschen, die auf ihre ursprüngliche Bestimmung weist. Sie gehört zu ihrem Sein, weil ihr Sein Darstellung ist.«⁶ Diese an der bildenden Kunst festgemachte Beobachtung leuchtet als heuristische Prämisse auch für die Beschäftigung mit Literatur ein, die mit Religiösem spielt. Die Verschiebung sprachlicher Bilder aus der Sphäre des Sakralen in die Sphäre des ›Profanen‹ stellt gerade auch provokativ den Sonderstatus dieser Bilder heraus. Poetologisch kann dies wirkmächtig sein und die Beispiele aus Jean Pauls Werken werden zeigen, wie wirkmächtig.

1. *Stand der Forschung – Überblick*

Wie angedeutet, wird in der Jean-Paul-Forschung, die sein Werk aus dem Zusammenhang von Dichtung und Religion verstehen will, grundsätzlich anerkannt, dass seine poetische Bildersprache und poetologische Reflexion auf Biblisches gründen. Dennoch wird auf die Funktionsvielfalt der Bibelzitate und -anspielungen nicht spezifisch eingegangen. Die Bibel-Referenzen werden meist als evident und nicht weiter erklärungsbedürftig abgetan. Auch wenn diese Arbeiten im Verlauf der vorliegenden Studie berücksichtigt werden, sollen hier die wichtigsten Tendenzen kurz aufgerissen und die Punkte genannt werden, an die die vorliegende Studie anknüpft bzw. von denen sie sich abgrenzen will. Insgesamt lassen sich die Arbeiten, die den Bibelbezug bei Jean Paul mehr oder weniger interpretatorisch zur Kenntnis nehmen, in fünf Gruppen gliedern. Diese Gliederung ist jedoch nicht als streng zu betrachten, lassen sich doch die Forschungsstränge meist nicht eindeutig voneinander trennen. Den ersten, am deutlichsten erkennbaren Forschungsstrang stellen Studien dar, die sich ausdrücklich mit dem Thema

⁶ Gadamer 2010, 160 [147/148].

›Jean Paul und die Religion‹ befassen. Neben älteren, meist biographisch orientierten Arbeiten, an die methodisch meist nicht mehr anzuknüpfen ist,⁷ sind hier Beiträge neueren Datums zu nennen, welche die Religionsfrage bei Jean Paul hauptsächlich im Kontext der Aufklärung verhandeln: Timothy J. Casey: *Der tolle Mensch in der Pfarrhausstube. Jean Pauls Stellung zur Gretchenfrage und seine Auseinandersetzung mit der Theologie* (1991); Herbert Kaiser: *Konstitution und Offenbarung. Jean Pauls Glauben und seine Stellung zur Aufklärung* (1998) und Hans-Georg Pott: *Aufklärung über Religion* (2009).⁸ Eine weitere, sehr differenzierte Gruppe an Forschungsansätzen bilden Arbeiten, die sich bei ihrer Frage nach der Doppelung von Poesie und Religion dezidiert auf Jean Pauls Dichtungstheorie, insbesondere auf die *Vorschule der Ästhetik*, beziehen. Aus der weit verstreuten Forschung hierzu seien stellvertretend in chronologischer Reihenfolge herausgegriffen: (1) Ulrich Profitlichs frühe Untersuchung *Der seelige Leser. Untersuchungen zur Dichtungstheorie Jean Pauls* (1968), die insofern als paradigmatisch anzusehen ist, als hier Bezüge auf Christliches als metaphorisches Sprechen aufgefasst werden, ohne dass die von Jean Paul angesprochenen religiösen Traditionen tatsächlich beachtet, geschweige denn problematisiert werden.⁹ (2) Dorothee Sölles Habilitationsschrift *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung* (1973), die in ihrer theologischen Lektüre des Werks Jean Pauls von einer ›nicht-religiösen Realisation des theologisch Gemeinten‹¹⁰ spricht und konstitutive Elemente unterscheidet, die seiner Poetik und der christlichen Theologie gemeinsam sind.¹¹ (3) Kurt Wölfels kanonische Beiträge zu Jean Pauls Poetik und Poesie (u. a.: ›*Ein Echo, das sich selber in das Unendliche nachhallt*‹. *Eine Betrachtung von Jean Pauls Poetik und Poesie* und *Die*

⁷ So etwa die Dissertation Valentin Bachmanns *Die religiöse Gedankenwelt Jean Pauls* (1914), die von Jean Pauls disparaten, widersprüchlichen Aussagen und von religiösen Ansichten einzelner Figuren im Werk auf die ›religiöse Gedankenwelt‹ des Dichters schließen will. Zu solchen frühen Versuchen gehört auch der Beitrag J. Wirths *Hamann und Jean Paul*, der anhand einer informativen Zitatensammlung, insb. aus den Briefen des Schriftstellers, Jean Pauls ›Religionsphilosophie‹ rekonstruiert. Vgl. Wirth 1942.

⁸ In den Auflistungen im Haupttext werden einfachheitshalber nur der Name, der Titel und evtl. das Erscheinungsjahr genannt. Das Literaturverzeichnis enthält die vollständigen bibliographischen Angaben.

⁹ Ein kurzer Forschungsbericht zu der älteren Forschung, die ich dieser Gruppe zuordne, ist nachzulesen bei Naumann 1976, 1ff.

¹⁰ Sölle 1973, 68.

¹¹ Ebd., 187ff.

Unlust zu fabulieren. Über Jean Pauls Romanfabel, besonders im Titan), in deren Zentrum »Jean Pauls metaphysische Funktionsbestimmung der Poesie« steht.¹² Wölfel nimmt zwar Bildfiguren wie Transsubstantiation oder Inkarnation ernst, verfährt allerdings werkimmanent, ohne das Verständnis und die Wirkung der von Jean Paul zitierten christlichen Figuren um 1800 zu berücksichtigen. Die christliche Tradition, insbesondere die Figur der Verwandlung (transfiguratio), findet mehr Beachtung in späteren, interdisziplinär angelegten Aufsätzen, etwa in Herbert Kaisers *Ausschweifung zu Poesie und Offenbarung* (1995), Wolfgang Riedels *Die Macht der Metapher. Zur Modernität von Jean Pauls Ästhetik* (1999), Bernhard Buschendorfs »Um Ernst, nicht um Spiel wird gespielt.« *Zur relativen Autonomie des Ästhetischen bei Jean Paul* (2000/2001) sowie in Sandra Hesses *Von der Poesie der Religion zur Religion der Poesie. Überlegungen zum Verhältnis von Jean Paul, Schopenhauer und George* (2010/2011).¹³ Eine dritte Gruppe bilden Arbeiten, die bestimmten ausgewählten christlichen Spuren im fiktionalen Werk nachgehen. Der bevorzugte Text hierzu ist der Roman *Siebenkäs*, der mit Bibelbezügen geradezu übertoll ist. Den Roman durchzieht eine Polysemie der Apokalypse des Johannes, wobei das Leben des Protagonisten mit der Leidensgeschichte Christi in Parallele gebracht wird.¹⁴ In dieser Gruppe wären auch die wenigen Beiträge zu nennen, die theologische Figuren oder Texte mit poetologischen Konzepten wie z. B. Autorschaft in Zusammenhang bringen: Thomas Wirtz: »Ich komme bald, sagt die Apokalypsis und Ich«. *Vorläufiges über den Zusammenhang von Weltende und Autorschaft bei Jean Paul* (1997/1998) und Daniel Weidner: *Himmelskarten und Erdkarten. Gott und der Romanerzähler bei Fielding und Jean Paul* (2011).¹⁵ Eigens zu erwähnen ist die Studie von Stephen Fennell *Gleich und gleich. Die Messianik bei Jean Paul* (1996), die sich anhand vier exemplarisch ausgewählter Texte – *Wutz*, *Fixlein*, *Leben Fibels* und *Komet* – mit der Entwicklung des »messianischen Denkschemas« im

¹² So Buschendorf 1989, 402–424, hier 402.

¹³ Eigens zu nennen ist Hans-Jürgen Schings' wichtiger Aufsatz zu Jean Pauls Indienstnahme christlicher Modell-Vorstellungen, insbesondere in der *Vorschule: Der anthropologische Roman. Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung* (1980).

¹⁴ Die Literatur zur Christus-Siebenkäs-Parallele wird im Kap. IV.2 besprochen. Die im Roman enthaltene *Rede des toten Christus* weist ihre eigene Rezeptions- und Forschungsgeschichte auf. Vgl. u. a. Blume 1976; C. Becker 1991; G. Müller 1996c, 104–124. Zur Religion im *Siebenkäs* vgl. auch Ring 2005.

¹⁵ Wirtz 1997/1998; Weidner 2011b.

Werk Jean Pauls beschäftigt. Die Arbeit setzt sich zum Ziel, »die wechselseitigen Identitätsspiele zwischen Erzähler, Held und Gottheit auf[z]udecken und diese Beziehungen nach ihrer Bedeutung für das theologische, philosophische und ästhetische Denken Jean Pauls [zu] untersuchen.«¹⁶ Auch wenn sich die Fragestellung der Studie Fennells in gewissen Punkten mit den Fragen der vorliegenden Arbeit im Teil IV und V berührt, so sind die Ausgangspunkte, die Herangehensweise und die Zielsetzung unterschiedlich. Viertens sind Arbeiten zu verschiedenen Einzelaspekten des Werks Jean Pauls zu beobachten, die zwar auf theologisch-biblische Figuren punktuell eingehen, dabei aber andere Ziele als die Untersuchung ihres Funktionswandels verfolgen. Verwendet Jean Paul ein biblisch-religiöses Bild in einem Text(zusammenhang) zentral, wird auf die relevante biblische Stelle verwiesen, allerdings ohne dass die Diskurs- und Gebrauchsgeschichte der zitierten Figur berücksichtigt wird. An die Beiträge dieser Gruppe knüpft die vorliegende Studie in Einzelanalysen an.¹⁷

Fünftens seien schließlich Arbeiten zu Jean Paul zu nennen, die Albrecht Schöne kanonische Studie zur *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne* (1958) zum Ausgangspunkt nehmen. Schöne macht den Begriff der Säkularisation/ Säkularisierung, der bislang vor allen Dingen in weltanschaulichen, philosophischen und theologischen Kontexten verwendet wurde, zu einem literaturwissenschaftlichen Begriff.¹⁸ Er hebt die besondere Leistung deutscher Pfarrersöhne für die Entwicklung deutscher Literatursprache hervor und begreift diesen Prozess als literarische ›Säkularisation‹, d.h. Übertragung religiöser Darstellungsformen »in den Sprachzusammenhang einer nicht zu gottesdienstlichem Gebrauch bestimmten Dichtung«.¹⁹ Schöne zufolge hatten den aus dem religiösen Bereich ›transponierten Formen und Strukturen‹ bestimmte ›Funktionskräfte‹ an, die in einer neuen Konstellation im dichterischen Werk effektiv werden. Mehr noch, die spezifische Leistung der sprachlichen – der Bibel, dem Gesangbuch und der Liturgie entnommenen – Bestände im neuen dichterischen Kontext resultiert gerade aus deren Herkunft. Schöne

¹⁶ Fennell 1996, 1.

¹⁷ Genannt seien u. a.: Schmitz-Emans 1993; dies. 1999; Dangel-Pelloquin 1999; Pfotenhauer 2002; Simon 2004; Eickenrodt 2006.

¹⁸ In der Quellenliteratur und der deutschsprachigen Forschung zur Geistesgeschichte werden die Begriffe ›Säkularisation‹ und ›Säkularisierung‹ synonym verwendet.

¹⁹ Schöne 1968, 30.

verdeutlicht diese These, indem er das sprachliche Kunstwerk mit einem Bauwerk vergleicht, das aus Steinen unterschiedlichen Ursprungs bestehe:

Jene geformten Steine aber, die aus dem Sakralbau der religiösen Sprache gebrochen und in das dichterische Kunstwerk eingeführt werden, sind kein neutrales Material, sie bringen, auch wenn sie nicht obenhin sichtbar sind, mehr als sich selber aus dem alten in den neuen Bau. *Auf diesem »mehr« beruht die Bedeutung des Säkularisationsprozesses für die Auslegung des dichterischen Werkes.*²⁰

Trotz des Vorwurfs einer unpräzisen Verwendung des Säkularisationsbegriffs, insbesondere seitens Hans Blumenbergs und Wolfgang Binders, besteht Schöne auch in der zweiten Auflage seiner Studie auf der »Zulässigkeit« dieser Auslegungskategorie dichterischer Texte. Der Begriff wird als ein »heuristisches Prinzip« betrachtet, mit dem »wesentliche Aspekte der Dichtung« erfasst werden können.²¹ Schönes Schrift, die für Einzelanalysen sprachlicher Phänomene bei Jean Paul erfolgreich eingesetzt werden konnte, beeinflusste die Jean-Paul-Forschung der 60er und 70er Jahre, z. B. Autoren wie Diergarten (1967), Sölle (1973), Naumann (1976), Sprengel (1977) oder Wiethölter (1979).²² Relevant im Kontext meiner Untersuchung sind vor allem zwei der genannten und in ihrer Rezeption in der Forschung unvergleichliche Arbeiten, die sich direkt mit der sprachlichen Säkularisierung bei Jean Paul befassen. Erstens die der vorliegenden Arbeit verwandte, allerdings veraltete Dissertation Friedrich Diergartens *Die Funktion der religiösen Bilderwelt in den Romanen Jean Pauls* (1967), die zwar materialreich ist, das angesammelte Material jedoch nicht auswertet, sondern schematisch und einseitig vorgeht. Erstaunlicherweise wurden mehrere Fragen, die diese Arbeit aufwirft und eben nicht auflöst, wie z. B. nach der »literarischen

²⁰ Ebd., 33, Hervorheb. d. Autorin.

