

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

Inhalt

Yael Almog, Caroline Sauter, Daniel Weidner Kommentar und Säkularisierung in der Moderne: Einleitung	7
Melanie Köhlmoos Der Kommentar als theologische Gattung.	17
Daniel Weidner Rationalisierung, Historisierung, Poetisierung Zu Kommentierungsverfahren in Bibelübersetzungen der Aufklärung	33
Andreas Mauz Patmos im Streit der Interpretationen Zur theologischen Kommentierung von Offenbarung 1	49
Brian Britt Die erste Sportverletzung Genesis 32 zwischen religiösem Kommentar und säkularer Philologie	69
Caroline Sauter Zwischen Theologie und Philologie? Zum Kommentar bei Walter Benjamin	81
Kai Bremer Arkanisierung des Vorklassikers Zur Lessing-Ausgabe von Julius Petersen und Waldemar von Olshausen	95
Claude Haas „Was Goethe (...) sagt, trifft wenig zu“ Heinrich Düntzer und die Säkularisierung des philologischen Kommentars	109
Christoph Schulte Aufklärung im Kommentar Zu zwei hebräischen Maimonides-Kommentaren von Moses Mendelssohn und Salomon Maimon	123

HERBERT KOPP-OBERSTEBRINK

Formen und Funktionen des philosophischen Kommentars

Zu drei Kommentierungen der *Kritik der reinen Vernunft* 137

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 159

Abbildungsverzeichnis 161

Kommentar und Säkularisierung in der Moderne: Einleitung

Franz Rosenzweig hat sein philosophisches Hauptwerk, den *Stern der Erlösung* (1921), einmal als „Kommentar unter Weglassung des Textes“ bezeichnet.¹ Diese Selbstcharakterisierung ist verblüffend. Was ist damit gemeint? Die Tatsache, dass der *Stern* auf einer Fülle von Anregungen und Intertexten basiert, die er aber selten nennt?² Oder die Absicht des Textes, über das Philosophische hinaus eine neue Lebensform zu etablieren, also einen Weg aus dem Buch heraus „ins Leben“ zu finden, wie die berühmte Schlussformulierung lautet?³ Oder versteht sich das Werk als Fortsetzung traditioneller Kommentare, die sich vom Text gelöst haben? Deren Bedeutung beschreibt Rosenzweig an anderer Stelle wie folgt:

Ich lese also, wenn mich eine Bibelstelle interessiert, alles was ich an alten Kommentaren dazu finde, und sehe, was mit dieser Stelle im Lauf unsres jüdischen Lebens geschehen ist, nebenher auch was christlicherseits von dem Wort ausgegangen ist. [...] Und wenn ich auf die Weise mich plötzlich selbst in der Reihe der ‚Kommentatoren‘ finde, dann weiß ich, daß ich verstanden habe.⁴

Auf den ersten Blick würde also das ‚Neue Denken‘ Rosenzweigs ganz in der Kontinuität der Tradition stehen und einfach ein weiterer Kommentar in einer langen Reihe sein. Anders als in dieser Tradition wäre dabei im *Stern der Erlösung* allerdings der kommentierte Text selbst nicht zu finden. Rosenzweigs rätselhafte Formulierung weist auf ein grundsätzliches Paradoxon des Kommentars hin: Der Kommentar hat zugleich Autorität über den Text und besitzt eine dienende Funktion, er verschwindet hinter dem kommentierten Original und stellt sich im gleichen Maße in den Vordergrund. Zugespitzt werden diese Spannungen im Umgang mit heiligen Texten. Gerade in ihnen steht in Frage, wer hier die Autorität besitzt – der kommentierte oder der kommentierende Text.

Betrachtet man Rosenzweigs *Stern der Erlösung* genauer, so fällt auf, dass in ihm Kommentierungen ‚heiliger‘ und ‚profaner‘ Texte übergangs- und scheinbar unterschiedslos ineinanderfließen. So kommentiert er gleichermaßen philosophische Autoren wie etwa Hegel, Cohen, Kant oder Nietzsche, aber auch die Bibel, und

1 Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988. Das Zitat über den Kommentar ohne Text findet sich in einem Brief an Richard Koch vom 2.9.1928; vgl. Franz Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*, hg. v. Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, Den Haag (Nijhoff) 1979, S. 1196.

