Almog · Sauter · Weidner (Hg.)
Kommentar und Säkularisierung in der Moderne
Vom Umgang mit heiligen und kanonischen Texten

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben vom

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Yael Almog · Caroline Sauter · Daniel Weidner (Hg.)

Kommentar und Säkularisierung in der Moderne

Vom Umgang mit heiligen und kanonischen Texten

Wilhelm Fink

Die Drucklegung des Bandes wurde gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) unter dem Förderkennzeichen 01UG1412.

Umschlagabbildung:
Historischer Bibliothekssaal
der Oberlausitzischen Bibliothek der Wissenschaften. Foto: OLB

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6140-7

Daniel Weidner

Rationalisierung, Historisierung, Poetisierung
Zu Kommentierungsverfahren in Bibelübersetzungen der Aufklärung

In der Fachgeschichte der biblischen Exegese spielt die Aufklärung eine wichtige Rolle, die oft die Schwelle von vorkritischer zu kritischer Exegese markiert. Am Anfang der Aufklärung, bei Autoren wie Spinoza oder Hobbes, beginne sich die Beschäftigung mit der Bibel aus der kirchlichen Autorität zu lösen, an ihrem Ende im ausgehenden 18. Jahrhundert finde die historisch-kritische Exegese einen Platz an der Universität und etabliere sich als Disziplin. In dieser Selbsterzählung mischen sich Elemente einer für Fachgeschichten typischen ‚textbook-history' von aufeinanderfolgenden Entdeckungen (Spinoza ‚entdeckt' Esra als Autor des Pentateuch, Astruc ‚entdeckt' die Quellen von Genesis etc.) mit der heroischen Emanzipationsgeschichte einer Aufklärung, die den Text von den Vorurteilen der ‚vorkritischen' Exegese befreit. Bis heute ist diese Geschichte nicht nur für das Selbstverständnis des Faches, sondern auch für das Selbstbewusstsein des aufgeklärten Westens wichtig, wenn anderen religiösen Traditionen wie dem Islam vorgeworfen wird, sie hätten eben keine so ‚kritische' Haltung zu den Texten ausgebildet.

Aber was kann diese ‚Befreiung' und jene ‚Entdeckung' im Fall der biblischen Texte konkret heißen? Denn wenn man diese von den ‚Vorurteilen' befreit, mit denen die traditionelle Exegese sie überformt hatte, scheinen ja zunächst nur bloße Texte in ihrer Materialität und kulturellen Fremdheit zurückzubleiben, mit denen das aufgeklärte Bewusstsein kaum etwas anfangen kann. So wird etwa das Alte Testament, wenn es nicht mehr traditionell als Präfiguration Christi gelesen wird, zunächst weniger ‚befreit' oder ‚als es selbst entdeckt', sondern schlicht unlesbar: ein fremder, widersprüchlicher, rätselhafter Text.[1] Um ihn überhaupt lesbar zu halten, muss er in andere Kontexte gestellt werden: Man kann ihn etwa als moralisches Beispiel lesen, aus seiner Zeit heraus verstehen oder als poetisch gelungenen Text beschreiben und lesbar machen. Entdeckt wird also weniger der Text selbst als eine Lektüre, die freilich behaupten wird, sie sei dem Text ‚näher' und werde ihm ‚gerechter' als die anderen – traditionellen wie kritischen – Lektüren, die mit ihr konkurrieren. Aber diese Behauptung ist eben immer nur Teil einer komplexen Arbeit, die sich weniger in der Metaphorik der Enthüllung als in jener von Defiguration

1 Zur Krise der typologischen Exegese vgl. Hans W. Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics,* New Haven/London 1974. Der vorliegende Text ist eine gekürzte und überarbeitete Fassung des Kapitels über „Doppelte Übersetzung" aus meiner Habilitation *Bibel und Literatur um 1800*, Paderborn (Fink) 2011.

und Refiguration beschreiben lässt: Die kritische Lektüre löst den Text aus dem alten Kontext, nur um ihn sogleich wieder in einen neuen zu stellen.[2]

Dieses komplexe Zusammenspiel von Kritik anderer Lektüren, Entwicklung neuer Alternativen und Plausibilisierung dieser Alternativen findet oft im Modus des Kommentars statt. Denn Kommentieren ist nicht nur ein typisches Verfahren, das sowohl von der vorkritischen wie der kritischen Exegese verwendet wird, der mit ihm verbundene permanente Rekurs auf den Text scheint auch besonders geeignet, um die eigene Lektüre ‚am Text' zu entwickeln und zugleich zu legitimieren. Ganz besonders deutlich wird das im Phänomen der kommentierten Übersetzung, die als typisch für das 18. Jahrhundert gelten kann. Denn die Durchführung und Durchsetzung einer neuen Lektüre der Bibel schien am naheliegendsten als neue Übersetzung der biblischen Texte zu leisten, deren Angemessenheit nicht nur für ein Fachpublikum, sondern auch für die gesamte Öffentlichkeit nachvollziehbar wäre. Wie eine solche Übersetzung orientiert sein solle, welchen Prinzipien sie folgen solle, wie sie konkret ihr Publikum adressieren soll, wie sehr sie sich legitimiert und ausweist, war freilich alles andere als ausgemacht, zumal sich nicht nur die Exegese, sondern auch die Anforderungen an die Übersetzung im 18. Jahrhundert in rapidem Umbruch befanden. Die Übersetzungen fordern deshalb einen Kommentar, der sie erläutert, begleitet und begründet, an dem aber auch die für sie jeweils spezifischen Paradoxien besonders deutlich werden.

Die Komplexität der aufklärerischen Kommentare wird dabei alleine schon in der Tatsache manifest, dass die Kommentare durchaus verschiedene Formen, Absichten und Funktionen haben können. Keinesfalls sind sie per se kritisch, und wenn ja, kann auch das ‚Kritische' jeweils Verschiedenes bedeuten: Es kann gegen die Intention oder den Status des Textes gerichtet sein, es kann aber auch – und tut es wohl faktisch häufiger – dazu beitragen, diesen als bedroht oder infrage gestellt wahrgenommenen Status zu restituieren. Dazu stehen den Autoren verschiedene Verfahren zur Verfügung, die im Folgenden exemplarisch an den drei Modi der Rationalisierung, der Historisierung und der Poetisierung beschrieben werden, die jeweils auch verschiedenen Formen des Kommentars zugeordnet werden: dem laufenden Kommentar der *Wertheimer Bibel*, dem paratextuellen, selbständig veröffentlichten Kommentar bei Johann David Michaelis und dem paraphrasierenden Kommentar bei Johann Gottfried Herder. Dabei ist freilich diese Zuordnung und auch die Unterscheidung der Modi im Einzelfall fließend, wichtig ist zunächst nur, dass es sich hier um verschiedene Möglichkeiten handelt, die jeweils einer eigenen Logik folgen, sich im Konkreten aber mischen können, jedenfalls solange noch keine festen disziplinären Standards etabliert sind.