²¹ Ebd., 30. Schöne entfaltet eine Typologie literarischer Formen der Säkularisation, die er an Beispielen aus der deutschen Literatur vom Barock (Gryphius) bis ins 20. Jahrhundert (Gottfried Benn) veranschaulicht. Somit sieht er die Säkularisation als eine »bedeutungsverleihende und formgebende, als fortreizende, sprachbildende Kraft«, die über die literarhistorischen Epochen hinaus wirkt. Vgl. ebd., 301.

²² Ungefähr in derselben Zeit wie Schönes Buch erschien noch eine weitere literaturwissenschaftliche Studie, die sich des Begriffs der Säkularisation bedient: Gerhard Kaisers Untersuchung zu *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation* (1961). Diese Studie, die der Bedeutung der Religion für die Entwicklung des deutschen Patriotismus um 1800 nachgeht, hat die Jean-Paul-Forschung nicht so stark beeinflusst wie die Untersuchung Schönes.

Funktion der Säkularisation religiöser Bilder für den Humor Jean Pauls²³ und für die Bild- und Bauform der Romane, seit fast fünfzig Jahren nicht ausdrücklich wiederaufgenommen. Was die vorliegende Arbeit mit Diergarten verbindet, ist also die noch nicht aufgeklärte Frage nach der werk-ästhetischen Bedeutung der religiösen Bildlichkeit für das Romanwerk, die nun unter Berücksichtigung der neueren Forschung auf dem Gebiet ›Bibel und Literatur‹ zu stellen ist. Zweitens die bereits erwähnte und immer noch aktuelle Studie von Ursula Naumann *Predigende Poesie* (1976), die den Einfluss der geistlichen Rede, insbesondere der Predigt und ihrer Kunstlehre Homiletik, auf das Werk Jean Pauls untersucht. Was den Ansatz Naumanns für meine Untersuchung anschlussfähig macht, ist, dass sie nicht nach christlichen Inhalten oder gar Ansichten Jean Pauls fragt, sondern nach »Formen und Instanzen, die christlich-theologische Inhalte von jeher vermittelten«, d.h. nach Tradition und der zeitgenössischen Realität der Kirche, von denen sie »ein höheres Maß an Konkretheit und Präzision«²⁴ erwartet. Naumann stellt die formprägende Rolle des Predigthafnen für Jean Pauls Werk heraus und weist nach, dass die Predigt dieses Werk »nicht in ihrer abstrakten Regelmäßigkeit, sondern in ihren spezifischen Anliegen und daraus ›natürlich‹ hervorgehenden inneren Bewegung [beeinflusst].«²⁵ Die vorliegende Arbeit knüpft an diese Erkenntnisse an (insofern als sie die Transformationen des Religiösen bei Jean Paul anvisiert), auch wenn sie nur am Rande auf die Predigt eingeht.²⁶ Ihr Anliegen sind die komplexen, in Jean Pauls Schriften eindrücklich zum Vorschein kommenden Wechselwirkungen von Poesie und Bibel, die auch generell für das Thema ›Bibel und Literatur um 1800‹ ergiebig sein können. Eine solche Untersuchung scheint umso dringlicher zu sein, als seit Naumanns Studie keine Monographie entstanden ist, die sich dezidiert mit den ›Säkularisierungsphänomena‹ bei Jean Paul und überhaupt mit der Bedeutung der Bibel für die Ästhetik und die Konstruktion seiner Werke befasst.

²³ Diergarten 1967, 8. Diergarten kann diese Fragen nicht auflösen, weil er jeden sinnvollen Lösungsversuch mit der Konstatierung einer »humoristischen Brechung« der religiösen Bilder »zum Bewusstsein des Erzählers« abtut. Vgl. ebd., 39.

²⁴ Naumann 1976, 12.

²⁵ Ebd., 23.

²⁶ Siehe die Abgrenzung im Kap. IV.1 der vorliegenden Arbeit. An Naumanns Untersuchung knüpfen direkt an: Rudolf Bohrens Aufsatz *Zwischen Heros und Hasenfuß. »Des Feldpredigers Reise nach Flätz« – Jean Paul als lutherischer Prediger* (1986) und Daniel Weidners Buchkapitel *Parodie und Reflexion: Literarische Predigten*, in: ders. 2011a.

2. Der Begriff der Säkularisierung

Die vorliegende Studie hält am Begriff der Säkularisierung fest, so wie er in den letzten Jahrzehnten im Rahmen der kulturgeschichtlichen Säkularisierungsforschung problematisiert und weiter bestimmt worden ist. Wie Ulrich Ruh in seinem Aufsatz *Bleibende Ambivalenz. Säkularisierung/Säkularisation als geistesgeschichtliche Interpretationskategorie* ausführt, verlangt gerade literaturwissenschaftliche Verwendung des Begriffs eine methodische Sicherung, durch die er von seinem Gebrauch in einem »unpräzisen zeitdiagnostischen Jargon«²⁷ unterschieden werden kann. Um dieser Forderung gerecht zu werden, sei festzuhalten: Der Begriff der Säkularisierung wird hier als eine prozessorientierte heuristische Interpretationskategorie verstanden, die zur Deutung komplexer sprachlicher, begriffs- und metapherngeschichtlicher Prozesse sowie denkgeschichtlicher Phänomene bei Jean Paul angewendet werden kann.²⁸ An die alte Säkularisierungsthese Albrecht Schönes, wie auch immer sie für literaturwissenschaftliches Arbeiten heuristisch weiterhin einleuchtet, kann nur bedingt angeknüpft werden. Als problematisch erscheint vor allem Schönes Verständnis des Prozesses der sprachlichen Säkularisierung als einer linear deutbaren Entwicklung, die keine retardierenden Momente und Gegenentwicklungen aufweist. Die Bereiche, zwischen denen die sprachliche Übertragung verläuft, Religion und Literatur, werden dabei als feste, voneinander scharf getrennte und damit vom Wesen her unterschiedliche Sphären begriffen.²⁹ Betrachtet man jedoch die unterschiedlichen Varianten der Säkularisierung an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, so kann man vielmehr von einem Wechselspiel zwischen religiösen und nichtreligiös-weltlichen Phänomenen sprechen, von Verschiebungen, die nicht eindeutig-linear, sondern eben ambivalent-diskontinuierlich sind.

Das dieser Arbeit zugrunde gelegte Verständnis der Säkularisierung ergibt sich zunächst aus der kanonischen Studie Hans Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit* (1966). Deren Bestimmungen können besonders für die Analysen der christlichen Bildfiguren der *Vorschule der Ästhetik*

²⁷ Ruh 2008, 36.

²⁸ In diesem Sinne schließe ich mich den definatorischen Bestimmungen Sandra Potts an. Vgl. S. Pott 2002, 4.

²⁹ Vgl. Schöne 1968, 23.

fruchtbar gemacht werden, da Blumenberg explizit auf Jean Pauls Schrift Bezug nimmt. Im ersten Teil seines opus magnum sieht er im Begriff der Säkularisierung ein »letztes Theologumenon«, mit dem die Legitimität der Neuzeit erwiesen werden soll. In der klassischen Säkularisierungstheorie wird Säkularisierung zu einer »theologisch bedingte[n] Unrechtkategorie«, die der Neuzeit eine »objektive Kulturschuld« anlastet: Diese habe das christliche Erbe illegitim beerbt und sich so bereichert.³⁰ Anders als etwa die Autoren der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts beschreibt Blumenberg den Vorgang der Säkularisierung »nicht als *Umsetzung* authentischer theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern als *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten [...], deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten.«³¹ Er betont die Bedeutung der »Bedürfnisreste«, eines »System[s] von Fragen«, das den Epochenwandel zwischen Mittelalter und der einbrechenden Neuzeit überstanden hat und nun die unter neuen Bedingungen möglichen Antworten beeinflussen kann.³² Säkularisierung als Umbesetzung sei dabei kein spezifisch neuzeitliches Phänomen, sondern habe etwa in der frühchristlichen Rezeption der Antike eine strukturelle Analogie.³³ Blumenberg zufolge liegt das Legitimationsproblem der Neuzeit »latent« in ihrem Anspruch verborgen, »einen radikalen Bruch mit der Tradition zu vollziehen, und in dem Missverhältnis dieses Anspruches zur Realität der Geschichte, die nie von Grund an neu anfangen kann.«³⁴ Dieses Erkenntnis, die in der kulturgeschichtlichen Forschung zur Konstitution der Neuzeit heute mit verstärkter Intensität aufgegriffen wird, ist für die vorliegende Studie unmittelbar ausschlaggebend: Die In-Frage-Stellung eines radikalen Bruchs mit der Tradition, eines totalen Neuanfangs, der sich auch um 1800 – wie Jean Pauls Werk nachdrücklich zeigen wird – nicht verzeichnen lässt.

Blumenbergs eingehende Kritik am Säkularisierungsbegriff hat auch für seine Beschreibung der sprachlichen Säkularisierung Konsequenzen. In den ersten Jahrzehnten der Neuzeit zeigt sich der »Schein von Säkularisierung«,

³⁰ Blumenberg 1996, 127. »Wenn die Neuzeit ihrem geschichtlichen Bestand nach Säkularisiert wäre, dann hätte sie sich als einen Inbegriff dessen zu verstehen, was »der Sache nach« nicht sein sollte.« Ebd., 129f.

³¹ Ebd., 75.

³² Ebd., 75.

³³ Ebd., 79.

³⁴ Ebd., 129.

so Blumenberg, in der Dauerhaftigkeit einer alten Ausdruckswelt, die nicht nur auf ihr rein mechanisches Beibehalten oder den Ausdrucksmangel zurückzuführen ist.³⁵ Mit den sakralen Sprachelementen werden auch die komplexen Fragen mit transportiert, die das Christentum am Ende des Mittelalters nicht auflösen konnte. Dadurch weisen sie eine spezifische Ambivalenz auf: Sie stehen einerseits »zur Disposition für eine nachträgliche Ausdeutung und Integration in einen neuen Sinnzusammenhang«, andererseits bezeichnen sie eine Stelle, »an die nicht gerührt werden darf und die zugleich Vertrautheit und Weihe für das Bewusstsein besitzt.«³⁶ Im Falle dieser Sprachelemente kann nicht eigentlich von Säkularisierung gesprochen werden, da sie die sakrale Sphäre, der sie entnommen sind, immer noch repräsentieren. Hinsichtlich sprachlicher Transformationsprozesse identifiziert Blumenberg nur einen Fall, für den die Beschreibung einer Säkularisierung zutrifft: Säkularisierung als Stilwille, als eine bewusste und bewusst provozierende Referenz auf religiöse Sprache. Im für die vorliegende Arbeit zentralen Kap. IX *Die Rhetorik der Verweltlichungen* wird das Moment der Herausforderung hervorgehoben, mit dem die Beziehung auf das Sakrale verbunden ist. Die provokative Wirkung ist allerdings nur so lange möglich, als die religiöse Ursprungssphäre ihre Gültigkeit noch nicht ganz verloren hat und die »sprachlichen Säkularisate« noch ihren »blasphemischen Schauder«³⁷ entwickeln können. Die Phänomene der sprachlichen Säkularisierung lassen sich Blumenberg zufolge zwischen zwei Funktionen einordnen. Während die begriffliche Funktion in der Behebung eines Ausdrucksmangels für einen neuen Sachverhalt besteht, ruft die rhetorische Funktion durch ausdrückliche Hervorhebung der Herkunftsmerkmale Effekte hervor, die auf der Spannweite zwischen Provokation und Vertrautheit liegen.³⁸ Unter diese Unterscheidung fallen auch Jean Pauls

³⁵ »Die Sphäre der sakralen Sprache überlebt die der geweihten Sachen, wird ängstlich konserviert und als Deckung gerade dort vorgezogen, wo philosophisch, wissenschaftlich und politisch Neues gedacht wird.« Ebd., 87. Diese Prozesse werden auch von Jean Paul, insbesondere in der *Vorschule der Ästhetik*, beschrieben und zugleich in Szene gesetzt.

³⁶ Blumenberg 1996, 88.

³⁷ Ebd., 115. Mehr dazu vgl. das Kap. III.1 der vorliegenden Arbeit. Charakteristisch für die Formen der sprachlichen Säkularisierung ist Blumenberg zufolge der »sprachliche Imponiergestus«. Dieser äußert sich etwa im Hinblick auf Übertragungen im thematischen Feld »Liebe« (Mystik und Minne) im »tollkühne[n] Streifen an der Grenze des Erlaubten«. Ebd., 115.

³⁸ Vgl. ebd., 115.

Bibelbezüge. Tatsächlich oszilliert der Schriftsteller zwischen den beiden Polen der begrifflichen und rhetorischen Funktion. Während die begriffliche Funktion in den ästhetischen Schriften deutlicher zum Vorschein kommt, überwiegt die rhetorische Funktion in den fiktionalen Werken. Die Grenze wird allerdings stets verwischt, denn auch in der begrifflichen Funktion wird das Moment der Provokation aufrechterhalten. Zudem lässt sich bei Jean Paul zwischen theoretischer und metaphorischer Sprache nicht unterscheiden, weil Begriffe eben metaphorisch geprägt werden. Bezeichnenderweise – und das macht Blumenbergs Ansatz für Jean Paul so erhellend – können auch »rhetorische Kühnheitsgebote«³⁹ ambivalent sein. Das heißt in Blumenbergs Formulierung: »die Qualifikation dieser Stilmittel als rhetorisch [...] bestreitet ihnen nicht die Ernsthaftigkeit im Verhältnis zu ihrer Bildwelt.«⁴⁰ Diese Erkenntnis trifft auf Jean Pauls rhetorische Verwendungen der Bibelsprache zu, die stets zwischen Provokation und Vertrauensstiftung changieren, und dabei – wenn auch spielerisch – doch auf den Ernst zumindest verweisen. Die Ambivalenz seiner Bezüge auf Religiöses zeigt sich generell im ständigen Wechsel zwischen Ernst und Komik, Affirmation und Depotenzenierung der zitierten Bilder und Texte.