2 Vgl. die Beiträge in Martin Brassler (Hg.): *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen (Niemeyer) 2004.

3 Rosenzweig: *Stern der Erlösung* (Anm. 1), S. 472.

4 Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher* (Anm. 1), S. 754f.

nicht zuletzt die deutsche Literatur, insbesondere Goethe⁵ – wobei selbst an Stellen, an denen Rosenzweig direkt aus den genannten Quellen zitiert, nicht auf die kommentierte Originalstelle verwiesen wird. Der Kommentar hat für Rosenzweig also eine methodische Funktion: Er bringt die Sphären des Heiligen und des Profanen zusammen und lässt sie ineinander übergehen, wobei er den Kommentar jeweils an die Stelle des kommentierten Textes setzt; zugleich jedoch bleibt der kommentierte Text in den Kommentierungen selber präsent. Indem er diese Form der Darstellung emphatisch als ‚Neues Denken‘ versteht, scheint sie dann allerdings auch keiner ‚alten‘ Textvorlagen mehr bedürftig – ja, sie benötigt vielleicht gar keinen Text mehr, und kann so zum „Kommentar unter Weglassung des Textes“ werden. Ob sich dies noch auf den Text bezieht oder ihn überwindet, bleibt aber undeutlich.

An Rosenzweigs *Stern der Erlösung* zeigt sich somit exemplarisch, was im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes steht: nämlich das Verhältnis von ‚religiösem‘ und ‚säkularem‘ Kommentar unter den Bedingungen der säkularen Moderne. Die Frage ist, ob und in welcher Weise säkulare Texte – etwa philosophische wie Rosenzweigs – auf religiöse Auslegungspraktiken und Deutungsmuster rekurren, und welche Verschiebungen dabei zwischen ihnen stattfinden. Wir gehen dabei erstens davon aus, dass der Kommentar eine paradoxe Textpraxis ist, und zweitens davon, dass diese Paradoxie in der Moderne besonders dort manifest wird, wo sie sich mit denjenigen Paradoxien berührt oder überschneidet, die im Prozess der Säkularisierung entstehen. In diesem Spannungsfeld sind die Texte des vorliegenden Bandes situiert.

1.

Der Kommentar ist an sich bereits eine ebenso verbreitete wie schwer zu fassende Praxis. So hat etwa Michel Foucault in *Die Ordnung des Diskurses* den Kommentar grundsätzlich durch eine fundamentale Widersprüchlichkeit geprägt gesehen: „Er muß [...] zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist.“⁶ Mit anderen Worten: Kommentare sind dem Text supplementär, denn die Praxis des Kommentierens geht von einem Mangel im Text aus, welcher das, was gesagt werden soll, verschweigt; zugleich aber kann ein Kommentar dem Text gar nichts hinzufügen, wenn davon ausgegangen wird, dass der Text selbst bereits alles, was er zu sagen hat, enthält, obgleich womöglich in verborgener Weise. Oder, anders gefasst: Der Kommentar scheint dem Text gegenüber sekundär, er setzt dessen kanonische

5 Rosenzweig verstand sich als deutscher Jude seiner eigenen Aussage zufolge gleichermaßen dem „Volk Gottes“ wie dem „Volk Goethes“ zugehörig. Siehe Gesine Palmer: „Selbstständige Anlehnung. Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* als Kommentar ohne Text“, in: Martin Brassler (Hg.): *Rosenzweig als Leser* (Anm. 2), S. 521-534, hier S. 532.

6 Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. (Fischer) 1992, S. 19.