2 Vgl. auch Jonathan Sheehans Kritik einer Säkularisierung als Enthüllung: „In this vision, religion plays the role of the hapless onion, whose layers are constantly peeled away to make a secular soup. But what this book has shown, I believe, is not a stripping process, but a process of reconstruction, of productive transformation." (Jonathan Sheehan: *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture,* Princeton u.a. 2005, S. 260)

1. Rationalisierung der Schrift: Johann Lorenz Schmidts *Wertheimer Bibel*

1735 erschien in Wertheim eine Übersetzung der fünf Bücher Moses mit reichen Anmerkungen. Das als ‚Wertheimer Bibel' bekannte Werk von Johann Lorenz Schmidt (1702–1749) löste einen der größten theologischen Skandale der deutschen Aufklärung aus: Eine Flut von Schriften und Gegenschriften wurden ausgetauscht, bis 1737 ein Edikt des deutschen Kaisers den Streit beendete: Das Buch wurde verboten, der Verfasser verhaftet. Allerdings konnte Schmidt mit Unterstützung seines Landesfürsten entkommen und lebte in Hamburg, später in Wolfenbüttel von der Übersetzung deistischer Schriften. Die Übersetzung, deren Preis nach dem Verbot bis auf das Dreißigfache stieg, behielt einen klandestinen Nimbus und findet sich etwa in den Bibliotheken von Mendelssohn, Hamann und Herder.[3]

Schmidt hatte sich dabei keineswegs als Religionskritiker verstanden: Dem Pietismus Hallischer Prägung entstammend, wollte er zunächst Missionar werden und beschloss erst dann, Gott durch eine neue Übersetzung der Bibel zu dienen, die diese vor dem Spott der Gebildeten bewahren sollte, indem sie die Übereinstimmung der Schrift mit der vernünftigen Philosophie zeige.

Schmidt geht dabei radikal vor: Die ersten drei Verse der Schöpfungsgeschichte, bei Luther:

> Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.
> Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.
> Und Gott sprach: Es werde Licht! und es ward Licht.

gibt Schmidt folgendermaßen wieder:

> Alle Weltkörper, und unsere Erde selbst, sind anfangs von Gott erschaffen worden. Was insonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde: sie war mit einem finsteren Nebel umgeben, und rings herum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfingen.

3 Vgl. zu Schmidt die immer noch klassische Darstellung von Emanuel Hirsch: *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bde., Gütersloh 1949–1952., Bd. II, S. 417ff.; Hirsch betont Schmidts apologetische Intentionen ebenso wie dessen ungeschichtliches Denken. Zu Schmidts Biographie und der Zensurfrage vgl. Paul S. Spalding: *Seize the Book, Jail the Author: Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-Century Germany*, West Lafayette (Purdue Univ. Press) 1998, zur Wirkung des Buches auf die Hermeneutik vgl. Peter Stemmer: *Weissagung und Kritik; Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1983. Zur Kontroverse und deren Funktion für die Herausbildung der aufklärerischen Öffentlichkeit vgl. jetzt Ursula Goldenbaum, die das hohe taktische Geschick von Schmidt in der Kontroverse betont, aber die Übersetzung selbst nicht untersucht: „Der Skandal der Wertheimer-Bibel", in: dies. (Hg.): *Appell an das Publikum: Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1678–1796*, Berlin (Akademie-Verlag), S. 175–508.

> Es wurde aber bald auf derselben etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte.[4]

Das ist stilistisch weniger eindrucksvoll, stellt aber eine konsequente Interpretation des Schöpfungsbeginns im Lichte der zeitgenössischen Kosmologie dar: Kopernikanisch bezieht Schmidt auch die unendlichen Weiten des Universums mit ein. Aus dem ‚Geist Gottes' (*ruach elohim*) – in der christlichen Tradition immerhin die erste Erwähnung der dritten Person der Trinität – wird (grammatisch möglich) ein ‚heftiger Wind', im dritten Vers wird aus dem anthropomorphen sprechenden Gott ein lediglich planender.

Schmidts Übersetzung ist offensichtlich wenig ‚treu' auf der wörtlichen Ebene: Sie folgt nicht Wort für Wort dem hebräischen Text, sondern reformuliert dessen ‚Inhalt' in der Sprache der philosophischen Theologie und Kosmologie des 18. Jahrhunderts, wie Schmidt auch in seiner Vorrede programmatisch begründet:

> Jedermann weiß, daß man bey einer Uebersetzung die Absicht hat, die Begriffe einer Schrift in einer andern Sprache auszudrücken. Der Ausdruck der Begriffe sowol, als die Verknüpfung derselben, ist bey so vielen Nationen, in welche sich die Menschen zertheilen, zu allen Zeiten gar sehr unterschieden gewesen. Die Ursache ist, weil ein Begriff theils für sich selbst, theils in seiner Verknüpfung mit anderen ungemein vieles in sich fasset, wovon eine jede Nation bald dieses bald jenes ergriffen hat, um solchen durch Worte vorzustellen.[5]

Die verschiedenen Sprachen haben also verschiedene ‚Ausdrücke' oder ‚Worte' für dieselben ‚Begriffe', weil sie jeweils verschiedene Ansichten des einen Denkens sind. Schmidt folgt hier der ganz von dem Konzept der Repräsentation dominierten Sprachtheorie, wie sie etwa Christian Wolff entwickelt hat.[6] Unter der Voraussetzung, „daß die Worte keinen andern Nutzen haben, als Begriffe zu erwecken und vorzustellen",[7] muss man eben frei übersetzen: „Da man bey einer freyen Übersetzung nichts, als den Ausdruck der Begriffe, zur Absicht hat: so ist dieses die vollkommenste Übersetzung, welche möglich ist. Eine andere kann diese Vollkommenheit nicht erreichen: weil die Nebenabsicht, die Worte zu behalten, so oft davon abführet, als beyde wider einander laufen."[8] Übersetzung wird damit *Entrhetorisierung* und *Rationalisierung*: die übersetzten Texte verlieren ihre besondere sprachliche Form und nähern sich der begrifflichen Ausdrucksweise an. Schmidt

4 Johann Lorenz Schmidt: *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus*, Wertheim (Nehr) 1735. Es muß betont werden, dass es sich bei der Schöpfungsgeschichte um ein extremes Beispiel handelt, an anderen Stellen ist die Übersetzung geläufiger.

5 Ebd., „Vorrede", S. 23f.

6 Über die Nähe Schmidts zur Wolff'schen Philosophie vgl. bes. Stemmer: *Weissagung und Kritik* (Anm. 3)*;* zu Wolffs Sprachtheorie vgl. bes. Ulrich Ricken: *Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution*, Berlin (Akad.-Verlag) 1990, Kap. 1.

7 Schmidt: *Die göttlichen Schriften* (Anm. 5), S. 26.

8 Johann Lorenz Schmidt: *Sammlung derjenigen Schriften welche bei Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks für und gegen dasselbe zum vorschein gekommen sind,* Frankfurt/Leipzig (Verlag unbek.) 1738, S. 444–462, hier: S. 92.

übersetzt damit nicht einfach den Bibeltext ins Deutsche, sondern in die Sprache der Vernunft.