Als fruchtbar für Einzelinterpretationen der Spielarten der Säkularisierung bei Jean Paul erweisen sich neben Blumenberg auch jüngere, im Zuge des *religious turn* der Kulturwissenschaften⁴¹ entstandenen Studien, die an die großen Debatten der 1950er, 1960er und 1970er Jahre produktiv anknüpfen.⁴² Ohne die kulturgeschichtliche Säkularisierungsforschung der

³⁹ Ebd., 116.

⁴⁰ Ebd., 118.

⁴¹ Vgl. Nehring/Valentin 2008; Pollack 2009.

⁴² Auch in den letzten Jahrzehnten wird immer noch eine inflationäre Verwendung des Begriffs der Säkularisierung beklagt. In zahlreichen Beiträgen wird er bei der Quelleninterpretation vermieden, weil – so Burkhard Dohm – »bis heute kein allgemein akzeptierter differenzierter Gebrauch des Säkularisierungsbegriffs vorliegt.« Vgl. Dohm 2004. Seit etwa dem Jahr 2000 kann man aber von einer Wiederbelebung der Säkularisierungsdebatte sprechen, die zu einer weiteren Präzisierung und Verfeinerung des Begriffs für geisteswissenschaftliche Zusammenhänge führt. Vgl. das bereits angesprochene Buchprojekt zur Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit (2002ff) oder das 2000–2005 am Zentrum für Literaturforschung Berlin (ZfL) laufende DFG-Projekt über »Figuren des ›Sakralen‹ in der Dialektik der Säkularisierung« (geleitet von Sigrid Weigel, Ernst Müller, Martin Tremel und Daniel Weidner), aus dem zahlreiche wichtige Publikationen hervorgegangen sind, die auf der Internetseite des ZfL Berlin aufgeführt werden. Vgl. <http://www.zfl-berlin.org/saekularisierung.html> [10.08.2015]. Zur Verwendung des Säkulari-

Gegenwart aufrollen zu wollen, möchte ich zwei Diskussionsbeiträge zur Verwendung des Begriffs für geistesgeschichtliche Zusammenhänge herausgreifen, um den in dieser Studie vorausgesetzten Säkularisierungsbegriff zu präzisieren.

Wichtige Impulse für die Untersuchung konkreter Varianten der Säkularisierung in literarischen Texten liefern die aus dem DFG-Forschungsprojekt »Verweltlichung der Wissenschaft(en). Bedingungen, Muster der Argumentation und typisierte Phasen wissenschaftlicher Säkularisierung« hervorgegangenen Beiträge zur *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der frühen Neuzeit*, die den Begriff in Anlehnung an neuere religionsgeschichtliche Forschungen, insbesondere Hartmut Lehmanns, näher bestimmen und in ein produktives Spannungsfeld mit anderen Begriffen und Konzepten stellen.⁴³ Im ersten, von Sandra Pott verfassten Teilband, der den Wechselwirkungen von Medizin, Medizinethik und ›schöner Literatur‹ gewidmet ist, wird nicht nur die Diskussion des Begriffs in der Literaturwissenschaft rekonstruiert, sondern auch ein Arbeitsinstrumentarium für konkrete Untersuchungen literarischer und historischer Texte bereitgestellt.⁴⁴ Als wichtig erscheint die klare begriffliche Unterscheidung zwischen Säkularisierung als einer Interpretationskategorie, die für Einzelanalysen brauchbar ist, und einer Prozesskategorie, mit der langfristige historische Entwicklungen erfasst werden können.⁴⁵ Dank dieser Unterscheidung kann der Begriff der Säkularisierung als Interpretationskategorie – so Pott – für Konzepte geöffnet werden, die nicht direkt auf eine Säkularisierung hinweisen, wie ›Entchristlichung‹, ›Entkirchlichung‹ und ›Entsakralisierung‹ oder aber ›Christianisierung‹ und ›Sakralisierung‹. Damit werden auch retardierende Momente und Wirkungen erfasst, die zusammen mit Prozessen der Verweltlichung als ein Wesensmerkmal der Neuzeit zu sehen sind: »historisch entstehen weltliche Wirkungen erst im Wechselspiel von Momenten, die den Prozeß

sierungsbegriffs vgl. auch die für literaturwissenschaftliche Forschungen wichtige Studie von Lehmann 2001 sowie weitere informative Veröffentlichungen, die sich auch dezidiert mit Varianten der Säkularisierung in literarischen Texten befassen, und das Literaturverzeichnis der vorliegenden Arbeit.

⁴³ Vgl. S. Pott/Schönert: Einleitung. In: S. Pott 2002, 1–9, hier 2.

⁴⁴ Vgl. S. Pott 2002, insb. 11–45. Im vierten Teil ihrer Studie spürt Pott den Wechselbeziehungen von Medizin, Literatur und Theologie in Jean Pauls *Dr. Katzenbergers Badereise* nach. Vgl. ebd., 163–177.

⁴⁵ Vgl. Ebd., 17. Vgl. auch die hierfür grundlegende Studie von Ruh 1980.

der Säkularisierung beschleunigen, aber ihn [...] auch verzögern.«⁴⁶ Die unterschiedlichen und diskontinuierlich verlaufenden Säkularisierungsprozesse scheinen gerade in Detailstudien erfassbar zu sein, für die sich Jean Pauls Werk wie kaum ein anderes anbietet.

Eine weitere, für die vorliegende Studie aufschlussreiche Perspektivierung erfährt der Begriff der Säkularisierung in dem von Silvio Vietta und Herbert Uerlings herausgegebenen, interdisziplinär angelegten Sammelband zur *Ästhetik – Religion – Säkularisierung* (2008). Säkularisierung wird hier als ein Prozess beschrieben, der die europäische Kulturgeschichte durch tiefgreifende Transformationen entschieden geprägt hat: »Neuzeit vollzieht sich nicht einfach als Abbruch der alten, dominant christlich bestimmten Zeitkodierung durch die neuzeitliche, sondern als eine Abfolge von Transformationsprozessen, in welcher christliche Zeit-, Raum-, Leid- und Erlösungsvorstellungen in die Kulturgeschichte der Neuzeit eingehen und diese damit – eben in säkularisierter Form – nach wie vor prägen.«⁴⁷ Die Herausgeber des Bandes sprechen explizit von einer Ambivalenz der Säkularisierung, wodurch sie eine zu einfache Rede von Säkularisierung als ›Übertragung‹ der Theologie in die Poetik, und damit nur als einer ›Geschichte der Verluste‹, problematisieren. Säkularisierung bedeute nicht nur einen Verlust, z. B. an metaphysischer Geborgenheit oder Glaubenssicherheit, sondern auch einen ›Kulturgewinn‹. Sie lasse sich nicht einfach als Abschied vom Religiösen verstehen, sondern »mindestens ebenso sehr als Prozess seiner Umdeutung und Transformation, der es bis heute in vielfacher Weise präsent hält.«⁴⁸ Wichtig ist, dass in diesem Ansatz die problematische Kategorie der Säkularisierung nicht schweigend übergangen, sondern in Anknüpfung an ältere Forschung als ambivalent bestimmt wird. Wie Ulrich Ruh im Eröffnungsbeitrag des Bandes im Rückgriff auf die bereits um 1900 von dem Theologen Ernst Troeltsch gestellte These vom ›Doppelcharakter‹ der Säkularisierung zeigt, sind die Prozesse der Ablösung von Religion immer »*doppelt kodiert*: nämlich *rückbezogen* auf die religiöse Sphäre, der sie entwachsen sind und zugleich *emanzipatorisch* nach vorne gerichtet. Rückbezogenheit und Emanzipation sind somit Merkmale der

⁴⁶ S. Pott 2002, 37.

⁴⁷ Vietta/Uerlings: Einleitung: Ästhetik – Religion – Säkularisierung. In: dies. 2008, 7.

⁴⁸ Ebd., 10.

westlichen Säkularisierung.«⁴⁹ Unter Berücksichtigung der Geschichte des Begriffs seit dem späten 19. Jahrhundert schlagen die Herausgeber des Bandes zum Begriff der Ambivalenz der Säkularisierung zwei äquivalente Begriffe oder »temporale Kategorien« vor: »Bruch« und »Kontinuität«, mit denen entsprechend die Unterbrechung der Tradition und ihre latente Fortsetzung gemeint sind, wobei sie ausgerechnet in der Kontinuität, im Weiterwirken der Tradition resp. des Religiösen, »ein auszeichnend[es] Merkmal der neuzeitlichen westlichen Säkularisierung«⁵⁰ sehen. Mit der in diesem Band angebotenen Begrifflichkeit, die Hans Blumenbergs Thesen zur Säkularisierung aufgreift, lassen sich die Transformationsprozesse in den Schriften Jean Pauls, die tatsächlich zwischen Bruch und Kontinuität oszillieren, m. E. besonders gut erfassen. Worin im Detail die doppelte Gerichtetheit der Jean Paul'schen Bezugnahme auf das Religiöse besteht bzw. wie bei ihm die zwei Seiten der Säkularisierung – die Emanzipation vom religiösen Erbe und die Weiterführung dieses Erbes in einer neuen künstlerisch-ästhetischen Gestalt – ausgespielt werden, wird in den analytischen Kapiteln dieser Arbeit zu prüfen sein. Dabei ist die Frage nach der Säkularisierung bei einem Dichter wie Jean Paul besonders brisant. Die Rekurse auf Biblisch-Theologisches stellen bei ihm nämlich – so meine These – nicht einfach das Andere bzw. das Traditionelle der Poetik dar, sondern konstituieren die genuin modernen Momente seiner Poesie und Poetologie. Mit dieser These schließe ich mich der jüngeren interdisziplinären Forschung zur Moderne an, die das »Heilige« nicht als Gegenpol zu einer säkularisierten Moderne betrachtet, sondern als ihren wesentlichen Bestandteil.⁵¹

⁴⁹ Ebd., 12. Bei dieser Bestimmung bezieht sich Vietta auf Ulrich Ruhs Aufsatz *Bleibende Ambivalenz*, in dem es heißt: »Säkularisation steht also insgesamt für eine Ambivalenz, nämlich die von Emanzipation einerseits und bleibender Bezogenheit auf die Ursprungssphäre andererseits und damit für die komplexe Wechselwirkung von Christentum und moderner Welt«. Ruh 2008, 25–36, 27.

⁵⁰ Vietta/Uerlings 2008, 13.

⁵¹ Vgl. die unlängst erschienenen Bände über die Konstitution der Moderne und das fortwährende Spannungsverhältnis von Moderne und Religion: Willems u. a. 2013 und Schott u. a. 2013. Diese Arbeiten stehen nicht im leeren Raum, sondern schließen an eine lange Tradition an (u. a. Hans Blumenberg).

3. Methodische Vorüberlegungen

Wenn in der vorliegenden Studie nach dem Bibelbezug gefragt wird, so ist zunächst zu klären, wie dieser zu verstehen ist. Mit der ›Bibel‹ ist mehr als eine inhomogene und historisch zusammengewachsene Büchersammlung gemeint. Sie stellt ein komplexes Text-Kultur-Phänomen dar, dessen Verständnis und Stellenwert sich in der Geistesgeschichte mehrfach gewandelt haben. Die Wirkungsgeschichte der Bibel ist, auch und gerade um 1800, nicht an die Lektüre der Lutherbibel gebunden, sondern wird durch Vermittlungsformen wie Kunst, Gottesdienst, Erbauungsliteratur und den Pietismus sowie theologische und literarische Werke erweitert. Diese Vermittlungsformen wirken ihrerseits auf das Wissen über die Bibel ein und werden – in ihrer Medialität – für die Literaturproduktion konstitutiv. Wenn Jean Paul in seinem Gesamtwerk in verschiedenen Kontexten etwa vom »Apfelbiß« spricht⁵² und damit humoristisch die biblische Geschichte vom Sündenfall aufruft, so greift er nicht nur auf den ursprünglichen biblischen Text zurück, da die Genesis von nicht näher bestimmten Früchten (Gen 3,2) spricht, sondern auch auf Vorstellungen, die sich um diesen Text herum im Laufe der Kulturgeschichte, etwa in der christlichen Ikonographie, angelegt haben.⁵³ Er rekurriert also auf ein Wissen, das durch dieses Buch, genauer durch seinen intermedialen und -diskursiven Gebrauch durch die Jahrhunderte hindurch initiiert wurde. Bezüge auf die Bibel bedeuten Bezüge auf ikonographische, exegetisch-interpretatorische und frömmigkeitsgeschichtliche Traditionen. Sie sind durch Vergleiche der Jean Paul'schen Texte mit dem biblischen Wortlaut meist nicht zu erfassen. Die Komplexität des Untersuchungsgegenstandes in einer Arbeit über Jean Paul und das Buch der Bücher verlangt also nach unterschiedlichen Zugängen,

⁵² Selbst in der *Vorschule der Ästhetik* wird mehrfach vom »Apfelbiß« gesprochen, mit dem immer auf einer ersten Ebene der Sündenfall der ersten Menschen aufgerufen wird. Das Lesebuch fungiert meist als ein Sinnbild für tragische Schicksalswandel, z. B. des Helden im Trauerspiel: »Folglich darf der Held – und sei er mit Neben-Engeln umrungen – kein Erz-Engel, sondern muß ein fallender Mensch sein, dessen verbotener Apfelbiß ihm vielleicht eine Welt kostet. Das tragische Schicksal ist also eine Nemesis, keine Bellona...« (I/5, 232). Die biblisch-theologische Bedeutung des Apfelbisses wird auch an anderen Stellen der *Vorschule* aktualisiert, z. B. I/5, 349 und I/5, 399.