Geltung voraus – und ist doch zugleich selbst entscheidend daran beteiligt, diese zu konstituieren. Dabei bezieht sich der Kommentar nicht nur auf einen Text, sondern zeugt diesen auch selbst fort, wobei er sogar häufig einen geradezu enzyklopädischen Charakter entwickelt. Als Autorität, die den Urtext erklären soll, gewinnt der Kommentar damit selber Vormachtstellung. Ein Kommentar ist also Metatext und Paratext: Text über einen anderen Text und zugleich dessen kontrollierender Rahmen.

Diese mehrfache Paradoxie des Kommentars ist für die Vormoderne gut erforscht. Insbesondere der Übergang von ritualbasierten zu textbasierten Kulturen hat sich als ein wichtiges Forschungsfeld erwiesen.⁷ Erstaunlicherweise ist dabei die Moderne allerdings weitgehend ausgespart worden, obwohl sich in ihr die Paradoxien des Kommentars potenzieren.⁸ Denn zu den wichtigsten Verschiebungen beim Übergang von vormodernen zu modernen Kulturen gehört die Art, wie sich ihr Umgang mit Texten, insbesondere mit heiligen Texten, verändert. Weil ein solcher Umgang entscheidend davon geprägt ist, wie Texte kommentiert, annotiert oder glossiert werden, ist die Geschichte des Kommentierens wichtig, um die Entwicklung der Textkultur in der Moderne zu verstehen – und zwar nicht als Fachgeschichte einer jeweiligen Disziplin, sondern vielmehr aus einer breiteren, kulturwissenschaftlichen Perspektive betrachtet.

Die Forschungen zur Vormoderne haben umfassend gezeigt, dass die Geschichte des Kommentierens untrennbar von der Entwicklung eines verbindlichen Kanons formativer oder normativer Texte ist: Sobald kanonisiert wird, braucht es auch Kommentare; umgekehrt können Kommentare „erst dann entstehen, wenn eine Kanonisierung des auszulegenden Textes vorangegangen ist.“⁹ Kanonisch im höchsten Maße sind dabei in der Regel heilige Texte, die durch die Kanonformel festgeschrieben und autorisiert werden, zugleich aber auch als verbindliche zunehmend kommentierungsbedürftig werden: „Wir bewegen uns im Umkreis normativer Verbindlichkeit. Aus dieser Sphäre ist die Kanonformel hervorgegangen. Sie erhebt den Gesamtbestand einer Überlieferung in den Rang eines hochverbindlichen und unantastbaren Vertrags oder Gesetzes.“¹⁰ Indem dabei die Kanonformel selbst zum

-
- 7 Dafür stehen vor allem die Forschungen von Jan Assmann, vgl. u.a. ders. (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München (Fink) 1995, sowie ders.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München (C.H. Beck) 1992, hier bes. S. 87-102, darin insbes. auch ders.: „Text und Kommentar. Einführung“, S. 9-34.
- 8 Charakteristisch ist etwa, dass sich in dem von Assmann herausgegebenen Band *Text und Kommentar* (s. Anm. 7) nur vier von vierundzwanzig Aufsätzen mit modernen Phänomenen beschäftigen: Stéphane Weiss mit Gershom Scholem, Aleida Assmann mit dem literarischen Eigenkommentar, Hans-Jürgen Lüsebrink mit dem Traditionsbruch und Raimar Zons mit dem Kommentar in der Goethezeit.
- 9 Wilhelm Geerlings: „Die lateinisch-patristischen Kommentare“, in: ders. (Hg.): *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden u.a. (Brill) 2002, S. 1-14, hier S. 1.
- 10 Jan Assmann: „Einführung“, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München (Fink) 1987, S. 11. Siehe dazu etwa die Beiträge in Georg Steins/Johannes Steins (Hg.): *Kanonisierung. Die hebräische Bibel im Werden*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Theologie) 2010.

Teil des kanonisierten Textes wird, wird auch das Kommentieren vorgeschrieben, wie das etwa in den zahlreichen Geboten einer ‚treuen‘ Auslegung geschieht.