Allerdings ist diese Radikalität nicht rein. Denn die Differenz zwischen Original und Übersetzung, die durch die Programmatik radikal vertilgt zu werden scheint, taucht wieder auf – nämlich im Kommentar, der Schmidts Text begleitet. Anders als etwa die Luther'sche Übersetzung, die nur den biblischen Text präsentiert, wird dieser bei Schmidt von einer Reihe fortlaufender Anmerkungen in kleinerer Schrift begleitet, die in der Regel ein Drittel bis die Hälfte des Seitenspiegels füllen. Typisch für den Aufbau dieser Anmerkungen ist die erste Anmerkung zu Genesis 1,1:

> *Alle Weltkörper* / Ebräisch: der Himmel. Dieses Wort bedeutet alle Erscheinungen, welche außerhalb unserer Erde gesehen werden. Sie müssen nehmlich so hoch stehen, daß wir mit ihnen keinen irdischen Körper, i.e. Berg Thurm und dergleichen, zugleich zu sehen bekommen. Hier, da Himmel und Erde beisammen stehen, werden durch den Himmel die Sterne oder Weltkörper außerhalb unserer Erde verstanden.[9]

Alle Anmerkungen beginnen wie diese mit einem Lemma, das die eigene Übersetzung wiederholt, in aller Regel gefolgt von einer wörtlichen Übersetzung, von der aus Schmidt sich argumentierend zu seiner eigenen Übersetzung zurückbewegt, um so die Übereinstimmung der Übersetzung mit dem hebräischen Text zu beweisen. Das hat argumentativ eine wichtige Funktion: Eine ‚freie' Übersetzung rechtfertigt sich nicht durch die Äquivalenz der Ziel- und der Übersetzungssprache, sondern durch einen Umweg über die Begriffe. Bei Schmidt führt dieser Umweg ‚unter' den übersetzten Text: zu den Anmerkungen, welche die Unterscheidung von wörtlicher und freier Übersetzung vorführen, auf der Schmidts ganzes Unternehmen beruht: „Allein, man muß schon gewohnet seyn, Worte und Sachen von einander zu unterscheiden, wenn man diese Arbeit verrichten will".[10] Damit wird gerade im Kommentar auch die Arbeit der Übersetzung selbst sichtbar.

Formal stellen die Anmerkungen durch Position, Gestalt und Gehalt die typische Form der Glossen oder auch des laufenden Kommentars dar: Es sind einzelne Kommentare, die dem Text folgen und diesen relativ gleichmäßig erklären. Sie bilden dabei verschiedene Typen: Ihr größter Teil betrifft die Sprache der Übersetzung wie die oben zitierte über die ‚Weltkörper' und besteht aus einer begriffsanalytischen Rechtfertigung der eignen Übersetzung. Charakteristischerweise kommentiert Schmidt dabei nicht die erzählten Ereignisse, sondern die Worte der Erzählung: beim Untergang Sodoms etwa erörtert er nicht, was ein Flammenregen (gewesen) sei, sondern dass ‚Flammenregen' ‚Gewitter' *bezeichne*. Paradoxerweise weisen also die Anmerkungen, welche die Korrektheit der Übersetzung ‚beweisen' sollen, gerade auf deren Differenz zum Original hin. Ihre eigentümliche Form führt dazu, dass der zu übersetzende Text nicht einfach durch die Sprache der Vernunft ersetzt wird, sondern in den Anmerkungen wieder auftaucht.

---

9 Schmidt: *Die göttlichen Schriften* (Anm. 4), S. 51. Die Übersetzung Schmidts wird im Folgenden mit Hinweis auf den entsprechenden Vers zitiert.

10 Ebd., S. 41. Vgl. auch ebd. S. 32ff. über Absicht und Form der Anmerkungen.

Genesis 1,1 hat auch noch eine zweite Anmerkung anderen Typus: „Ebr:. *die Götter hat erschaffen*. Alle Nationen verehrten in Moses Zeiten mehr als einen Gott. Mosche will durch diese Art zu reden zu erkennen geben, daß die Eigenschaften, welche man ins gemein vielen zuschriebe, nur einem zukommen". Diese Anmerkung rechtfertigt nicht eine befremdliche Übersetzung, sondern macht eine geläufige problematisch. Auch erklärt sie nicht aus dem begrifflichen Zusammenhang (‚Götter' bezeichnet ‚Gott'), sondern durch einen historischen Kontext: durch den Aberglauben der Zeitgenossen und die Absicht des Autors. Allerdings sind diese Anmerkungen verhältnismäßig selten. Ein dritter, ebenfalls eher seltener Typ von Anmerkungen fügt Realienwissen hinzu, um die eigene Übersetzungsentscheidung zu rechtfertigen, teilweise aber auch, um die biblische Geschichte selbst verständlich zu machen. Von dieser Art ist etwa ein klimatologischer Hinweis, warum auf dem Urozean die „heftigen Winde" von Genesis 1,2 wehen mussten. Viertens schließlich wird die Übersetzung gelegentlich durch den Zusammenhang der Handlung gerechtfertigt: Wenig verwunderlich, dass Schmidt den Anthropomorphismus von Genesis 3,8 – bei Luther: „Und sie hörten die Stimme Gottes des Herrn, der im Garten ging, da der Tag kühl geworden war" – vermeidet; er übersetzt: „Hierauf kam mit dem Winde ein Geräusche, als das Zeichen der Ankunft Gottes, welches immer stärcker wurde". Die sprachlich durchaus mögliche Übersetzung von *kol* durch ‚Geräusch' wird dabei durch einen Rekurs auf die Geschichte, die hier erzählt wird, möglich: „Diese Worte [‚als Zeichen der Ankunft Gottes'] werden zur Ergänzung des Verstandes hinzu gesetzt, weil man siehet, daß die Leute dieses Geräusche als das Zeichen der Ankunft Gottes angenommen haben". Hier wird die Stimme auf ihre Anzeigefunktion reduziert: als bloßes Zeichen, das dann auch einen anderen Signifikanten haben kann. Gemäß der repräsentationalistischen Sprachtheorie kann das Sprechen durch seinen Inhalt oder seine Funktion ersetzt werden.

Tatsächlich ist der Ausfall des göttlichen Sprechens eine der auffälligsten Abweichungen in Schmidts Übersetzung der Schöpfungsgeschichte. Wie schon zitiert, übersetzt Schmidt Genesis 1,3 – bei Luther: „Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht" – mit: „Es wurde bald auf derselben etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte." Die Anmerkung macht das Prinzip dieser und ähnlicher Übersetzungen deutlich: „Ebr. Gott sagte, es sollte helle werden. Sagen, daß etwas geschehen soll, heisset so viel, als machen, daß unsere Absicht zur Wirklichkeit gelange."[11] Entsprechend übersetzt Schmidt keines der folgenden Schöpfungsworte – teilweise lässt er sie aus (Vs. 9, 20, 22), teilweise umschreibt er sie: es „sollte sich nach göttlicher Absicht" (Vs. 6), „Gott hatte beschlossen" (Vs. 11, 26), „Gott

11 Vgl. den späteren Kommentar: „Es ist gewiß, daß Gott damals keine Rede gehalten hat: und also wird das Sagen hier nicht im eigentlichen, sondern in einem verblümten Verstande gebrauchet. Wir müssen dahero den allgemeinen Begriff suchen, welcher in dem Sagen enthalten und so beschaffen seyn muß, wie er Gott in dem gegenwärtigen Fall zukommen kann" (Schmidt: *Sammlung derjenigen Schriften* (Anm. 8), S. 407). Dieser gesuchte Begriff ist nicht das ‚Sagen', sondern das ‚Tun'; der Sprecher „besitzet also eine Kraft, welche dieser Wirkung gleich ist: und seine Worte sind blos ein Zeichen, daß sie von ihm herrühre" (ebd.).