⁵³ Zum Problem der Übersetzung der Bibel in verschiedene Bildmedien und ihrer Fortschreibung in anderen (literarischen) Gattungen vgl. die Einleitung der Herausgeber in: Polaschegg/Martus 2006, 7–15, insb. 11.

und vor allem nach der Beachtung der Rezeptions- und Gebrauchsgeschichte der Bibel.⁵⁴

Auch für eine primär literaturwissenschaftliche Arbeit ergibt sich daraus ein interdisziplinärer Forschungsansatz. Jean Pauls Bibelrekluse sollen zum einen in Bezug auf den zeitgenössischen Bibelgebrauch und die zeitgenössisch wirksamen Auslegungstraditionen kontextualisiert werden. Zum anderen soll die ästhetische Eigengesetzlichkeit der Texte, in denen Biblisches anverwandelt wird, beachtet werden. Der analytische Zugang zu Jean Pauls Umgangsformen mit der Bibel wird somit sowohl über Textabgleiche als auch über die Diskursgeschichte der Bibel bzw. über die Geschichte theologischer Konzepte und die Rekonstruktion relevanter Hintergründe (Pietismus, rationalistische Bibelkritik, historisch-kritische

⁵⁴ Die aus der Gebrauchsgeschichte der Bibel resultierenden methodischen Probleme werden auch in der jüngeren Forschung zum interdisziplinären Gegenstandsfeld ›Bibel und Literatur‹ diskutiert. Diese Forschung will der in literaturwissenschaftlichen Arbeiten des 20. Jahrhunderts vorherrschenden Motivgeschichte, welche die Bibel als einen Motiv-, Stoff- und Narrateme-Spender für die Literatur betrachtet, andere Ansätze entgegenstellen. Postuliert wird eine methodische Erweiterung des Forschungsbereichs um den Bereich der literarischen Wissenspoetik sowie um solche theoretischen Zugänge wie Intertextualität, Medialität, Diskurspolitik etc. Sicherlich liegen in der Erprobung dieser Zugänge Chancen für die Verfeinerung der Forschung zu ›Bibel und Literatur‹. Vgl. den bereits erwähnten, aus der interdisziplinären Tagung »Bibel und Literatur. Methodische Zugänge und theoretische Perspektiven« hervorgegangenen Band *Das Buch in den Büchern* (München 2012) sowie das in diesem Zusammenhang eingerichtete Forschungsportal »Literatur und Bibel«, ein Kooperationsprojekt zwischen dem Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität und dem Zentrum für Literaturforschung, das der interdisziplinären Vernetzung des Forschungsfeldes dienen sollte: www.literatur-und-bibel.de (gesehen zuletzt am 26.12.2013). Allerdings kann diese Linie als parallel zu der weiterhin betriebenen und ebenso weiterhin sehr ergiebigen Motivgeschichte betrachtet werden. Zu nennen wäre hierzu exemplarisch das umfassende, interdisziplinäre Nachschlagewerk zur Entstehung und Wirkungsgeschichte der Bibel *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, das sich an biblischen Motiven und Autoren orientiert. Dessen geplante 30 Bände erscheinen gedruckt und in einer Online-Version im Zeitraum von 2008–2018; Hans-Joseph Klauck u. a.: *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Berlin u. a. 2009ff. Das Buchprojekt wird als »choice outstanding academic title in 2010!« gepriesen. Vgl. <http://www.degruyter.com/view/serial/20269> [10.08.2015]. Bedeutend für die Etablierung einer interdisziplinären Plattform für den Forschungsbereich ist im deutschsprachigen Raum das Internetportal der Deutschen Bibelgesellschaft »Theologie und Literatur«, das in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl von Georg Langenhorst (Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Augsburg) gestaltet wird: www.theologie-und-literatur.de. Zu verzeichnen ist auch eine Reihe an deutschsprachigen Studien, die den Wechselwirkungen von Bibel und Literatur auch in einer diachronischen Perspektive nachgehen, vgl. neben den bereits erwähnten u. a. Sauerland/Wergin 2005; Czaplá/Rembold 2006; Kłańska/Kita-Huber/Zarychta 2009.

Bibelforschung etc.) erfolgen. Wie werden bestimmte theologische Figuren, Texte und Probleme – etwa die Eucharistie, der Prolog des Johannes-evangeliums oder das Verhältnis der kanonischen Evangelien zueinander – um 1800 verhandelt und umfunktionalisiert? Wie wird mit ihnen in Texten anderer zeitgenössischer Autoren umgegangen? Vor diesem Hintergrund soll das Eigene der Jean Paul'schen Transformationen ausgearbeitet werden.

In der Arbeit wird eine textnahe Analyse der Werke Jean Pauls vorgeschlagen, in der auch bislang unbeachtete Bibelreferenzen aufgespürt werden, wobei nach ihrem Funktionswandel im Gesamtwerk gefragt werden soll. Die Hypothese lautet: Was manchmal als beiläufig und rein spielerisch erscheinen mag, kann sich in einem breiteren Textzusammenhang angesichts der Vielfalt und Verschränktheit der Bezüge als konstitutiv für Jean Pauls Autorpoetik erweisen. Gerade humoristisch-parodistische und nebensächlich wirkende Bezüge auf bestimmte biblisch-theologische Figuren relativieren deren ernsthafte Verwendungen in solchen Schriften wie der *Vorschule der Ästhetik*. Während z. B. die Figur des Abendmahls in dieser Schrift eher bejahend verwendet wird, taucht sie im fiktionalen Werk meist depotenziert auf, etwa im *Titan* als ›Hokuspokus‹. Die Rede von der Poesie als ›Brotverwandlung ins Göttliche‹ wird also durch eine parodistische Inszenierung der Eucharistie abgeschwächt (vgl. Kap. III.2). Das blasphemisch wirkende Bild, das in seinem unmittelbaren Verwendungszusammenhang als digressiv-unwesentlich erscheint, wird zu einem aussagekräftigen Gegenpol zur affirmativen Bestimmung der Dichtung und Metapher als ›transfiguratio‹. Eine exemplarische Zusammen- und Gegenüberstellung der unterschiedlichen Belege erscheint auch insofern angebracht, als zahlreiche Bibelbezüge Jean Pauls, insbesondere in Anspielungen und Digressionen, bislang keine Beachtung fanden.⁵⁵ Dabei werden gerade diese Referenzen als Ganzes (Sprachspiele, Abschweifungen oder Ornamente) und als Teile eines Ganzen (Spiel mit dem Religiösen) poetologisch wirksam. Die Ausschließung einer der Seiten – entweder der ›Brotverwandlung ins Göttliche‹ oder des ›Hokuspokus‹, um beim angeführten

⁵⁵ Was die Spurensicherung anbetrifft, so könnte hier die Goethe-Forschung als vorbildhaft angesehen werden, in der die Entdeckung eines bislang nicht beachteten Bibelbezugs immer begrüßenswert ist. Meist werden die längst aufgefundenen Bezüge immer neuen Auslegungen unterzogen. Vgl. den unlängst erschienenen Band: *Goethe und die Bibel* (Anderegg/Kunz 2006).

Beispiel zu bleiben – würde der Poetik Jean Pauls, ihrer eigenartigen Janusköpfigkeit, nicht gerecht.

Wie aus dem Vorangegangenen ersichtlich, wäre die Festlegung auf einen einzigen theoretisch-methodischen Ansatz nicht vertretbar, weil die Arbeit so der Komplexität der Korrespondenzen von Bibel und Literatur in Jean Pauls Werk nicht gemäß werden könnte, ebenso der Eigenart und Vielschichtigkeit seiner Dichtung. Die unterschiedlichen Arten des Spiels mit der biblisch-religiösen Tradition, die fast das ganze Spektrum der um 1800 beobachtbaren Möglichkeiten ausmachen, verlangen nach einer Vielfalt an methodischen Zugängen, wobei keinem a priori der Vorrang gegeben werden kann. Dennoch weist die Arbeit methodische Schwerpunkte auf. Die Untersuchungen stützen sich in erster Linie auf moderne Intertextualitätstheorien und -modelle, die es gestatten, biblische und nichtbiblische intertextuelle Bezüge bei Jean Paul in ihrem Wechselspiel zu erfassen. Herangezogen werden Standardautoren der Intertextualitätsforschung wie Michail Bachtin, Gérard Genette, Renate Lachmann sowie Ulrich Broich und Manfred Pfister, wobei sich das Bachtinische Dialogizitätskonzept als besonders fruchtbar erweist. Jean Pauls Bibelzitate lassen sich als ›zweistimmige, innerlich dialogisierte Wörter‹ beschreiben, denen eine dialogische bzw. intertextuelle Kraft zugesprochen werden kann, und damit als Elemente einer dezentralisierten und polyphonen Rede.⁵⁶ Paradoxaerweise spricht Bachtin in seiner Theorie des zweistimmigen Prosawortes gerade der Bibelsprache das dialogisierende, zweistimmig-ambivalente Potential ab, was mit seinem spezifischen Bibelverständnis zusammenhängt. Das biblische bzw. religiöse Wort stellt für ihn das ›autoritäre Wort‹ dar: »ein totes Zitat, das aus dem künstlerischen Kontext herausfällt.«⁵⁷ Bachtins These, die letztendlich auf die Aberkennung jeglicher literarischen Qualität

⁵⁶ Vgl. Bachtin 1979, 213.

⁵⁷ Ebd., 231. Über das religiös-autoritäre Wort heißt es dort: »Seine Rolle im Roman ist unbedeutend. Es kann nicht wesentlich zweistimmig sein und nicht zum Bestandteil hybrider Konstruktionen werden. Wenn es seine Autorität restlos einbüßt, wird es zum Objekt, zur Reliquie, zum Ding. Es geht dann als Fremdkörper in den künstlerischen Kontext ein, um es herum gibt es kein Spiel, keine widersprüchlichen Emotionen, es ist nicht umgeben von erregtem und verschieden klingendem dialogischen Leben, der Kontext stirbt ab, die Wörter trocknen aus.« Ebd., 231. Zu Bachtins Ablehnung des Bibelwortes vgl. Wright 2006. »Bakhtin proceeds to treat the Bible, the Word of God, as one of these closed systems, an authoritative text with a fixed meaning which is incapable of being creatively appropriated by later prose writers and interwoven with the novelist's words.« Ebd., 25.

der Bibel hinausläuft, lässt sich anhand literarischer Beispiele leicht in Frage stellen und sogar umkehren. Ergänzend zu Bachtin und den genannten Autoren wird in der vorliegenden Studie der Versuch unternommen, eine intertextuelle bzw. enzyklopädische Denkweise aus Jean Pauls eigener Textwerkstatt herzuleiten. Als wichtige methodische Impulse dienen hierzu Studien zur werkinernen und -externen Intertextualität (Götz Müller, Hans Esselborn) sowie zur Enzyklopädik bei Jean Paul (Wolfgang Proß, Götz Müller, Monika Schmitz-Emans, Andreas B. Kilcher).

Da die theoretischen Modelle der Intertextualität nicht alle Aspekte der ambivalenten Verwendung des Biblischen bei Jean Paul erfassen, wird auch der Bereich der Wissenspoetik herangezogen, in dem man sich in den letzten Jahren zunehmend mit religiösem Wissen beschäftigt (vgl. Kap. III.1). ›Um 1800‹ wird als ›Sattelzeit‹ betrachtet, die für eine Transformation von Wissensformen, darunter ebenfalls des religiösen Wissens, steht.⁵⁸ Im Kap. III.1 wird im Anschluss an Michel Foucault und Roland Barthes sowie an die Methodendiskussion im Forschungsfeld ›Bibel und Literatur‹ der Begriff des biblischen Wissens für die Zwecke der Arbeit näher bestimmt. Dabei werden auch Jean Pauls eigene Wissenspoetik und der spezielle Untersuchungsgegenstand (biblische Wissensbestände) berücksichtigt. In den Kapiteln zu *Hesperus* und *Leben Fibels* wird überdies auf Verfahren der Diskursanalyse zurückgegriffen, da hier Parallelen zwischen Schreib- und Autorschaftskonzepten bei Jean Paul und im zeitgenössischen bibelkritischen Diskurs im Vordergrund stehen.⁵⁹ Angesichts dieser methodischen Erweiterung wird der im III. Teil präzisierte Begriff des Bibelwissens im Teil V neu überdacht. Es handelt sich nämlich um ein Wissen, das nicht nur im Laufe der Zeit durch verschiedene Bildmedien übersetzt und so um neue Vorstellungswelten ergänzt worden ist, sondern auch im 18. Jahrhundert von der zeitgenössischen Bibelkritik in vielfacher Weise vermittelt und dynamisiert wird, also noch vielschichtiger und komplexer aufgebaut ist, als zunächst zu vermuten war. Die detaillierten Textanalysen stützen sich überdies auf begriffs- und rhetorikgeschichtliche Studien sowie theologische Forschungsliteratur und die in der Theologie etablierten Wörterbücher.

⁵⁸ Vgl. Vogl: Einleitung. In: ders. 1999, 10.

⁵⁹ Den Diskursbegriff verstehe ich im Sinne Michel Foucaults. Vgl. *Archäologie des Wissens* (1973) und insbesondere Teil V der vorliegenden Arbeit.

4. Ziele und Textkorpus

Die vorliegende Arbeit verfolgt drei Hauptziele.