In der Neuzeit jedoch wird das Konzept des geschlossenen religiösen Kanons zunehmend hinterfragt – und dies nicht zuletzt von der Theologie, die ihre Kritik der Überlieferung mit einer Kritik des Kanons beginnt, welche neue Formen des Kommentierens hervorbringt. Michel Foucault hat diesen Schritt als Schwelle und als Übergang figuriert: zwischen dem Kommentar als derjenigen Form, die den Text wiederholt und „sakralisiert“, und der Kritik, die ihn analysiert und „profaniert“, sodass die Kritik seiner Ansicht nach schließlich den Kommentar ersetze: „Der *Kommentar* hat der *Kritik* Platz gemacht.“¹¹ Die Moderne wäre demnach das Zeitalter der Kritik, welche den traditionellen, religiös geprägten, vormodernen Kommentar überwindet.

Tatsächlich aber verschwindet der Kommentar in der Moderne keineswegs, denn einerseits differenzieren sich nach der Aufklärung verschiedene Text- und Kulturwissenschaften aus, die den Kommentar nun in anderen Formen pflegen, andererseits leben vormoderne Praktiken des Kommentierens im religiösen wie im säkularen Bereich fort. So entwickeln etwa die universitär institutionalisierte (protestantische) Theologie oder auch die Religionswissenschaft den Anspruch, eine neue wissenschaftliche Rede über Religion und eine kritische Kommentierung heiliger Texte zu ermöglichen, die Kommentar und Kritik gewissermaßen verbindet.¹² Und auch außerhalb der religiösen Sphäre wird das Kommentieren zur zentralen Tätigkeit der neu entstehenden Literaturwissenschaften, für die gerade die Form des Kommentars entscheidend für die Konstitution der „disziplinären Gemeinschaft der Literaturwissenschaft“ ist.¹³ Denn nach der Krise der Rhetorik kann sich die Beschäftigung mit der Literatur nicht mehr einfach als praktische Unterweisung im Schreiben verstehen, sondern wesentlich als ‚verstehende‘ oder ‚erklärende‘ Kommentierung von Texten und als – zunehmend selbstreferentielles – Kommentieren der Kommentare der Kollegen.¹⁴

2.

Die Spannungen und Widersprüchlichkeiten innerhalb der modernen Kommentartpraxis wie auch innerhalb der Theorie des Kommentars in der Moderne ließen

11 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994, S. 114ff., hier S. 116, Hvh. im Orig.

12 Vgl. hierzu ausführlich James Turner: *Philology. The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton (Princeton University Press) 2014; Daniel Weidner: *Bibel und Literatur um 1800*, Paderborn/München (Fink) 2011.

13 Jürgen Fohrmann: „Der Kommentar als diskursive Einheit der Literaturwissenschaft“, in: ders./ Harro Müller (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988, S. 244-257.

14 Vgl. Wolfgang Wiesmüller (Hg.): *Probleme des Kommentierens. Beiträge eines Innsbrucker Workshops*, Innsbruck (Innsbruck University Press) 2014.

sich womöglich unter dem Stichwort Säkularisierung fassen. Dabei erweist sich der Prozess der Säkularisierung allerdings seinerseits als ebenso mehrdeutig wie der Begriff des Kommentars. Denn der vieldeutige Ausdruck hat grundsätzlich mindestens drei Bedeutungen. Der Begriff Säkularisierung kann erstens das schlichte *Verschwinden* traditionaler und besonders religiöser Formen und Bindungen beschreiben, also eine Art Glaubensverlust; er kann zweitens die *Ersetzung* von religiösen Praktiken und Institutionen durch andere, säkulare beschreiben, indem etwa die Kirche Funktionen des Staates übernimmt; drittens aber kann er auch die *Transformation* ursprünglich religiöser Symboliken oder Praktiken in säkulare beschreiben, etwa wenn der Glauben an die Vorsehung zum Glauben an den Fortschritt, oder wenn Religion zur Zivilreligion wird.