wollte“ (Vs. 14), „es sollten“ (Vs. 24). Auch das göttliche Benennen der Schöpfungswerke bleibt unübersetzt, seine lapidare Übersetzung „dieses ist der Ursprung von Tag und Nacht“ (Gen 1,5) kommentiert Schmidt: „Ebr. Gott gab dieser Abwechslung von Licht und Finsternis die Namen Tag und Nacht. Er machte nehmlich die Dinge, welchen man nachgehend diese Namen beylegte.“ Wenn die Worte keine wesentlichen Namen, sondern nur willkürliche Zeichen für die Begriffe sind, kann es keine göttlichen Namen geben. Damit verändert sich aber auch der Status des Textes, der ja im gesamten biblischen Korpus bestimmt ist durch das Wechselspiel von göttlicher und menschlicher Rede bzw. durch den Parallelismus von göttlichen Geboten oder Ankündigungen und deren (oft verzögerter, durchkreuzter) Verwirklichung. Diese grundlegende figurale Struktur, die auch den Wechsel von Gotteswort und Erzählerrede in der Schöpfungsgeschichte bestimmt – am markantesten in Gen 1,3: „Und Gott sprach: es werde Licht! Und es ward Licht.“ – wird von Schmidt aufgelöst. Wenn Gott nicht mehr spricht, wird die Schöpfungsgeschichte zu einem undramatischen Bericht über ein Ereignis, das selbst keinen sprachlichen Charakter mehr hat – zu einem Text der Repräsentation, ohne Tiefe, rational beherrschbar.

Auch diese Beherrschung findet im Kommentar statt, ja erst der Kommentar macht aus der bloßen Reihung von Aussagen wieder einen neuen Text. Denn nicht nur kann durch das rationale System der Begriffe jeder Aussage des Textes potentiell ein Platz in der Architektonik der Vernunft zugewiesen werden, wie die Beweisgänge der Anmerkungen immer wieder deutlich machen. Entscheidend für die Kohärenz der Übersetzung sind auch die zahlreichen Querverweise, durch die – in typisch Wolffianischer Manier – die Anmerkungen miteinander verbunden sind und die aus den einzelnen Glossen erst einen Kommentar machen. So verweist Schmidt etwa immer wieder und oft in mehreren Schritten auf die von ihm zu Gen 1,14 angemerkte Definition des Zeichens – „ein Ding, aus welchem man wahrnimmt, daß etwas da gewesen, da sey oder noch kommen werde“ – verweist: In den Anmerkungen zum Wind im Garten Eden (Gen 3,8), zum Kainsmal (Genesis 4,15), zum Bundeszeichen (Gen 12), zu den Erinnerungsritualen (etwa Ex 13,9 und 16) und zu den Theophanien (etwa Ex 34,10; Ex 33,14) wird stets auf jene erste Definition zurückverwiesen, so dass der Leser immer wieder in den Anmerkungen blättern muss. Der Kommentar stellt damit die Kohärenz des Textes, die er in der Übersetzung aufgelöst hatte, auf einer anderen Ebene wieder her, indem er eine zweite Ebene von begrifflichen Äquivalenzen aufstellt und durch Querverweise markiert.

2. Doppelte Historisierung: Johann David Michaelis

Zwischen 1769 und 1783 erscheint in dreizehn Bänden Johann David Michaelis’ *Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen für Ungelehrte,* eine Übersetzung des Neuen Testaments in vier Bänden folgt von 1790 bis 1792. Beide verkörpern den neuen Typ des ‚Bibelwerks‘, in dem der Kommentar von vornherein eine entscheidende Rolle spielt und das sich nicht mehr als Versuch eines ein-

zelnen Gelehrten versteht, sondern als Summe einer ganzen Disziplin. Denn jeder Band enthält nicht nur eine neue Übersetzung, sondern durchlaufende Anmerkungen, die mindestens ebenso umfangreich wie der biblische Text sind und eine ganze Fülle historischer und philologischer Gelehrsamkeit enthalten, etwa aus Reiseberichten, aber auch aus der Völker- und Klimakunde sowie der Sprachwissenschaft. Der Übersetzer und Kommentator Michaelis ist auch keine isolierte und verfolgte Gestalt, sondern Professor für Orientalische Philologie in Göttingen, der neben der Übersetzung eine Fülle von anderen Schriften zur biblischen Exegese verfasst hat – Einleitungen ins Alte und Neue Testament, ein *Mosaisches Recht,* diverse Grammatiken sowie eine eigene Zeitschrift, die *Orientalische und Exegetische Bibliothek* –, deren Resultate in der Übersetzung popularisiert werden. Dabei geht es nicht mehr darum, den biblischen Text ganz unmittelbar in eine Sprache der Begriffe zu übertragen, versucht wird eher, ihn verständlicher zu machen und in das breite empirische Wissen der Gegenwart einzubetten.

Michaelis betont, dass seine Übersetzung zunächst keinen dogmatischen Zweck habe und den Text verständlich präsentieren wolle, ohne „den Hebräischen Schriftsteller, sonderlich den Dichtern, ihr eigenthümliches zu nehmen, und sie so neumodig zu machen, daß die Bibel ein vollkommenes deutsches Original werde".[12] Er habe sich daher entschlossen, „eine gewiße Mittelstraße zwischen allzu buchstäblicher Treue, und all zu viel zum Umschreiben verleitender Sorgfalt für Fluß und Deutlichkeit der deutschen Übersetzung" einzuschlagen.[13] Im Resultat neigt Michaelis dazu, die Härten zu mildern, die er in der Luther'schen Übersetzung störend findet, verdeutlichende Füllworte hinzuzufügen und überhaupt die Kürze des Ausgangstextes wortreicher wiederzugeben, etwa wird aus Luthers „Feste" zwischen den Wassern Vs. 6 ein „Fußboden". Dieser Stil ist dann auch in der Rezeption viel gescholten worden, der Michaelis schnell als Typus des ästhetisch unbegabten Philologen erschien.

Auch hier wird die eigentliche Arbeit erst in den Anmerkungen sichtbar, die dem Laien ein angemessenes Bild der Schrift ermöglichen sollen: „Sie sind einzig und allein für Ungelehrte geschrieben, denen in deiner bloßen Übersetzung manches dunkel seyn möchte."[14] Bei Michaelis stehen sie nicht unterhalb des Textes, sondern als Anhang zum jeweiligen biblischen Buch, und obwohl es sich auch hier überwiegend um Stellenkommentare handelt, wünscht Michaelis, dass man zuerst das biblische Buch und dann die Anmerkungen lesen solle. Teilweise erklären sie die Übersetzung durch philologische oder textkritische Hinweise, teilweise enthalten sie Informationen aus Völkerkunde, Philologie, politischer Ökonomie und ähnlichen Wissensgebieten, die hier sehr viel umfangreicher als bei Schmidt und, gelinde gesagt, oft einigermaßen weitschweifig sind.

12 Ebd.
13 Ebd.
14 Johann David Michaelis: *Deutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte*, 13 Bde., o. Ort 1769–1785., Bd. I, „Vorrede", unpag.