(1) Es soll herausgearbeitet werden, welche Bedeutung die biblische Sprachwelt (Bilder, Begriffe, Namen, Motive, Figurationen, Texte, Stilregister etc.) in der poetologischen Reflexion und für die Entstehung einer neuen poetischen Bildersprache und eines neuen Imaginationsraums bei Jean Paul hat – ein Problem von großer Tragweite für die Konstitution der modernen Kunstästhetik an der Epochenschwelle um 1800. Welche neuen begriffs- und formbildenden Energien und Effekte werden durch die Integration biblischer Sprache in Form von Zitaten, Anspielungen, Formen- und Strukturparodien im sprachlichen Kunstwerk freigesetzt und mit welchen Spannungen, Brüchen und Risiken ist diese Freisetzung verbunden? Beachtet wird dabei die Rolle solcher Verfahren der Aneignung christlicher Bestände wie Frivolität, Humor, Ironie und Parodie. Welche Folgen hat es, wenn Jean Paul die biblische Sprachwelt und die heilsgeschichtliche Perspektive auf seine nachaufklärerische Poetologie und Dichtung überträgt und gleichzeitig sowohl diese Sprachwelt als auch die eigene Vorgehensweise humoristisch umkehrt, ironisiert und parodiert? Wie bewährt sich Wolfdietrich Raschs These vom Humor als »verweltlichte[r] Theologie«⁶⁰ angesichts zahlloser sprachlicher ›Unerhörtheiten‹, die Jean Paul aus jener Übertragung gewinnt?

(2) In Jean Pauls Werk lassen sich Parallelen zur Bibel als Buch und Textmuster sowie zur zeitgenössischen Bibelkritik ermitteln, die über das Lexikalisch-Metaphorische und Rhythmisch-Stilistische hinausgehen. Die vorliegende Arbeit will nach Einwirkungen im Bereich der Schreibweisen und Text- und Autorschaftsmodelle fragen, die aus der Entwicklung der bibelphilologischen Methodologie um 1800 hervorgehen. Die Parallelen zwischen zeitgenössischer Bibelphilologie und Jean Pauls Schreibästhetik kommen – so meine Lektürehypothese – im *Leben Fibels* besonders deutlich zum Vorschein.

(3) Ausgehend vom Begriff der Säkularisierung – verstanden als Prozess- und Interpretationskategorie – soll nach individuellen Spielarten der Säkularisierung in Jean Pauls Texten gesucht werden. Inwiefern lassen sich in seinem ambivalent-provokativen Schreiben auch Umkehrungen und Ver-

⁶⁰ Rasch 1987, hier 107.

werfungen der Säkularisierung aufdecken? Kann man im Hinblick auf seine Bibelbezüge von einem Wechselspiel von Prozessen der ›Entzauberung‹ und der ›Wiederverzauberung‹⁶¹ sprechen? Daran schließen sich weitere Fragen an: Wie ist die prominent in der *Vorschule der Ästhetik* vorgeführte poetologische Reflexion der laufenden – auch sprachlichen – Säkularisierungsprozesse zu deuten, die in derselben Schrift zugleich dramatisch in Szene gesetzt werden? Inwieweit wirft Jean Pauls Werk auch hinsichtlich des Problems der Säkularisierung ein neues Licht auf den modernitätsgeschichtlichen Wendepunkt um 1800? Und schließlich, inwieweit ist dem Religiösen in seinem Werk ein eigenes poetisches Moment zuzuerkennen?

Was die Auswahl der Texte anbetrifft, so orientiert sich die Arbeit an drei repräsentativen Werken: der ästhetischen Hauptschrift *Vorschule der Ästhetik* (1. Aufl. 1804) sowie zwei aus unterschiedlichen Schaffensperioden stammenden Romanen: *Hesperus* (1. Aufl. 1795) und *Leben Fibels* (1. Aufl. 1812). Um diese Werke gruppieren sich die thematischen Schwerpunkte der Untersuchung. In den *Vorschule*-Kapiteln steht die biblisch fundierte poetologische Metaphorik im Vordergrund, in den *Hesperus*-Kapiteln die mystisch und pietistisch vermittelten Eigenarten des sprachlichen Idioms Jean Pauls sowie das Spiel mit biblischen Personen, in *Leben Fibels*-Kapiteln Parallelen zwischen bibelkritischen und Jean Pauls eigenen poetologischen Konzepten. Dabei ist zu beachten, dass die Grenze zwischen theoretischen und künstlerischen resp. fiktionalen Texten bei Jean Paul alles andere als eindeutig ist. In der Arbeit wird zudem das Gesamtwerk, die zu Lebzeiten des Autors und aus dem Nachlass herausgegebenen Schriften, mit einbezogen, in Übereinstimmung mit der Auffassung von Jean Pauls Werk als ›poetischer Enzyklopädie‹ (Wolfgang Proß), einem Netzwerk von Aussagen, Bildern, Bildelementen, Figuren etc., die über die chronologischen Grenzen des Einzelwerks hinaus aufeinander Bezug nehmen. Bei der Relektüre der Werke soll sich ein Vier-Schichten-Modell bewähren, das interpretatorisch von kleinen zu großen Zusammenhängen voranschreitet und auch die Bezüge zwischen Mikro- und Makrostrukturen berücksichtigt. Die wichtigste Untersuchungsschicht ist (1) die Bildlichkeit, d.h. konkrete Metaphern, Vergleiche, Gleichnisse und ihre »semantische Mehrfachbeset-

⁶¹ Die berühmte Metapher von der »Entzauberung der Welt« geht auf Max Weber zurück. Vgl. Weber 1988, hier 594.

zung«⁶² in immer neuen (Kon)texten. Ferner (2) werden digressive Textpassagen untersucht, denen bestimmte biblische Prätexte und Gattungskonventionen als eine semantisch-strukturelle Folie dienen. Häufig handelt es sich um Texte, die von der Forschung bislang wenig beachtet wurden oder deren konstitutive Bibelbezüge bislang keine Aufmerksamkeit gefunden haben (vgl. z. B. Kap. III.9). Des Weiteren (3) sollen umfassendere Handlungs- und Erzählzusammenhänge, in denen etwa ein biblisches Thema oder ein biblischer Text aufgegriffen werden, neu gedeutet werden. Schließlich (4) wird nach der Bedeutung bestimmter Themen und Motivkomplexe, beispielsweise des humoristischen Spiels mit der Heilsgeschichte und der frühneuzeitlichen Aufforderung zur ›imitatio Christi‹, sowie ausgewählter bibelkritischer Konzeptionen für die Struktur ganzer Romane und Erzählungen gefragt.

Aus dem Nachlass werden neben den Briefen, die mittlerweile editorisch fast vollständig erschlossen sind, in erster Linie Jean Pauls umfangreiche, seit 2012 auch in einer Online-Veröffentlichung zugängliche Exzerpthefte für die Analysen herangezogen.⁶³ Sie sind ästhetisch unmittelbar mit dem zu Lebzeiten veröffentlichten Werk verknüpft.⁶⁴ Es ist anzunehmen, dass die Exzerpte erstens (fast) das ganze thematische Spektrum an Bibelrekursen und christlichen Motiven in Jean Pauls Werk abbilden (›Themen‹ wie Abendmahl, Ebenbildlichkeit Gottes, Christi Passionsgeschichte, Adam und Eva, Jüngster Tag, Kain, Judas etc.), zweitens die Auseinandersetzung des Schriftstellers mit geistesgeschichtlichen Strömungen und zeitgenössischen Bibeldiskursen exakt dokumentieren. Die Einsicht in die Exzerpte ermöglicht es also, die Bibelbezüge in Jean Pauls Werk neu zu perspektivieren sowie auf einige Rezeptionsformen des biblischen Wissens um 1800 und deren Vernetzung mit theologisch-philosophischen Diskussionen der Zeit aufmerksam zu machen. Als besonders ergiebig erscheint neben der Beachtung der Exzerpte die Untersuchung der fiktionalen Werke, die – mit

⁶² Die Formulierung bezeichnet die mehrfache Verwendung von Bildern, Vergleichen und Text(teilen) in unterschiedlichen Kontexten, durch die jeweils neue semantische Einheiten hervorgebracht werden. Vgl. G. Müller 1996d, 125–139, 125.

⁶³ Die Exzerpte werden in der vorliegenden Arbeit nach der digitalen Fassung – mit der Angabe der Faksimile, des Bandes, des Jahres, der Exzerptnummer – zitiert. Vgl. Jean Paul: Exzerpte. Digitale Edition, Projektleitung Michael Will, Gesamtleitung Helmut Pfotenhauer, <http://www.jp-exzerpte.uni-wuerzburg.de> [10.08.2015].

⁶⁴ Zur fließenden Grenze zwischen den Exzerpten und dem poetischen Werk vgl. rezent Hunfeld 2012, 16.

der Ausnahme von *Siebenkäs* – im Hinblick auf den Bibelgebrauch immer noch ein unerforschtes Brachland darstellen. Der Versuch, die Bibelbezüge im Romanwerk interpretatorisch zu erfassen, sollte verhindern, dass Urteile gefällt werden, die ihnen jegliche Bedeutung schlicht und einfach absprechen, wie etwa das folgende von Erich Trunz: »wenn man Jean Pauls Romane liest und die religiösen Stellen daraus zusammenstellt, dann ergibt sich, daß bei ihm die christlichen Elemente ganz gering sind und niemals wesentlich, anders als etwa bei Goethe, wo in ›Faust‹ sowohl der ›Prolog im Himmel‹ als auch die Schlußszene christliche Vorstellungen dem Goethe'schen Denken anverwandelt haben.«⁶⁵ Dieser Bewertung soll widersprochen werden. In Jean Pauls Romanen sind es zum einen biblische Kernthemen, welche auch die Form dieser Romane prägen, wie z. B. das Paradies oder prominent die Heilsgeschichte, zum anderen poetologische Konzepte, die in der Bibelkritik ein Pendant haben. Es darf vermutet werden, dass ›die christlichen Elemente‹ in Jean Pauls Romanen mindestens genauso wesentlich wie bei Goethe sind, wenn gar nicht wesentlicher, denn sie konstituieren – eben als poet(olog)ische Momente – seine Modernität mit. Gerade in Bezug auf die fiktionalen Schriften eröffnen sich also breite Forschungsfelder, die in einer einzigen Arbeit nicht zu bewältigen sind. Die vorliegende Studie stellt nur einen der möglichen Versuche dar, bestimmten Wechselbeziehungen von Bibel und Literatur am Beispiel der Romane *Hesperus* und *Leben Fibels* nachzugehen.

5. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit besteht aus vier Hauptteilen. Im ersten dieser Teile werden das Bibelverständnis der Zeit und wichtige zeitgenössische Diskurse zur Bibel skizziert (Kap. II.1). Dabei wird vor allem solchen Autoren die Aufmerksamkeit zuteil, die im Hinblick auf Jean Paul von Interesse sind. Entweder standen sie mit ihm im Gespräch oder er rezipierte sie in den Exzerpten oder aber es sind aus dem Vergleich der Quellen weitgehende intellektuelle Berührungen festzustellen. Von den mannigfaltigen zeitgenössischen Diskursen um die Bibel wird der Auseinandersetzung um die ›Poesie der Bibel‹

⁶⁵ Trunz 1993, hier 121. Trunz konzentriert sich auf *Hesperus* und *Titan*, berücksichtigt aber auch kleinere Texte wie *Das Kampanertal* und *Dämmerungen für Deutschland*.

und hier wiederum den exegetischen Schriften Johann Gottfried Herders besondere Beachtung geschenkt. Im Kap. II.2 wird in einer chronologisch vorgehenden Lektüre anhand spärlicher, über das ganze Werk verstreuter Aussagen sowie Einträge im Exzerptwerk das prekäre Verhältnis Jean Pauls zum Buch der Bücher und seine Positionierung innerhalb der zeitgenössischen Bibeldiskussion rekonstruiert. Im der Poetologie gewidmeten, umfangreichen Teil III werden zunächst unter Berücksichtigung Jean Pauls eigener Enzyklopädistik die theoretisch-methodischen Richtlinien aufgezeichnet (III.1). Besondere Aufmerksamkeit wird dabei Jean Pauls Kategorie des gelehrten Witzes und seiner Theorie der Metapher sowie dem Dualismus des *Commercium-Problem*s zuteil, das in fast allen christlichen Metaphern der *Vorschule* abgebildet wird. In den nachfolgenden analytischen Kapiteln (III.1–III.8) werden repräsentative poetologische Metaphern aus der *Vorschule der Ästhetik* untersucht und den Verwendungen in anderen Werken gegenübergestellt. Im anschließenden Exkurs wird nach der Rolle des vielschichtigen Spiels mit der Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13) in *Diesjährige Nachlesung an die Dichtinnen* (Jubilare-Vorlesung) für die Interpretation dieses Textes gefragt. Im *Hesperus*-Teil wird die Bedeutung der Lutherbibel für stilistisch-rhythmische, klangliche und metaphorische Besonderheiten der Jean Paul'schen Sprache sowie für längere Handlungszusammenhänge herausgestellt (Kap. IV.1). Anschließend werden zwei als extrem unterschiedlich aufzufassende Postfigurationen biblischer Vorbilder – Emanuel und Kain – in ihrer Problematik und gebrochener Funktionalisierung ins Feld geführt (Kap. IV.2). Im *Leben Fibels*-Teil werden zunächst übersichtsweise explizite Bezugnahmen auf die zeitgenössische Bibelkritik im Gesamtwerk Jean Pauls unter die Lupe genommen (Kap. V.1). Das darauf folgende Kap. V.2 konzentriert sich auf die Vertrackt-Spiele von ›Bibel‹ und ›Fibel‹ auf ganz unterschiedlichen Ebenen des *Fibel*-Romans und auf Bezüge zur kritischen Bibelphilologie (Pentateuchkritik). Im Kap. V.4 wird die Rolle der christlichen Evangelien und der zeitgenössischen Evangelienforschung für die Konstruktion des Romans eruiert. Ein eigenes Kapitel wird der in der Jean Paul-Forschung bislang vernachlässigten Figur des Judas gewidmet, die unerwartete Aufschlüsse über Jean Pauls Umgang mit biblischer Texttradition und generell mit den Apokryphen erlaubt (V.3). Die Studie endet mit einer allgemeinen Schlussbetrachtung zum Buch der Bücher und zu Jean Pauls Modernität.