Über diese Mehrdeutigkeit hinaus besteht die Problematik der Kategorie Säkularisierung in verschiedenen ideologischen Implikationen, die mit ihr verbunden sind: sei es, dass man der Kategorie selbst eine antimoderne, letztlich theologische Voreingenommenheit unterstellt, wie Hans Blumenberg,¹⁵ sei es, dass man ihre christlichen Wurzeln betont, wie die neuere postkoloniale Kritik.¹⁶ Gerade letztere zeigt auch, dass bereits der Ausgangspunkt des angenommenen Prozesses der Säkularisierung, also jener ‚religiöse‘ Zustand vor der Säkularisierung, eine Konstruktion *ex post* ist. Wie Talal Asad einmal hervorgehoben hat, ist es immerhin bemerkenswert, dass die Kategorie des Säkularen selbst eine theologische Begriffsgeschichte hat, während die Prägung des Religionsbegriffes wesentlich auf die religionskritische Aufklärung zurückgeht.¹⁷ Die Rede von der Säkularisierung ist daher nicht einfach deskriptiv, sondern selbst schon Teil eines Diskurses, der wesentliche Denkfiguren der Moderne überhaupt erst hervorgebracht und geprägt hat.¹⁸

Es hat sich daher auch in der Vergangenheit immer wieder gezeigt, dass eine einheitliche Theorie der Säkularisierung, die die verschiedenen Aspekte zusammenfasst oder wenigstens Klarheit schafft, was die einzelnen Aspekte ihres Begriffsspektrums angeht – Verschwinden, Ersetzung, Transformation – nicht ohne Weiteres zu konstruieren ist.¹⁹ Die Kategorie Säkularisierung bleibt daher, trotz zahlreicher Diskussionen über diesen Begriff und trotz seiner Kritik in der interdisziplinären Forschung der letzten Jahrzehnte, essentiell mehrdeutig und sorgt immer wieder für Missverständnisse. Ebenso wenig hat es sich freilich als möglich erwiesen, ganz auf sie zu verzichten – alle als Alternative vorgeschlagenen Konzepte wie Privatisierung, Entchristianisierung oder Modernisierung bezeichnen letztlich nur einen Teil des Bedeutungsspektrums. Somit eröffnet der Begriff Säkularisierung selbst ein

15 Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1996, S. 11-86.

16 Vgl. etwa Gil Anidjar: „Secularism“, in: *Critical Inquiry* Vol. 33, No. 1 (Autumn 2006), S. 52-77.

17 Talal Asad: *Formations of the Secular*, Stanford (Stanford University Press) 2004, S. 165-170.

18 Siehe dazu auch Saba Mahmood: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton (Princeton University Press) 2004 und Hussein Ali Agrama: *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Egypt*, Chicago (University of Chicago Press) 2012.

19 Siehe ausführlicher Daniel Weidner: „Zur Rhetorik der Säkularisierung“, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78/1 (2004), S. 95-132.

weites Forschungsfeld, in dem sich konkrete und problembezogene historische Studien situieren lassen – und das seinerseits erst durch solche Studien Profil gewinnt.

Eine exemplarische Studie ist der vorliegende Band, der nach der Entwicklung des Kommentars in der Moderne fragt. Von der *Säkularisierung des Kommentars* in der Moderne zu sprechen, bedeutet hier gerade nicht, sich für eine der Lesarten des Ausdrucks zu entscheiden, sondern alle drei Bedeutungen zusammenzudenken: die Auflösung traditioneller Formen der Kommentierung, ihre Ersetzung durch den wissenschaftlichen Umgang mit dem Text und die Transformation des einen in den anderen. Die Frage nach der Säkularisierung will gerade das Zusammenspiel dieser verschiedenen Formen im Blick behalten und auch die jeweiligen ideologischen Implikationen reflektieren. Sie geht davon aus, dass es aus der Moderne heraus kaum möglich ist, sich die eigene religiöse Vergangenheit zu vergegenwärtigen, ohne die Frage nach der Differenz von Gegenwart und Vergangenheit zu stellen – und damit auch die nach der eigenen Präsenz. Denn die Praktiken des Kommentierens zeigen exemplarisch, wie schwierig, aber auch wie produktiv ihre Herauslösung aus dem ihr eigenen religiösen Herkunftskontext verläuft: in Prozessen, an denen sich nicht nur die Paradoxien von Säkularisierungsprozessen ablesen lassen, sondern die sich auch als hermeneutisch außerordentlich fruchtbar erweisen.