Die Funktionsweise dieser Anmerkungen wird etwa im Umgang mit dem Anthropomorphismus des sprechenden Gottes deutlich. Genesis 1,3 übersetzt Michaelis mit Luther: „und Gott sprach, *es werde Licht!* und es ward Licht", und kommentiert knapp: „d.i. Gott befahl, und seinem Befehl gehorchte so gleich die Natur, und brachte Licht hervor". Auch Vs. 4. übersetzt er: „und Gott sah das Licht, daß es gut war. Er bestimmete darauf dem Lichte und der Finsterniß ihre Grenzen". Hier weicht er allerdings in der zweiten Vershälfte von Luther ab, weil, so die Anmerkung, Licht und Finsternis wesensverschieden seien und daher nicht erst von Gott ‚unterschieden' werden müssten. Schließlich übersetzt Michaelis zwar Vs. 5 mit Luther „Er nannte das Licht Tag, und die Finsterniß Nacht", aber sein Kommentar distanziert sich radikal:

> Man wird sich hoffentlich nicht vorstellen, daß Gott damahls, da noch keine Menschen in der Welt waren, Hebräische Nahmen der geschaffenen Dinge ausgesprochen habe. Vielmehr scheint die Meinung Mosis zu seyn: „Bey Gott, der keinen Wechsel der Nacht und des Tages habe, sondern alles mit einem Blick übersehe, sey eigentlich nur, Licht und Finsterniß, den einen Theil der Erde sehe er erleuchtet, und den anderen im Schatten: allein er habe schon damahls bestimmet, daß die leuchtende Hälfte künftig für die Menschen Tag, und die beschattete für sie Nacht seyn solle, und er lasse sich herab, ihnen, wenn er mit Menschen rede, den Nahmen Tag und Nacht zu geben.[15]

Man kann hier also sehen, wie schrittweise Kommentar und Übersetzung sich voneinander entfernen und wie damit auch die beiden Momente der doppelten Übersetzung, die bei Schmidt immer aufeinander bezogen waren, auseinandertreten. Gerade weil der Übersetzer, der in einer reinen Übersetzung stumm bleibt, hier seine Stimme erhebt, wird der Abstand zwischen den beiden Verfahren und damit auch der Abstand des biblischen Textes von der Gegenwart und dem biblischen Philologen deutlich.

Charakteristischer für das Bibelwerk sind aber die ausufernden Sachkommentare. So veranlasst etwa Exodus 14, der Zug der Israeliten durch das Rote Meer, Michaelis zu einem zehnseitigen Exkurs mit Tabellen über die Gezeiten, Vergleichen mit ihm bekannten Phänomenen aus Hamburg, verschiedenen meteorologischen Überlegungen und mit den Informationen der von ihm veranlassten Niebuhr-Expedition, um zum Schluss zu kommen, dass Mose am 21. Nisan um elf Uhr seinen Stab über das Rote Meer ausgestreckt habe. Ganz entsprechend seiner generellen apologetischen Ausrichtung erscheint der Rückgang des Wassers als natürliches Phänomen, als ein Zusammenspiel von Wind, Gezeiten und einem unterirdischen Riff:

> Die Austrocknung selbst war natürlich, und kein Wunder, sondern ein Werk der Providenz, die ein Volk vom Untergang zu retten beschlossen hatte: allein die gewisse Vorhersehung dieser, nicht etwa gewöhnlichen, sondern seit dem wir Geschichte haben, nur ein einziges mahl geschehenen Entblössung des Bodens der See, war im

15 Michaelis: *Übersetzung des Alten Testaments* (Anm. 14), Bd. II, S. 7f.

> höchsten Grad übernatürlich und ein eben so starker Beweiß der göttlichen Sendung Mose, als irgend ein Wunder sein kann.[16]

Das zusammengetragene Wissen soll also dazu dienen, das Erzählte plausibel zu machen, ohne dass sein wunderbarer Charakter prinzipiell geleugnet würde. Das Interesse an der Sache, das hier durchaus vom Text ablenkt, wird besonders in der Orientexpedition deutlich, die auf Michaelis' Veranlassung von 1761–1767 nach Arabien reist, um dort nach Pflanzennamen und anderen noch unbekannten Worten, aber auch nach wildem Honig und fliegenden Fischen suchen soll, die vielleicht mit dem Manna und den rätselhaften ‚Wachteln' gemeint sein könnten, von denen sich die Israeliten in der Wüste ernährten.[17] Vor allem aber sollten sie nach den Gezeiten und nach möglichen Untiefen im Roten Meer suchen – aber das bleibt erfolglos, wie Carsten Niebuhr, der einzige überlebende Expeditionsteilnehmer, nicht frei von Ironie berichtet: Der Gezeitenunterschied im Roten Meer betrage höchstens 3 ½ Fuß, ein Riff sei nicht zu finden und der Ort des Durchzugs lasse sich ebenfalls nicht mehr bestimmen: „Wenn man den Nachrichten der Araber an der Ostseite des Meerbusens glauben will, so sind die Kinder Israels jedes mal auf derjenigen Stelle durch das Rothemeer gegangen, wo man sie deswegen fragt."[18] Freilich hindern diese Nachrichten Michaelis nicht, die Hypothese von den Gezeiten in den Kommentar aufzunehmen.

Neben den Worten und den Sachen führt Michaelis noch eine weitere Instanz der Kommentierung ein: den Autor des Textes, der sich etwa in der „Meinung Mosis" manifestiert, die Michaelis im Kommentar zu Genesis 1,5 anführen konnte. Anders als bei Schmidt wird diese Instanz aber nicht mehr lediglich von Fall zu Fall herangezogen, sondern systematisch entfaltet: Moses muss nicht nur hier und da aushelfen, um eine unverständliche Stelle oder einen Anthropomorphismus wegzuerklären, sondern erhält eine entscheidende Rolle bei der Refiguration des Textes. Das geschieht freilich nicht mehr ausschließlich im Stellenkommentar, sondern in Paratexten und dem Genre der *Einleitung,* das sich zur neuen Leitgattung der entstehenden historisch-kritischen Exegese entwickelt.

Michaelis' Übersetzung unterscheidet sich nicht nur sprachlich und durch ihre Anmerkungen von der Luthers, sondern auch durch ihre Anordnung: Sie wird nicht von Genesis eröffnet, sondern vom Buch Hiob, das Michaelis nicht nur für das älteste ansieht, sondern das für ihn wie für viele zeitgenössische Theologen auch

16 Michaelis: *Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes*, Hamburg 1787, S. 52. Der Kommentar zu dieser Stelle umfasst fast zwanzig Seiten, er zitiert Berichte über Gezeiten aus Hamburg und Cuxhaven, enthält lange astronomische Tabellen (um den Zeitpunkt des Durchzugs zu bestimmen) sowie Aufstellungen über die Menge der Israeliten.

17 Johann David Michaelis: „Von einer nützlichen Reise nach Palästina und Arabien", in: *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 1753, S. 1241–1244, hier: S. 1241f. Vgl. insgesamt zu Michaelis' Rolle Ulrich Hübner: „Johann David Michaelis und die Arabien-Expedition 1761–1767", in: Josef Wiedehöfer/Stephan Conermann (Hg.): *Carsten Niebuhr und seine Zeit: Beiträge eines interdisziplinären Symposiums vom 7. – 10. Oktober 1999 in Eutin*, Stuttgart (Steiner) 2002, S. 363–402.