II. Das Bibelverständnis um 1800 und Jean Pauls (Ab-)Wege zum Buch der Bücher

1. Wichtige zeitgenössische Diskurse zur Bibel

Noch nie ist die Welt mer mit Schriften überschwemmt worden, die Zweifel gegen die Göttlichkeit der Bibel erregen, als in unserm achtzehnten Jahrhundert. Dies ist ein Beweis, nicht daß die ware Religion abnimt – sondern daß Aberglauben und Nachbeterei ihre Herrschaft über die Menschen verlieren – nicht daß man böse denkt, sondern daß man frei denkt. (SW HKA II/1, 157)

So skizziert der junge Johann Paul Friedrich Richter in einem kurzen Fragment aus der Muluszeit *Ist die Bibel von Gott inspiriert?* (1781) die sich wandelnde Betrachtungsweise der Bibel im späten 18. Jahrhundert. Die historisch-kritische Bibelforschung begrüßend, ruft diese Äußerung auch einen breiteren theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext auf: die Spannung zwischen der ›waren Religion‹ einerseits und andererseits dem ›Aberglauben‹ und der ›Nachbeterei‹, mit denen das starre Festhalten an traditionellen Dogmen gemeint ist. Diese Spannung wird der Schriftsteller unter vehementer Ablehnung orthodoxer Erstarrung in seinen Texten immer wieder kritisch ausspielen – sie gehört zu Voraussetzungen seines Werks. Will man nach der Bedeutung der Bibel für Jean Pauls Poesie und Poetologie fragen, so muss zunächst der diskursive Kontext – mindestens ansatzweise – umrissen werden. Wie wurde um 1800 mit dem Buch der Bücher umgegangen? Im Folgenden soll eine grobe Topographie der wichtigsten zeitgenössischen Diskurse zur Bibel und Tendenzen der Bibelexegese aufgezeichnet werden, wobei besonders das Bibelverständnis solcher für Jean Paul wichtigen Autoren wie Johann Georg Hamann und Johann Gottfried Herder anvisiert wird. Da die meisten der hier nur angedeuteten Hintergründe in den analytischen Einzelkapiteln (Teile III bis V) ergänzt und vertieft werden, ist dadurch der Überblickscharakter der vorliegenden Zusammenstellung gerechtfertigt.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts verändern sich das Verständnis und die ›Erscheinungsform‹ der Bibel, die nun in einer doppelten Weise – als ein

religiöses und zugleich als ein weltliches Buch – rezipiert wird.¹ Die philologisch-historische Perspektive auf das Buch der Bücher ermöglicht es, die biblischen Texte aus ihrem historischen Kontext heraus und unter Berücksichtigung ihrer literarischen Form zu erfassen, ohne sie als reine Offenbarung Gottes wörtlich zu nehmen. Beachtung findet die materiell-textuelle Gestalt der Bibel, die unabhängig von der Anerkennung der evident dichterischen Qualität ihrer Teile auch auf Widersprüche, Inkohärenzen und stilistische Schwächen hin geprüft wird. Dennoch wird gegen Ende des 18. Jahrhunderts sowohl im Rahmen der theologischen Bibelauslegung als auch der historisch-kritischen Methode die göttliche Dimension der Bibeltexte weiterhin angesprochen, wie etwa Johann Gottfried Herders Äußerungen zur Bibel an den Tag legen. Angeführt sei hier die vielzitierte Stelle aus *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* (1780/1781), in denen Herder trotz aller Kritik an der dogmatisch-orthodoxen Bibellektüre die Rede vom göttlichen Ursprung der Schrift aufrechterhält. Im Ersten Brief fordert er programmatisch eine menschliche Lektüre des göttlichen Buchs, bringt also die beiden Pole des komplexen Verhältnisses zusammen:

Es bleibt dabei [...] das beste Studium der Gottesgelehrsamkeit ist Studium der Bibel, und das beste Lesen dieses göttlichen Buchs ist *menschlich*. [...] Menschlich muß man die Bibel lesen: denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben: menschlich ist die Sprache, menschlich die äußern Hilfsmittel, mit denen sie geschrieben und aufbehalten ist; menschlich endlich ist ja der Sinn, mit dem sie gefaßt werden kann, jedes Hilfsmittel, das sie erläutert, so wie der ganze Zweck und Nutzen, zu dem sie angewandt werden soll. Sie können also sicher glauben, je humaner [...] Sie das Wort Gottes lesen, desto näher kommen sie dem Zweck seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf, und in allen Werken und Wohltaten, wo er sich uns als Gott zeigt, für uns menschlich handelt.²

Herder versteht die Bibel als ein menschliches Werk, das »durch Menschen« und »für Menschen« geschrieben worden ist, besteht aber gleichzeitig auf ihrem Ausnahmecharakter als »Wort Gottes«. Mehr noch, gerade die menschliche Lektüre der Heiligen Schrift bringe den Menschen dem Zweck

¹ Zu der doppelten – theologischen und ›profanen‹ – Rezeptionsweise der Bibel seit dem 18. Jahrhundert vgl. Bettina Knauer: Einleitung (1997, 7–11).

² Johann Gottfried Herder: *Briefe, das Theologiestudium betreffend*. In: Herder 1985ff, Bd. 9.1, 139–607, hier 145.

ihres göttlichen Urhebers näher. Die ›Vermenschlichung‹ der Schrift steht in keinem Widerspruch zu ihrer Göttlichkeit; es sind zwei Seiten eines Verhältnisses, das sich in Bibeltexten auf mehreren Ebenen niedergeschlagen hat. Die von Herder festgehaltene Durchdringung des Menschlichen und Göttlichen in der Bibel ist für die Umbruchzeit um 1800 paradigmatisch.³ Auch in der eingangs zitierten Mulusrede des jungen Richters wird ein solches ambivalentes Verständnis der Bibel entfaltet. Sie wird hier als ein Buch charakterisiert, »das zwar unter der Aufsicht Gottes geschrieben ist, dessen V[erfasser] aber leicht irren konten.« (SW HKA II/1, 158)⁴ In dieselbe Richtung geht in seinen Überlegungen – unabhängig von Herder und dem jungen Richter – der Mitbegründer der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, Johann Salomo Semler, der in seiner zur gleichen Zeit wie Herders *Briefe* und Richters Fragment erschienenen *Lebensbeschreibung* (2 T., 1781/1782) von göttlichem Inhalt und menschlicher Arbeit spricht, mit der er vornehmlich das Abschreiben und Drucken der Bibel meint. Ist die äußere Gestalt der Bibel ein Menschenwerk, so kann bei ihren Texten eine ähnliche Kritik wie »bei allen alten menschlichen Büchern« zur Anwendung kommen.⁵ Wie diesen Aussagen zu entnehmen ist, wird der göttliche Anteil am Buch der Bücher – verstanden als ›Gottes Aufsicht‹, Gottes Urheberschaft oder göttlicher Inhalt – trotz der rationalistischen Bibelkritik im späten 18. Jahrhundert nicht ganz verabschiedet, sondern in verschiedenen Diskussionszusammenhängen immer wieder herausgestellt. Dabei liegt gerade in der Spannung von Menschlichkeit und Göttlichkeit, und das heißt für die literarische Bibelrezeption auch: im Spiel mit dem ›Mehr‹ der biblischen Texte, die Fruchtbar-

³ Dazu und zu der ›menschlichen‹ Lektüre der Bibel vgl. rezent Weidner (2011a, 13). Dabei muss bemerkt werden, dass die Menschlichkeit der Bibel auch in den vorausgegangenen Jahrhunderten nicht negiert wurde. Dennoch trat sie – so Rudolf Smend – ganz hinter ihre Göttlichkeit zurück. Vgl. Smend 1993, hier 1312.

⁴ Dieser Text des jungen Richter wird im Kap. II.2 noch genauer besprochen.

⁵ »Daß die besondere Übung und Geschicklichkeit, welche man Kritik nennt, durchaus bei der Bibel nicht solle und dürfe angewendet werden, so nützlich sie bei allen alten menschlichen Büchern immer sein möge, habe ich mir durchaus nicht beibringen lassen, in dem ich schon lange die Göttlichkeit und Wichtigkeit der Wahrheiten, ihrem wirksamen, vorteilhaften Inhalte, beilegte, das Abschreiben und Drucken der Bibel für eben dieselbe Arbeit hielte, als wenn Abschreiber und Drucker den Plato oder Horatius in Arbeit nehmen. Eine besondere und außerordentliche Regierung und Aufsicht Gottes bei solcher Arbeit des Abschreibens, zumal des Alten Testaments, kann nur derjenige behaupten, der die wirkliche Welt aus seinem Kopf abhängen läßt.« Johann Salomo Semler, zitiert nach Hans-Joachim Kraus (1982, 107f.).

keit der Schrift für die um 1800 entstehende weltliche Literatur. Das produktive Moment dieser Verschränkung wird in dieser Zeit von ganz unterschiedlichen Autoren – wie Hamann, Goethe oder Jean Paul – literarisch und philosophisch umgesetzt.

Herders These von der ›Vermenschlichung‹ der Bibel, die als Ausdruck einer allgemeinen Denkrichtung um 1800 zu verstehen ist, wäre ohne die aufklärerische Bibelkritik des 18. Jahrhunderts, an die Herder ausdrücklich anknüpft, und ohne die durch sie hervorgerufenen Beunruhigungen nicht vorstellbar. Diese Kritik ist im Rahmen der umfassenden Religionskritik der Aufklärung, insbesondere der allgemeinen Offenbarungskritik und der Kritik an der orthodoxen Dogmatik zu betrachten. Die Kritik an der Religion führt im Laufe des 18. Jahrhunderts zur Entwicklung einer christlichen ›Privatreligion‹, die sich – so Gerhard Sauder – »gegen das orthodoxe Ideal einer Religionseinheit, die alle Staatsbürger einschließen müsse« wendet,⁶ und bewirkt, dass die christliche Lehre immer mehr auf Ethik und Moral reduziert wird.⁷ Als ein Ausdruck dieser Tendenz kann Kants in den 1790er Jahren verfasste Abhandlung *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) angesehen werden, in der die spätaufklärerische These, die Religion führe zur Moral, sogar umgekehrt wird. Kant macht die Moral zum Ausgangspunkt der Religion: »Moral führt also unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert [...]«.⁸ Die ethische Akzentuierung des Christentums und die damit einhergehende Kritik christlicher Dogmen und Bekenntnisse, wie etwa die von Christian Wolff angeleitete Kritik an den in der Bibel beschriebenen Wundern, führen letztendlich dazu, dass gewisse, Anfang des Jahrhunderts noch öffentlich verhandelte Themen, wie z. B. die Existenz des Teufels oder das Problem der Erbsünde am Ende des Jahrhunderts weitgehend erledigt sind, auch wenn sie selbstverständlich nicht verschwinden, wie etwa die Titel der von Richter in den 1770er Jahren exzerpierten Schriften belegen.⁹

⁶ Sauder 2001, 114.

⁷ Ebd., 115.

⁸ Kant 1794, X. Vgl. dazu auch Sauder 2001, 116.

⁹ Sauder vertritt die These, dass es um 1800 infolge der aufklärerischen Bibelkritik zur »Enttheologisierung des Denkens« und »Verdrängung von Religion und Kirche aus dem öffentlichen philosophischen Diskurs« kommt. Vgl. Sauder 2001, 116. Auch wenn diese These eine allgemeine Tendenz erfasst, muss sie in ihrer Radikalität relativiert werden. Be-

Die mit der allgemeinen Religionskritik der Aufklärung verbundene Bibelkritik, die hier besonders interessant ist, bezieht sich in erster Linie auf das sogenannte Inspirationsdogma, das auch von Richter in der eingangs angeführten Schrift aus der Jugendzeit kritisch hinterfragt wird. Die traditionelle Inspirationstheorie besagt in der rigorosen Form der Verbalinspiration, dass auch die äußere Gestalt der Bibel, ihre Sprache und ihr Stil, bis hin zur Interpunktion, ein Werk Gottes und deshalb außerhalb aller Kritik seien.¹⁰ Sie schreibt der Bibel also einen übermenschlichen Charakter zu. Die Inspirationslehre wird im 18. Jahrhundert durch eine Reihe an historisch-kritisch und sprachlich orientierten Untersuchungen relativiert, welche die Bibel in erster Linie als eine historiographische Schrift betrachten.¹¹ Genannt seien hier in chronologischer Reihenfolge solche Marksteine der Forschung, wie die *Einleitung in die Göttlichen Schriften des Neuen Bundes* (1750) des Göttinger Theologen Johann David Michaelis, in der eine empirisch-historische Untersuchung des Neuen Testaments durchgeführt wird, die sprachlich orientierte Auslegung des Neuen Testaments *Institutio Interpretis Novi Testamenti* (1761) des Leipziger Theologen Johann August Ernesti, der die Widersprüche in biblischen Texten auf menschliche Schwächen und die Zerstreuung ihrer Verfasser zurückführt, sowie die grammatisch-historische Bibelforschung, zu deren Vertretern u. a. der Hallenser Theologe Johann Severin Vater mit seiner *Hebräische Sprachlehre* (1797) und im englischen Sprachraum der auch von deutschen Theologen rezipierte Sprachforscher Benjamin Kennicott (*Vetus testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, 1776–1780) gehören. Eigens zu nennen sind die bibelkritischen Studien Gotthold Ephraim Lessings, in denen die Vernunftfeinsichten auf die Texte der Bibel angewendet werden, insbesondere seine umfassende Evangelien-

trachtet man etwa Richters erste Exzerpte aus dem Jahr 1778, die ihm zur Vorbereitung für das Theologiestudium dienlich sein sollten, so dominieren dort Themen wie biblische Wunder oder die Erbsünde-Lehre. Vgl. Fasz. I a, Bd. 1, 1778, Nr. 1ff. Auch gegen Ende des Jahrhunderts sind die traditionellen Themen also keinesfalls ganz abgetan, obgleich sie im interdisziplinären Raum in der Tat immer weniger Platz annehmen. Für Jean Paul als Dichter bleiben diese ›Themen‹ jedoch als Bildspender bis in das Spätwerk hinein ertragreich. Will man die um 1800 häufig gebrauchte Wort-Schalen-Metaphorik aufgreifen, so könnte man sagen: Gespielt wird mit Schalen der Worte, die leer geworden sind.