Sowohl der Kommentar als auch die Säkularisierung stellen sich also, wie wir gesehen haben, als Probleme dar. Das Ziel unseres Bandes ist es, diese beiden Probleme aufeinander zu beziehen. Dabei betrachten wir die Säkularisierung des Kommentars als Paradigma der Komplexität von Säkularisierungsfällen.

3.

Die Beiträge des Bandes entfalten diese Problematik in vier Stoßrichtungen: Eine erste Gruppe (Köhlmoos, Weidner, Mauz) fragt danach, wie und ob Kommentierungen religiöser Texte unter den Bedingungen der Säkularisierung möglich – oder *noch* möglich – sind und welche Paradoxien Kommentierungen ‚heiliger Schriften‘ in religiösen oder theologischen Kontexten nach sich ziehen bzw. welche Möglichkeiten sie auch für eine kritische Lektüre eröffnen. Eine zweite Gruppe (Britt, Sauter) hinterfragt die strikte Grenzziehung von ‚säkularen‘ und ‚theologischen‘ Lektüren am Beispiel der modernen Kommentarliteratur und weist somit auf die Komplexität des Phänomens der Säkularisierung wie auch des Kommentars in der Moderne hin. Daraus folgend betrachtet eine dritte Abteilung von Beiträgen Denkfiguren und Textpraktiken, die sich als Fortleben oder Wiederkehr ursprünglich religiöser Praktiken in säkularen Zusammenhängen beschreiben lassen (Bremer, Haas). Und viertens schließlich nehmen die letzten beiden Aufsätze Akzentverschiebungen in den Blick, in denen sich der ‚Zuständigkeitsbereich‘ der Kommentierung von der Philologie oder der Theologie hin zur Philosophie verschiebt, und beleuchten genauer, welche Auswirkungen eine solche Verschiebung auf das Verständnis der Gattung Kommentar selber in der jeweiligen Disziplin hat (Schulte, Kopp-Oberstebrink).

Der historisch-systematische Beitrag von MELANIE KÖHLMOOS über den Kommentar als theologische Gattung eröffnet den Band. Ausgehend von der durchaus symptomatischen Beobachtung, dass es bislang keine systematische Geschichte des Bibelkommentars innerhalb der Theologie gibt, obwohl der Kommentar eine der wichtigsten theologischen Textformen darstellt, versucht die Autorin, die Geschichte des Kommentars zumindest zu skizzieren, wobei sie in der Aufklärung, d.h. auf der Schwelle zur Moderne, eine deutliche Zäsur feststellt: Weil die Bibel seit der Aufklärung kaum mehr als kohärente, widerspruchsfreie Einheit angesehen wird, sondern stattdessen als Texte-Sammlung, kommt es zu einem Bruch zwischen Exegese und Dogmatik, wobei sich die Exegese als säkulare historische Textwissenschaft versteht. Ganz in diesem Sinne gewinnt auch die Einleitung zum Stellenkommentar seit dem frühen 18. Jahrhundert an Bedeutung. Dass seitdem in weiten theologischen Kreisen nicht mehr vom Dogma der Einheit der Schrift her kommentiert wird, bezeichnet Köhlmoos als Säkularisierung des theologischen Kommentars in der Moderne – der nicht zuletzt auch dadurch geprägt sei, dass auch die Bibeltexte selber, wie sie abschließend zeigt, mehr und mehr zu allgemeinem Kulturgut werden.