18 Carsten Niebuhr: *Beschreibung von Arabien. Aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten* (1772), Nachdruck Graz (Verlag unbek.) 1769, S. 404.

die dogmatisch so wichtige Lehre von der Unsterblichkeit enthält, die nirgendwo im Alten Testament so deutlich ausgesprochen werde:

> Ich glaube zwar, sie stehe in Mose, aber nur, wie in einem Geschichts- und Gesetzbuche, beyläufig, und durch Schlüsse: in ein Paar Psalmen kommt sie auch, und zwar deutlicher vor, aber die sind dem Forscher der Religion doch schon etwas zu spät, er läse sie lieber im ersten Buch der Offenbarung. Und das thut er wirklich wenn man die Bücher chronologisch setzt.[19]

Michaelis schlägt also einen neuen, historisch aufgebauten Kanon vor – ohne freilich radikal mit der biblischen Erzählung zu brechen. Denn Hiob ist für ihn zwar das älteste Buch der Bibel, es stamme aber nicht – wie etwa für Robert Lowth – aus vormosaischer Patriarchenzeit, sondern sei von Mose in seinem Exil in Midian verfasst worden, also bevor er das Volk Israel aus Ägypten herausgeführt habe. Es sei ebendieselbe Person gewesen, die in ihrer Jugend als begeisterter Poet, im reifen Alter dann als kluger Gesetzgeber und zuverlässiger Chronist agiert habe – so refiguriert die Einheit des Autors die Einheit des Kanons.

Über die Instanz des Autors lässt sich dabei auch die Alternative von Wahrheit und Fiktion verhandeln. Denn Hiob ist für Michaelis ‚Dichtung'; gemäß der Gottsched'schen Poetik versteht er dabei die Dichtung als Einkleidung einer Moral in eine Handlung, in diesem Fall wird die Lehre, dass die Gerechtigkeit Gottes nicht von dieser Welt sei, in die Handlung einer Prüfung gekleidet. Diese habe der Dichter in poetischen Dialogen entwickelt, die Michaelis in seiner *Übersetzung* in großer Breite kommentiert. Nicht nur sei der Plot ganz den Regeln der Wahrscheinlichkeit angemessen – auf langen Seiten argumentiert Michaelis, bei Hiobs Krankheit müsse es sich um Elephantasis gehandelt haben, eine Art des Aussatzes, über die ihn nicht zuletzt die Arabien-Expedition informiert hat. Auch jedes einzelne poetische Bild wird in seinem Sachgehalt und in seiner Angemessenheit kommentiert, wieder und wieder versucht Michaelis zu zeigen, dass deren Beschreibung der Natur „nach Wegnehmung aller poetischen Figur" ganz der modernen Kosmologie entspreche.[20]

Allerdings kann auch dieses Verfahren nicht über ein grundsätzliches Problem seiner Interpretation mit den Reden des Hiob-Buches hinwegtäuschen, das Michaelis durch ein bekanntes Mittel löst: Wie schon bei den Anthropomorphismen der Schöpfungserzählung wird hier in den Anmerkungen eine zweite Übersetzung entwickelt.

---

19 Michaelis: *Übersetzung des Alten Testaments* (Anm. 14), Bd. I, „Vorrede", unpag. Vgl. auch: „Wäre es wahr […], daß im ganzen Alten Testament nichts von einem zukünftigen Leben stehe; so wäre dieser einzige Mangel mir schon genug, das Alte Testament und dessen ganze Religion als ungöttlich zu verwerfen, denn würde ich aber auch das Neue, das sich auf die Göttlichkeit der Offenbarung des Alten beruft, und gründet, willig als Betrug dazu geben: denn unerklärlich wäre es, daß Gott eine Religions-Offenbarung gegeben, und gerade dis einzige unentbehrliche Stück, ohne das gar keine Religion ist und seyn kann, ausgelassen hätte." (Michaelis: *Dogmatik,* Göttingen (2. Aufl.) 1784, S. 23)

20 Michaelis: *Übersetzung des Alten Testaments* (Anm. 14), Bd. I, S. 162.

> Es pflegt manche Leser zu befremden, daß in den vier Capiteln, in welchen Gott redet, so gar nichts zur Lösung des Knotens vorkommt, ja nicht einmal etwas theologisches, sondern allerhand Fragen aus dem Reiche der Natur […]. Nichts wäre freilich leichter gewesen, als daß Gott den Knoten gelöset hätte, denn die Lösung ist wirklich schon in den ersten beiden Kapiteln enthalten: er hätte nur sagen dürfen: ‚mein lieber Hiob, ich glaube ich hätte dir keine größere Ehre erzeigen können, als die dir eben durch dieses dir zugeschickte Leiden wiederfahren ist.'
> Allein, wenn Gott so geredet, wenn er das gethan hätte, was mancher Leser jetzt vermißet, würde es nicht die Ohren eben dieser Leser beleidigen, daß Gott sich so herunter setzte, und dem Hiob nach so dreisten Herausforderungen seinem Thun und Lassen Rede und Antwort gäbe?[21]

Wieder gibt es also zwei Texte, die poetisch wahre Übersetzung und die moralisch wahre Paraphrase, die aber sozusagen eine Fiktion in der Fiktion ist: das, was Moses hätte schreiben können, das Gott hätte sagen können. Der Kommentar korrigiert den Text hier nicht nur, sondern fügt ihm eine weitere Ebene hinzu, weil die Übertragung Hiobs in ein optimistisches aufklärerisches Menschen- wie Gottesbild nur so möglich ist. Es handelt sich gewissermaßen um eine sekundäre Dramatisierung, in der der Kommentator Gott mit seiner Stimme sprechen lässt, um das Anstößige des Textes zu beseitigen. Eine Strategie, die natürlich in der literarischen Struktur des Hiob-Buches, insbesondere in dessen doppeltem Schauplatz im Himmel und auf Erden bereits angelegt ist, die es dem Kommentator erlaubt, sich selbst im Dialog des Textes zu situieren – nicht ohne gleich wieder selbst das Wort zu ergreifen („Allein, wenn Gott so geredet …"), um klarzustellen, dass auch diese Möglichkeit keine befriedigende ist, sondern weiteren Kommentar verlangt.

3. Poesie übersetzen: Johann Gottfried Herder

In der Vorrede seines bekanntesten Werkes über die Bibel, *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/83), schreibt Herder, er habe den Leser nicht mit allgemeinen Betrachtungen belasten wollen: „Und übersetzte lieber schöne Stellen, so viel ich konnte; diese mögen keinem zu viel dünken, denn sie sind der Zweck meines Buches. Sie sind die Sterne dieses sonst öden Raums: sie sind die Frucht und mein Buch nur Schale."[22] Hier wird der biblische Text selbst gegenüber den vielen Erklärungen und Kommentaren aufgewertet. Allerdings ist die Schale der Frucht nicht völlig entbehrlich, denn Herders Übersetzungen setzen den sie begleitenden Kommentar nicht weniger voraus, als das bei Schmidt und bei Michaelis der Fall ist. Erst wenn der Text kritisch in seine einfachen Bestandteile zerlegt wird, kann er poetisch gelesen werden, indem zugleich ein *neuer* Zusammenhang durch die Affektivität des Textes und der Lektüre gestiftet wird. Dabei wird deutlich, dass die

21 Ebd., S. 159f.

22 Johann Gottfried Herder: *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/83), in: ders.: *Werke* Bd. 5, S. 661–1308, hier: S. 667.

Herder zugeschriebene ‚Einfühlung' in den Text viel komplexer ist, als das auf den ersten Blick erscheint.