¹⁰ Vgl. Gutzen 1972, 35.

¹¹ Da auf die historisch-kritische Erforschung der Bibel im Teil V der vorliegenden Arbeit genauer eingegangen wird, werden hier die wichtigsten Mitbegründer der historisch-kritischen Methode nur erwähnt.

kritik und die von ihm herausgegebenen Auszüge aus der *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* von Hermann Samuel Reimarus. Die zwischen 1774 und 1778 in den *Wolfenbütteler Beiträgen* erschienenen Auszüge sind als ein Plädoyer für die radikal rationalistische Bibelkritik anzusehen. Reimarus, der sich für die »natürliche« Religion ausspricht und die Möglichkeit aller übernatürlichen Offenbarung, darunter auch den Offenbarungscharakter der beiden Testamente negiert, konzentriert sich in seiner Kritik hauptsächlich auf die Widersprüchlichkeiten der biblischen Texte, die unmöglichen Wunder und unerfüllten Weissagungen sowie die moralische Unzulänglichkeit des biblischen Personals.¹² Eine vergleichbare Wirkung wie Reimarus' radikale *Apologie* erzielt im Hinblick auf die Bibelkritik die für die Entwicklung der historisch-kritischen Methode bahnbrechende Schrift des bereits erwähnten Hallenser Theologen Johann Salomo Semler *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* (1771–1775), mit der sich Richter Ende der 1770er Jahre eingehend befassen wird (vgl. Kap. II.2). Semler richtet sich explizit gegen das orthodoxe Schriftprinzip (Verbalinspiration) und weist nach, dass biblische Texte, auch die neutestamentlichen Bücher, relativ spät nach den eigentlichen Begebenheiten, über die sie berichten, und durch komplexe historische Bedingungen entstanden sind. Damit erschüttert er das bisherige Kanonverständnis der Bibel. Seine berühmte Kritik des biblischen Kanons wird mit der Hervorhebung des arbiträren Moments und der Rolle der Vereinbarung bei dessen Festlegung eröffnet:

Nach diesen ganz klaren Umständen ist es gewiß, daß die gemeine Vorstellung, von der *steten Einförmigkeit und Gleichheit des Canons*, oder des Verzeichnisses der öffentlichen heiligen Schriften der Christen ohne Grund und *historische* Richtigkeit seye, (wenn sie anders verstanden wird, als daß es eine Verabredung für die *öffentliche* Gesellschaft und *öffentliche* gemeinschaftliche Uebung der Religion gewesen seye, woran einzelne, nachdenkende Christen sich nicht stets gebunden haben...)¹³

Mit den kritischen Diskursen des Aufklärungszeitalters, welche die geglaubte Offenbarung Gottes in der Schrift als zweifelhaft darstellen und sich immer intensiver dem menschlichen Anteil am Prozess der Entstehung und der

¹² Vgl. dazu Boehart 1988. Zur aufklärerischen Bibelkritik besonders bei Reimarus, Wolff, Lessing sowie Spalding. Jerusalem und Semler vgl. auch Sauder 2001, bes. 108–116.

¹³ Semler 1771–1775, Bd. 1, 15. Hervorheb. i. Orig.

Überlieferung der Bibel zuwenden, verbinden sich im ausgehenden 18. Jahrhundert Konzepte und Praktiken der Bibelexegese, in denen die Schrift primär in ihrer Materialität und in ihren rein textuellen Abhängigkeiten wahrgenommen wird. Hierzu gehören der Diskurs der ›Höheren Kritik‹ des Pentateuchs, als dessen bekanntester Vertreter in Deutschland Johann Gottfried Eichhorn mit seinem fünfbandigen Werk *Einleitung in das Alte Testament* (Leipzig 1780–1783) gilt, und die umfangreiche zeitgenössische Evangelienforschung, die sich mit textuellen und historischen Verhältnissen zwischen den einzelnen Evangelienbüchern beschäftigt. Hierzu gehören u. a.: Johann J. Griesbachs Vergleich der Texte der synoptischen Evangelien *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* (1789), Gotthold E. Lessings *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet* (1784) und ihre Erweiterung durch Johann G. Eichhorns *Über die drey ersten Evangelien* (1794), Johann G. Herders Studien *Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien* (1796) und *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannesevangelium* (1797) sowie Friedrich Schleiermachers Exegese des Lukasevangeliums *Über die Schriften des Lukas* (1817).¹⁴ Wie die Exzerpte und das zu Lebzeiten publizierte Werk Jean Pauls belegen, ist der Schriftsteller mit diesen Arbeiten sehr gut vertraut, verhandelt sie allerdings nicht im Rahmen des historisch-kritischen Diskurses (vgl. insb. Kap. II.2 und V.1).

Die genannten Entdeckungen am Textkorpus der Bibel, durch die sie an der ›Oberfläche‹ als ein menschliches Buch erscheint, sind im Zusammenhang mit einer weiteren Auslegungstradition der Heiligen Schrift zu sehen, und zwar mit der Betonung ihres poetischen Charakters. Beide Diskurse bzw. Praktiken der Bibelexegese verlaufen im 18. Jahrhundert parallel und an beiden sind sowohl Johann Gottfried Herder als auch – auf seine prekäre Art und Weise – Jean Paul beteiligt. Die Rede von der ›Poesie der Bibel‹ bzw. der Bibel als Literatur ist erwiesenermaßen keine Entdeckung des 18. Jahrhunderts. Wenn Herder die Heilige Schrift primär als Dichtung bzw. »als Sammlung historisch verwurzelter, in ihrer textuellen Materialität aber genuin poetischer Schriften«¹⁵ ausweist, dann schließt er nicht nur an Robert

¹⁴ Auf diese Diskurse und die einschlägigen Texte wird in den Kapiteln zum *Leben Fibels* im Teil V der vorliegenden Arbeit genauer eingegangen.

¹⁵ Landfester 2005, hier 223.

Lowths lateinische Vorlesungen *De sacra Poesi Hebraeorum* (1753), sondern auch an eine lange exegetische Tradition an, die auf rhetorische Untersuchungen zur Bibel seitens der Kirchenväter (Augustinus, Hieronymus u. a.) zurückblickt. In dieser Tradition wurden insbesondere die Psalmen unabhängig von ihrem theologischen Gehalt als schöne Literatur und Muster bestimmter Dichtungsarten, etwa der Oden, gewertet.¹⁶ In Deutschland des 18. Jahrhunderts wurde die »ästhetisierende« Betrachtung der Psalmen vornehmlich durch Samuel Gotthold Langes deutsche Psalter-Übersetzung verbreitet, die 1746 mit dem vielsagenden Titel *Die Oden Davids oder poetische Übersetzung der Psalmen* in Halle erschien. In der Vorrede zu dieser Übertragung betont der Hallenser Theologe Siegmund Jakob Baumgarten den Nutzen der heiligen Schrift für die Bereiche der Beredsamkeit und Dichtkunst. Die Bibel stellt »höchst nachahmenswürdige Muster«¹⁷, einen »höchst brauchbaren Vorrat von Sachen, Gedancken und Ausdrucken« bereit, die zur »Beförderung und Verbesserung des guten Geschmacks und der Beredsamkeit«¹⁸ sowie zur Formung solcher Fähigkeiten wie Denken und Dichten genutzt werden können.¹⁹ Der Vorbildcharakter der Heiligen Schrift für die weltliche Dichtung betrifft also nicht vordergründig die Vielfalt an Stoffen und Themen, die sich für den schöpferischen Nachvollzug ohnehin anbieten, sondern vor allem die Musterhaftigkeit ihrer Gedanken und Bildlichkeit, die schöpferisch nachgeahmt und in neue Verknüpfungen überführt werden können:

Ausser diesem Hülfsmittel der Erfindung und Samlung nötigen Stofs zu eigenen richtigen und würdigen Gedancken u. Ausdrücken, gewären diese Bücher einen ansehnlichen Vorrat vorgearbeiteter Gedancken, Bilder und Ausdrücke, deren blosser Anblick und lebhaftte Vorstellung nicht nur eine

¹⁶ Zu dieser Tradition vgl. Gutzen 1972, 64ff. Gutzen geht in seiner Rekonstruktion auf die Kirchenväter sowie auf Erasmus, Melanchthon, Luther, J.J. Rousseau und Charles Batteux zurück.

¹⁷ Baumgarten 1746, hier 17 (Mikrofilm). Lohnenswert wäre zu prüfen, ob Jean Paul die Schriften Langens gekannt hat. In den Exzerptheften konnten keine Einträge ausfindig gemacht werden. Zu einem Vergleich reizten aber allein die Titel der Werke Langens, z. B. *Der Comet, mein letztes Gedichte* (1769) oder *Poetische Betrachtung der Siebenworte des sterbenden Erlösers* (1757).

¹⁸ Ebd., 22.

¹⁹ Ebd., 23f. Durch die Bibellektüre kann auch die Kenntnis »des menschlichen Hertzens, der Leidenschaften und Treibfedern, der Krankheiten und bewärtesten Heilungsmittel desselben« befördert und auch für die Dichtung brauchbar gemacht werden. Vgl. ebd., 24.

unzählige Menge neuer und ähnlicher hervorbringt, sondern auch zu nicht geringerer Manchfaltigkeit und Abwechslung neuer Verbindungen und geänderter Zusammensetzung derselben Anlass giebet.²⁰

Baumgartens Betrachtung der Heiligen Schrift als eines Fundus an formalen – sprachlichen und epistemischen – Mustern lässt gewisse Affinitäten zu späteren Formulierungen und poetischen Verfahren Jean Pauls erkennen. Der letzte sieht in der Bibel allerdings nur einen der vielen Wissens- und Formbestände, die der dichterischen Kreativität allesamt uneingeschränkt zur Verfügung stehen.

Ähnlich wie Baumgarten in der Vorrede zu Langes Psalmen-Übertragung beurteilt auch der in Dänemark tätige deutsche Hofprediger Johann Andreas Cramer das schöpferische Potential der biblischen Poesie für die weltliche Literatur. In seinem in Kopenhagen und Leipzig herausgegebenen dreibändigen Werk *Der nordische Aufseher* (1758–1760) stellt er mutige Überlegungen über den ästhetischen Rang der Bibel an, ohne sich von der traditionellen Inspirationstheorie zu lösen. Im 57. Stück des ersten Bandes seiner Schrift findet sich eine Aussage, die mit Jean Pauls frühen Äußerungen zur Bibelsprache weitgehend korrespondiert, auch wenn sie auf einer anderen Diskursebene anzusiedeln ist (vgl. Kap. II.2):

Obleich die göttliche Offenbarung nicht eben dazu veranstaltet worden ist, daß sie durch die Schönheiten des Geistes und der Schreibart, durch Gemälde, Bilder, Gleichnisse, Metaphern, Allegorien und andre Reizungen eines sinnreichen Witzes oder einer glücklichen und reichen Einbildung gefallen, und das Vergnügen eines feinen und geläuterten Geschmacks werden sollte: So ist sie auch von dieser Seite betrachtet, so bewundernswürdig, daß sie mit allen menschlichen Schriften, die doch bloß in der Absicht zu gefallen geschrieben wurden, um den Vorzug streiten kann. Selbst heidnische Kunst-richter haben erkannt, daß man in der Schrift Stellen von einer solchen Hohheit fände, die von keinem Dichter oder Redner übertroffen würden.²¹

²⁰ Ebd., 26. Auch die Spannung zwischen der Göttlichkeit der Schrift und der menschlichen Verfasserschaft ist in dieser Abhandlung durchgängig präsent: »Die heilige Schrift hat zwar so viele andere überwiegende Eigenschaften und Vorzüge aufzuweisen, daß diese Schätzbareit der Schreibart unter die geringsten Bestimmungsgründe ihrer Vorzüglichkeit und des ihr gebührenden Werths gehört: indessen darf sie um deswillen nicht ganz übersehen werden und ungebraucht bleiben.« Ebd., 20.

²¹ Cramer 1760, Bd. I, 758f. (Stück Nr. 57). Bezeichnenderweise fügt Cramer seiner einige Jahre früher veröffentlichten Psalmenübersetzung eine Abhandlung mit dem Titel »Vom

Auffallend an Cramers Auffassung ist zunächst die für die Mitte des 18. Jahrhunderts charakteristische Spannung zwischen dem Glauben an die Autorität der Schrift als göttliche Offenbarung und ihrer literarisch-ästhetischen Wahrnehmung. Gesprochen wird von »Gemälde[n], Bilder[n], Gleichnisse[n], Metaphern, Allegorien und andre[n] Reizungen eines sinnreichen Witzes«, die im Buch der Bücher zu finden sind. Zwar sollten ästhetische Erlebnisse (»das Vergnügen eines feinen und geläuterten Geschmacks«) nicht zum Ziel der Lektüre der Schrift werden, dennoch kann ihr genuin poetischer Gehalt nicht ignoriert werden. Ihre dichterischen Qualitäten werden auch unabhängig vom Glauben und von der Konfessionszugehörigkeit ihrer Leser – selbst durch »heidnische Kunstrichter«²² – als herausragend anerkannt. Während sich Cramer mit dieser Lobpreisung der Poesie der Schrift begnügt und ihre Fruchtbarkeit für den Diskurs der Literatur nicht anspricht, wird der junge Richter einen Schritt weiter gehen und – wenn auch im Modus der Ironie und Satire – von der Brauchbarkeit der biblischen Poesie für die weltliche Poesie sprechen. Wie noch zu zeigen sein wird, wird er selbstverständlich die christlich-theologischen Voraussetzungen seiner Vorgänger (Lange, Cramer) nicht teilen.