Wie dieses Verfahren funktioniert, kann man etwa an Herders Übersetzung und Auslegung des *Hoheliedes* ablesen, die er 1778 zusammen mit mittelalterlichen Minneliedern unter dem Titel *Lieder der Liebe* veröffentlicht. Herders Text besteht aus einer Neuübersetzung des *Hoheliedes,* die immer wieder von einer teils den Text wiederholenden, teils ihn kommentierenden Paraphrase unterbrochen wird. Text und Kommentar sind hier nicht getrennt, sondern bilden einen einzigen Fluss, in dem die Übersetzungen – meist handelt es sich nur um einige Verse – durch Einrückung und durch Versform von der Paraphrase abgesetzt werden. Als Anhang reflektiert Herder schließlich „Über den Inhalt, die Art und den Zweck dieses Buches in der Bibel".[23]

Es handelt sich also von vornherein um eine gemischte Form – zugleich Übersetzung, Kommentar und Kritik –, die den Text nicht von außen beschreibt, sondern seine Wirkung verstärken und beleben soll. Dabei kommt Herder in der Paraphrase nicht nur immer wieder auf den Wortlaut des Hohelied-Textes zurück, sondern integriert auch Varianten seiner Übersetzung in die Paraphrase. So übersetzt Herder den vierten Vers des ersten Kapitels durch eine Reihe von Kurzversen:

> Zeuch mich Dir nach! –
> Wir eilen; mich –
> Führete der König in seine Kammer.
> Wir jauchzen, wir erfreun uns dein!
> Gedenken an deine Liebe,
> Mehr als an Wein –
> Von Herzen lieben wir dich.[24]

Der Kommentar interpretiert diese Stelle dann als „Seufzer" der Liebenden im Dialog mit ihren Gespielinnen: „So liebt *sie* ihn nicht allein: so wird er von Allen geliebt. Alle ihre Gespielinnen wandelt der Duft seines Namens an ‚o wenn er mir, mir winkte!' – Und siehe, sie ist allen vor. ‚Zeuch mich! – der König hat mich in seiner Kammer.'"[25] Die Übersetzung ersetzt also den Text des Originals nicht durch einen neuen abgeschlossenen Text, sondern stellt eher ein Zwischenprodukt von Übersetzung und Kommentar her, indem sie das, was die Übersetzung tut, selbst noch einmal wiederholt. Diese kommentierende oder paraphrasierende Übersetzung will nicht die rationalen Wahrheiten eines Textes oder den historischen Sinn einer Aussage übersetzen, sondern ihren ‚Ton', wie Herder in der Vorrede der *Volkslieder* (1778/79) entwickelt hatte: „Auch beim Übersetzen ist das schwerste, diesen Ton, den *Gesangton* einer fremden Sprache zu übertragen […]. Oft ist kein ander

23 Vgl. zu Herders Hohelied-Übersetzung insgesamt Helmut Müller-Sievers: „‚Gott als Schriftsteller': Herder and the hermeneutic tradition", in: Kurt Mueller-Vollmer (Hg.): *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference 1987,* Berlin/New York 1990, S. 319–330, sowie John D. Baildam: *Paradisal Love. Johann Gottfried Herder and the „Song of Songs"*, Sheffield 1999.

24 Herder: „Lieder der Liebe", in: ders.: *Werke* Bd. 3, S. 431–522, hier: S. 434.

25 Ebd.

Mittel, als, wenns unmöglich ist, das Lied selbst zu geben, wie es in der Sprache singet, es treu zu erfassen, wie es *in uns* übertönet, und festgehalten, so zu geben."[26]

Der ‚Ton' einer Dichtung bezeichnet für Herder dabei nicht nur den Gesamteindruck eines Textes, sondern auch das, was dem Geschriebenen vorausgeht: Um den ‚Ton' zu treffen, muss der Übersetzer ‚vor' den geschriebenen Text zurückgehen auf die Empfindungen, die er vorstellt, und – wie im Falle der *Volkslieder* – auf das gesungene Lied, das er freilich nicht erreichen, sondern nur evozieren könne: „Wahrscheinlich sollt ichs nicht Übersetzung nennen: nur hingeworfne Stellen und Zeilen, die ihm vielleicht seine Mentalübersetzung des Dichters (doch immer die beste! und sie geschieht immer in der Muttersprache!) nur erleichtern sollten."[27] Herders Übersetzungen wollen daher nicht Übersetzungen im eigentlichen Sinne sein, sondern den Leser erst zu einer übersetzenden Lektüre bringen; es ist daher auch nur logisch, dass sie nicht reine Übersetzungen darstellen, sondern mit Kommentaren und Erklärungen verbunden sind wie in der Hohelied-Paraphrase.

Durch die Kommentare wird das Original allerdings auch unterbrochen. Die eingeschobene Paraphrase führt dazu, dass der fortlaufende Text des *Hoheliedes* in einzelne Stücke zerlegt wird, eben in die jeweils zusammen übersetzten Verse, deren Verschiedenheit Herder immer wieder betont: „Wie anders ist hier alles", „ganz anders thut es sich auf", „daß dies Stück mit dem vorigen nicht zusammenhänge, siehet ein jeder"[28]. Vom Königshaus über die bukolische Landschaft zum ritterlichen Krieg entwirft und unterscheidet die Paraphrase die jeweiligen Situationen, in welchen der kurz zuvor übersetzte Text verstanden werden soll. Der Text ist „Flickwerk" aus einzelnen Liedern oder, mit Herders liebstem Bild gesprochen, „eine Schnur Perlen".[29]

Diese Zerlegung versteht Herder explizit als Alternative zur überkommenen Auslegung des *Hoheliedes*. Traditionell wurde das Hohelied als durchgängige Allegorie des Verhältnisses Gottes zu Israel, zur christlichen Kirche und zum einzelnen Gläubigen gelesen. Solche Allegorese könne, so Herder, durchaus nützlich sein: „Aber ewig bleibts gewiß: das ist *Anwendung*, nicht Wortsinn; ein neues Gefäß, aus dem zarten edlen Leim gemacht, nicht aber seine *Urgestalt* und erste Lage; es ist ein abgeleitetes, tausendfach versetztes Wasser, nicht die klare *Quelle* des Ursprungs."[30] Wieder zeigt sich die Dialektik von Defiguration und Refiguration, denn nur wenn der Text in ‚einfache' Teile zerlegt wird, kann er einfach – „einfältig, süß, zart, natürlich" – gelesen werden.[31] Weil er den gesamten Text nicht mehr komplex allegorisch oder über den Umweg einer historischen Wahrheit verstehen will, muss Herder ihn in einen Liederkranz zerlegen; weil er jede ‚Perle' für sich verstehen will, ist die Frage nach deren kompositorischem Zusammenhang per se sekundär.

---

26 Herder: „Volkslieder" (1778/79), in: ders.: *Werke* Bd. 3, S. 9–429., S. 247f.

27 Ebd., S. 36. Zu Herders Strategie der Übersetzung als *re-writing* vgl. Katherine Arens: „Translators who are not Traitors: Herder's and Lessing's Enlightenments", in: *Herder-Jahrbuch* 5 (2000), S. 91–109, bes. S. 99ff.

28 Herder: „Lieder der Liebe" (Anm. 24), S. 436, 438, 446.

29 Ebd., S. 486.

30 Ebd., S. 514.

31 Ebd., S. 484.

Freilich sind die Letztelemente einer solchen Analyse nicht mehr rationale oder historische Aussagen wie bei Schmidt oder Michaelis, sondern Ausdrucks- und Affekteinheiten, deren Zusammenhang daher nicht in einem rationalen System oder einem historischen Autor besteht, sondern im Affekt: in der Liebe.[32] ‚Liebe' – also die in den biblischen Text projizierten Konnotationen empfindsamer Erotik und Weiblichkeit – soll nicht nur einzelne Stellen verständlich machen, sondern auch deren vorher aufgelösten Zusammenhang wiederherstellen: Zum neuen „Faden der Einheit" des *Hoheliedes* wird nun der Verlauf der Liebe, „von ihrem ersten Keim, von ihrer zärtesten Knospe, durch die Stufen und Zustände ihres Wachsthums, ihrer Blüthe, ihres Gedeihens bis zu reiner Frucht und neuer Sprosse".[33] Wie so oft zieht Herder hier die organische Analogie heran, um den Zusammenhang der Lieder zu verstehen. Aber dieser Zusammenhang bleibt doch lose, der Faden darf nicht zum „Ankerseil" werden: „Die einzelnen Stücke müssen ihr individuelles Leben behalten; dies ist nur Fassung vieler Perlen an einer Schnur, das Lied der Lieder."[34] Die einzelnen Stücke des Textes müssen kurz sein, weil die Liebe immer nur kurz spricht, denn der Text selbst ist „nur Hauch, nur Seufzer" der Liebe.[35] Weil Liebe nur liebend verstanden wird, muss der Text auch mit Liebe gelesen werden: Der „von allen beleidigte Wortverstand" ist zugleich „der Ausleger aller Ausleger".[36]

Herder erotisiert – und familiarisiert, denn die Liebe ist hier immer klar die Gatten- und die Elternliebe – den Prozess der Auslegung und macht damit den Text zu einem allgemein Menschlichen. Dabei wird ‚Liebe' so stark besetzt, dass sie keinen bestimmten Kontext mehr hat – etwa das ‚Morgenland' –, sondern alles: den Text, seinen Gegenstand und den Leser gleichermaßen durchdringt. In dieser deutlich christlich eingefärbten All-Liebe bekommt auch die allegorische Auslegung wieder ihr Recht: „Überhaupt ist Kirche, Staat, Ehe und die einzelne Menschheit, wie sie in allen dreien gepflegt oder gemißhandelt wird, Ein Ding – überall ohne Gott nichts, und überall, auf's zärteste betrachtet, Braut Gottes an der Hand Jesu Christi".[37] In der Liebe sind diese Anwendungen nicht mehr Konkurrenten um die wahre Auslegung, sondern „Schwestern untereinander, und Töchter *Eines Wortsinns*, des Textes der Liebe".[38] Das *Hohelied* ‚menschlich' zu lesen, heißt nicht, es als ‚normalen' Text, als einen Text wie alle anderen zu lesen, sondern als ‚Text der Liebe', weil Liebe eben das Menschlichste ist.

32 Daher kritisiert Herder auch die historische Auslegung des Hohelieds – Michaelis hatte es etwa als Hochzeitslied interpretiert und es deshalb als irrelevant aus dem Kanon ausgeschlossen – nicht weniger scharf als die allegorische, weil auch sie sich nicht am ‚unmittelbaren' poetischen Gehalt, sondern an gesuchten Hypothesen orientiere.
33 Herder: „Lieder der Liebe" (Anm. 24), S. 496.
34 Ebd., S. 499.
35 Ebd., S. 484.
36 Ebd., S. 489.
37 Ebd., S. 518.
38 Ebd., S. 519.

Auch Herders andere Texte zur Bibel zeichnen sich durch einen komplexen Aufbau aus, der die immer wieder aufgerufene Rhetorik unmittelbarer Anverwandlung infrage stellt. So entfaltet etwa die mit äußerster Emphase vorgetragene Deutung der Schöpfungsgeschichte in *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* nicht nur eine hochkomplexe Theologie der Schöpfung und der menschlichen Gottesebenbildlichkeit, sie setzt auch das kritische Verfahren und die Arbeit der Defiguration mehr oder weniger stillschweigend voraus: auf der Ebene der Kapitel, indem Herder die erste Schöpfungsgeschichte von der zweiten isoliert,[39] auf der Ebene der Verse, indem Herder der ersten Schöpfungsgeschichte ein hochkomplexes Diagramm der Schöpfungshieroglyphe unterlegt. Auch hier führt die Durchdringung von Kommentar und Übersetzung nicht nur zu einem eigentümlichen Schwanken zwischen Exegese und den anderen Diskursen, die er heranzieht – Theologie, Kulturgeschichte, Religionstheorie, Literaturtheorie –, sondern lädt den biblischen Text auch mit immer mehr Bedeutung und Komplexität auf, bis zu dem Punkt, wo er keiner klaren, eindeutigen und unparadoxen Lektüre mehr zugänglich erscheint und sich daher auch zunehmend als ein arkanes Wissen präsentiert.[40]

Eine solche Entwicklung ist insgesamt nicht uncharakteristisch für den aufklärerischen Kommentar: Alle drei Verfahren der Kommentierung – Rationalisierung, Historisierung, Poetisierung – sind mit dem Anspruch angetreten, einen ‚einfachen' Zugang zum Text zu eröffnen und die Schwierigkeiten, vor denen die Lektüre steht, wo nicht zu beseitigen, so doch zu minimieren. In allen drei Fällen geschieht das außer durch die Übersetzung auch dadurch, dass dem Text weitere kommentierende Texte zur Seite gestellt werden, die Hilfsmittel für den aufgeklärten Leser sein sollen, um den dunkel und unverständlich gewordenen Text wieder sichtbar zu machen. Aber anscheinend gewinnen alle diese Hilfsmittel eine Eigendynamik, die nicht nur dazu fordert, immer neue Texte zu produzieren: Einleitungen, Verteidigungen, Fortschreibungen, bis hin zu Imaginationen wie dem göttlichen Kommentar zu Hiob oder Hypothesen wie der Schöpfungshieroglyphe. Als Kommentare wollen sie Probleme lösen, aber sie scheinen auch fast von selbst neue Probleme aufzuwerfen und die paradoxe Natur ihrer eigenen Versuche in jenen Imaginationen oder Hypothesen geradezu auszustellen. Gerade dadurch eröffnen diese Kommentare auf hervorragende Weise einen Zugang zum Problem, wie es in der Moderne noch und wieder möglich ist, Heilige Texte zu lesen und was ein ‚kritisches' Verhältnis zu diesen sein kann.

39 Schon in seinen frühesten Untersuchungen betont Herder, dass der Anfang der Genesis nicht eine einzige kohärente Erzählung enthält, sondern verschiedene „Dokumente", die Moses zusammengestellt und ergänzt hat, vgl. „Über die ersten Urkunden der Menschheit" (ca. 1768), in: ders.: *Werke* Bd. 5, S. 9–178, hier: S. 22–26. In der *Ältesten Urkunde* entwickelt er eine Erzählkranzhypothese, in dem er Gen 2 lediglich als Überleitung zur Geschichte vom Sündenfall Gen 3 annimmt.

40 Zur Struktur der *Ältesten Urkunde* vgl. Christoph Bultmann: *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung: Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes*, Tübingen (Mohr Siebeck) 1999.