Mehr Verbreitung als die Schriften Cramers fanden in Deutschland die Vorlesungen des britischen Bischofs und Professors für Poetik und Rhetorik in Oxford – Robert Lowths: *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academicae* (1753). Sie wurden bereits drei Jahre nach ihrer Erstveröffentlichung von Johann David Michaelis in Göttingen herausgegeben, der den Text mit ausführlichen, teilweise korrigierenden Anmerkungen versah.²³ Dass die *Praelectiones* Herders Überlegungen zur hebräischen Poesie inspiriert haben, offenbart bereits der Titel seines großen exegetischen Werks *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, der sich unmißverständlich auf den lateinischen Titel Lowths bezieht.²⁴ Genauso wie später Herder sieht Lowth im

Wesen der biblischen Poesie« bei. Zur Charakteristik des Werks Cramers vgl. Gutzen 1972, 70–78, zu Cramer allgemein: Siegrist 1982, 549 f.

²² Cramer 1760, 759.

²³ Vgl. Lowth 1769–1770.

²⁴ Dabei distanziert sich Herder gleich zu Beginn seiner Schrift von seinem Vorgänger. Im ersten Satz seines Werks, im »Entwurf des Buchs«, versichert er, dass die von ihm vorgelegte Studie »weder eine Übersetzung noch Nachahmung« der *Praelectiones* sei: »Jedermann ist des Bischofs Lowths schönes und allgepriesenes Buch de sacra poësi Hebraeorum bekannt; man wird aber aus dem nähern Inhalt der obengenannten Schrift sehen, daß dieselbe weder

Alten Testament primär ein poetisches Werk, erkennt allerdings, anders als Herder, auch in dessen äußerer Form den göttlichen Ursprung. Die *Praelectiones* enthalten detaillierte Untersuchungen stilistischer Eigentümlichkeiten der hebräischen Poesie, insbesondere der Bildlichkeit und der drei Arten des Parallelismus, der als das Stilprinzip der poetischen und prophetischen Bücher ausgewiesen wird. Wie stark Lowth von Herder rezipiert wurde, zeigen sowohl Herders Ausführungen zum *parallelismus membrorum* (vgl. Kap. IV.1) als auch manche bei Lowth vorgeprägte Gedanken Herders, wie die Idee von der Poesie als der ursprünglichen Ausdrucksform des Menschengeschlechts, an die auch Johann Georg Hamann zu Beginn seiner *Aesthetica in nuce* einige Jahre später anknüpfen wird.²⁵ Auch das Postulat einer historischen Verstehensweise der hebräischen Dichtung aus der Geschichte und den Umweltbedingungen der Hebräer, das später bei Herder zentral wird, tritt bereits in Lowths Vorlesungen auf.²⁶ Lowth selbst veranschaulicht sein hermeneutisches Postulat nicht nur in den *Praelectiones*, wo er sich auf solche seit langem als poetisch geltenden Bücher des Alten Testaments wie Psalmen oder das Buch Hiob konzentriert. Er setzt es auch in seiner eigenen Übersetzung des Jesaja-Buches (*Jesaias*) um, in dem er dieselben poetischen Prinzipien wie im Psalter nachzuweisen versucht. Zu diesem Zweck setzt er die Bilder des Jesaja zu Beispielen aus der antiken Literatur (Homer, Vergil und Horaz) vergleichend in Beziehung. Der Übersetzung wird ein dreibändiger Kommentar mit sprachlich-stilistischen und geographisch-historischen Erläuterungen zum Jesaja-Buch beigelegt – ein Verfahren, das Herder in seinen großen exegetischen Werken ebenso anwenden

eine Übersetzung noch Nachahmung desselben sei [...]« Herder: *Vom Geist der Ebräischen Poesie*. In: Herder 1985ff., Bd. 5, 661–1308, hier 663.

²⁵ Die vielzitierte Stelle aus Lowths *Praelectiones*, die auch die deutschen Denker inspiriert hat, lautet in der zweiten, von Michaelis herausgegebenen Auflage des Originals folgendermaßen: »ex his omnibus colligere licebit, genus hoc poeticae, cui prorsus concinit quicquid iam restat Hebraici carminis, nec Mosem habuisse auctorem primum, nec proprium fuisse Hebraeae gentis; sed eam, tanquam primitias quasdam humani ingenii [...], ab ipsis mundi primordiis ad se delatam Hebraeos accepisse, et cum caeteris orientis populis communi studio coluisse, custodem memoriae, magistram vitae, testem anteaetorum, futurorum praenuntiam.« Lowth 1769–1770, 81f.

²⁶ Zu Lowths Thesen vgl. Gutzen 1972, 78–86 sowie in der neueren Forschung die Arbeiten von Lutz Danneberg und Bernd Auerochs.

wird.²⁷ Dabei bleibt anzumerken: Auch wenn Herder offensichtlich an Lowths Gedanken anknüpft, äußert er sich in seinen Schriften meist kritisch seinem Vorgänger gegenüber. Die ausführlichste Kritik an Lowths Methode wird in den *Briefen, das Studium der Theologie betreffend* geübt, die zwei Jahre vor der großen Studie *Vom Geist der Ebräischen Poesie* erscheinen. Herder nimmt Anstoß an »allem Flittergolde voll kleiner elektrischer Strahlen«²⁸, der »poetische[n] Luft«, welche Lowths Schrift verbreitet, und spricht im Hinblick auf seine eigenen Zeitgenossen vom »Mißbrauch [...]«, bei dem die nahrhaftesten Dinge zuletzt in süßen Duft verwittern«,²⁹ wobei er Lowth an der letzten Tendenz für schuldfrei hält. Herder zufolge sind die Beschreibungskategorien, die Lowth auf die hebräische Poesie anwendet, dieser Poesie schlechterdings nicht angemessen. Jene lässt sich nämlich weder mit der klassizistischen Gattungspoetik noch mit den Kategorien der zeitgenössischen Literatur wie ein zeitgenössisches Werk erfassen. Das Buch Hiob, das Hohe Lied und die Psalmen gehören, wie dem Zweiten Brief zu entnehmen ist,

unter keine dieser Klassen und Arten: nicht bloß, weil (Regeln nach) keine dieser Klassen und Arten noch erfunden war, sondern weil überhaupt kein biblischer Skribent (im Sinn der Griechen oder Römer, geschweige der Neuern) Dichter sein wollte. Seine Poesie war nicht Kunst, sondern *Natur, Beschaffenheit der Sprache, Notgedrungenheit des Zwecks der Wirkung*. Jedes seines schönsten Stücke ist individuell und verliert bei dieser Klassifikation aus andern Zeiten und Völkern eher, als daß es dadurch gewönne: es wird von seiner lebendigen Gegenwart zu einer Wolke des seinsollenden Geschmacks verdämmert.³⁰

Herders Kritik gipfelt in der – in Bezug auf Lowth allerdings nicht ganz zutreffenden – Beobachtung, dass man über die ästhetische und poetische Dimension biblischer Texte ihren historischen Zusammenhang aus den Augen verliere, der für das Verstehen der heiligen Texte genauso relevant sei wie ihre ästhetische Wahrnehmung: »Man gibt dem Text Ästhetisch und

²⁷ Zu Lowths Übersetzung des Jesaja-Buches vgl. Gutzen 1972, 83–84. Es ist beachtenswert, dass Lowths *Jesaias*-Buch relativ bald ins Deutsche übertragen wurde: Lowth 1779–1781.

²⁸ Herder: *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 2. Brief. In: Herder 1985ff, Bd. 9/1, 152.

²⁹ Ebd., 152.

³⁰ Ebd., 152f.

Poetisch, was man ihm und dem Zusammenhang historisch, natürlich nahm.«³¹ Wie Bernd Auerochs in seinem Aufsatz zu Herders Poesiebegriff bemerkt, sei diese Kritik an Lowths Vorgehensweise – und ich würde hinzufügen: auch an den zeitgenössischen Nachahmern seiner Methode – nicht nur rein literarhistorisch, sondern auch als Kulturkritik zu lesen. Sie wandte sich gegen eine zeitgenössische »Praxis des Lesens und Verstehens von Poesie«, nach der die Dichtung dem »Zeitvertreib« (Herder) und zur »süßen Jugendübung« (Herder) dienen solle.³² Tatsächlich schreibt Herder im 3. Brief seiner *Briefe*: »Poesie, wie sie in der Bibel ist, ist nicht zum Spaß, nicht zur entbehrlichen, müßigen Gemüts ergötzung, noch weniger zu dem schändlichen Schlendrian erfunden, dazu wir sie jetzt zum Teil anwenden«³³. Die in den *Briefen* so überspitzt formulierte kritische Abgrenzung von Lowth erlaubt Herder in erster Linie, seine eigene Position gegenüber der hebräischen Poesie deutlicher herauszustellen. Die Kritik an Lowth wird übrigens auch dann einleuchtend, wenn man Herders Ansichten zur Nutzung der biblischen Poesie im Diskurs der schönen Literatur miteinbezieht. Wie etwa dem Briefwechsel zwischen Herder und Jean Paul zu entnehmen ist, bestärkte Herder den jungen Schriftsteller in dessen Schreibweise gerade im Hinblick auf den Gebrauch biblischer Bildlichkeit und der Vielfalt an Stilregistern.³⁴ Mit anderen Worten, Jean Pauls Rekurse auf die Bibelsprache, vollzogen in poetischer Absicht, riefen bei Herder keine Bestürzung hervor, gelten im Bereich der weltlichen Literatur doch andere Gesetze als in exegetischen Diskursen, die sich mit der Poesie der Bibel befassen.³⁵

Bevor auf Herders große Schriften zum Alten Testament eingegangen wird, muss kurz noch Johann Georg Hamanns Verhältnis zur Bibel rekonstruiert werden. In diesem Denker sieht die Forschung den wichtigsten Lehrer Herders, an den Herder allerdings – genauso wie an Lowth – wider-

³¹ Ebd., 153.

³² Auerochs 2005, hier 99.

³³ Herder 1985ff., Bd. 9/1, 164.

³⁴ Vgl. Herder an Jean Paul am 29.06.1797 (SW HKA IV/2, 345). Ausführlicher zu diesem Brief vgl. Kap. V.4 der vorliegenden Arbeit.

³⁵ An dieser Stelle sei anzumerken, dass auch Jean Paul Lowths Untersuchungen zum Alten Testament kannte. Er zitiert den englischen Forscher über eine Rezension bereits im Jahr 1778 in einem der ersten Exzerpte, wenn er eine Diskussion darüber rezipiert, ob das Buch Hiob »ein dramatisches Stück sei«. Der Auszug trägt den Titel: »Etliche Fragen, die beim Buche Hiob zu untersuchen sind«. Vgl. Fasz. I a, 02, 1778, Nr. 239. Der Name Lowth kehrt in den Exzerpten nach 1800 noch einmal zurück. Vgl. Fasz. II c, Bd. 38, 1805–1806, Nr. 637.

spruchsvoll anknüpft.³⁶ Wie erwiesen ist, inspirierten Hamanns Überlegungen zum Ursprung der Sprache, die er in seiner *Aesthetica in nuce* (1762) formuliert hatte, Herders Beschäftigung mit Sprache und Poesie der Hebräer, in der er die früheste Sprachstufe der Menschheit erkannte. Wie der berühmte Anfangssatz der Hamannschen *Aesthetica* besagt, war die erste menschliche Sprache ihrem Wesen nach poetisch: »Poesie ist Muttersprache des menschlichen Geschlechts.«³⁷ Sie war aber auch, wie es weiter heißt, göttlichen Ursprungs und als eine bildhafte Nachahmung der göttlichen Schöpfung in der Natur zu verstehen. Hamann zufolge entstand die erste menschliche Sprache im Laufe eines komplexen Prozesses. Zunächst schuf Gott, der als der erste Dichter bzw. als der »Poet am Anfang der Tage«³⁸ bezeichnet wird, kraft seiner Worte die Welt der Dinge: »Der erste Ausbruch der Schöpfung, und der erste Eindruck ihres Geschichtschreibers; – – die erste Erscheinung und der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an.«³⁹ Nach der Erschaffung der Welt durch die Sprache verlieh er auch dem Menschen eine Sprachfähigkeit, mit der dieser die göttliche Schöpfung in der Natur nachahmen konnte. Mit dieser Befähigung wurde er in eine Analogie zum göttlichen Schöpfer gesetzt. Da die ersten Menschen weniger vernunftgeleitet als sinnlich und leidenschaftlich waren, bestand ihre Sprache nicht aus Begriffen, sondern aus Bildern und Gleichnissen, mit denen sie vor allem ihre Gefühle zum Ausdruck bringen konnten: »Sinne und Leidenschaften verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseligkeit.«⁴⁰ Die erste bildhafte menschliche Sprache stellte also eine Nachahmung beziehungsweise eine Übersetzung der Schöpfung Gottes in der Natur in Bilder und Gleichnisse der menschlichen Sprache dar.⁴¹

³⁶ Vgl. Smend 1993, hier 1314.

³⁷ Johann Georg Hamann: *Aesthetica in nuce*. In: Hamann 1949ff., Bd. 2, 197.

³⁸ Ebd., 206.

³⁹ Ebd., 197. Der Text der *Aesthetica* recurriert durchgehend auf die Schriften der Bibel – sei es zitierend, sei es nur verweisend. Die Bibel wird auch teilweise stilistisch nachempfunden.

⁴⁰ Ebd., 197.

⁴¹ »Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologisch [...], historisch, oder symbolisch oder hieroglyphisch – – und philosophisch oder charakteristisch [...] seyn können.« Ebd., 199.