Von dieser Beobachtung geht auch der folgende Beitrag von DANIEL WEIDNER aus, der anhand dreier kommentierter Bibelübersetzungen im 18. Jahrhundert verschiedene Kommentierungsverfahren als Möglichkeiten kritischer Bibellektüre vorstellt, die sich eben nicht nur an ein Fachpublikum, sondern vor allem auch an die Öffentlichkeit wendet. Seine Untersuchung setzt an eben jener Zäsur in der Aufklärung an, die Köhlmoos skizziert hat. Anhand der Kommentierungsverfahren in der *Wertheimer Bibel* (1702-1749), in Michaelis' kommentierender Bibelübersetzung „mit Anmerkungen für Ungelehrte“ (1769-1792) und in Herders *Liedern der Liebe* (1778) zeigen sich durchaus verschiedene Strategien der Übertragung, Aktualisierung und Anpassung: Die *Wertheimer Bibel* ‚übersetzt‘ die Wörter der Bibel in die Sprache der kritischen Vernunft, Michaelis will popularisieren, nutzt aber die Historisierung auch zur Apologetik gegen etwa deistische Kritik, und Herder zerlegt den Text kritisch, um ihn poetisch lesen zu können und den Leser zu erreichen. Indem die verschiedenen Kommentare dabei auch ihre eigenen Spannungen und Paradoxien ausstellen – etwa, indem sie ihrerseits weitere Kommentare fordern oder sich unlösbare Aufgaben stellen –, wird deutlich, wie schwer auf einen Nenner zu bringen der Übergang zur Moderne ist.

Als vertiefende Beispielektüre dieser allgemeinen Problemlage lässt sich der folgende Beitrag von ANDREAS MAUZ verstehen: Der Autor betrachtet, methodisch und disziplinär zwischen der Theologie und der Literaturwissenschaft changierend, zwei theologische Kommentare zur Johannesoffenbarung aus dem 20. Jahrhundert, und zwar aus narratologisch-poetologischer Perspektive. Ausgehend von der Patmos-Szene von Offb 1, deren „Selbtsakralisierung“ ihre hervorstechendste Autorisierungsstrategie ist, fragt Mauz danach, wie Bibelkommentare mit dieser umgehen. In den betrachteten Kommentaren von Bousset (1906) und Lohmeyer (1926) finden sich dabei ‚säkularisierende‘ und ‚sakralisierende‘ Bewegungen, in denen Vokabulare der „visionären Autorschaft“ bewusst eingesetzt werden, um

theologische Dogmen zu untermauern. Somit stellt sich die Frage nach Säkularisierungs- und Sakralisierungsdynamiken in der Kommentarpraxis selbst, wobei gerade die selbstreflexiven Eröffnungsgesten, oder „Schrift-Schriftstellen“, oft zur Konsolidierung fundamentaltheologischer Autorisierungen herangezogen werden. Ein Korrektiv zu dieser Tendenz, so Mauz' Schlussfolgerung, könne ein literaturwissenschaftlicher Spezialkommentar zur Offenbarung darstellen, der bis heute fehle.

Auch der Beitrag von BRIAN BRITT befasst sich mit Bibelkommentaren, genauer mit Kommentaren zu Genesis 32, geht allerdings nicht von der theologischen Exegese, sondern von der (post-)strukturalistischen Kommentierung dieser Bibelstelle durch Roland Barthes aus. Dabei wird Britts Lektüre von vornherein dadurch geleitet, dass er ein „Spannungsfeld“ zwischen dem traditionellen, religiösen Kommentar (etwa Rashi, Calvin u.a.) einerseits und der modernen, wissenschaftlichen, säkularen Philologie (etwa Barthes, Sherwood u.a.) andererseits annimmt – und dies innerhalb wie auch außerhalb der Bibelwissenschaft. Dabei zeigt er, dass die strikte Grenzziehung zwischen ‚frommer‘ und ‚wissenschaftlicher‘ bzw. ‚religiöser‘ und ‚säkular-philologischer‘ Deutungspraxis nicht nur von den Kommentaren, sondern bereits von den kommentierten Bibeltexten selbst unterlaufen werden. Die Bewegungen von Text und Kommentar ähneln sich also, woraus Britt folgert, dass auch die modernen, wissenschaftlich-säkularen Bibelkommentare letztlich der biblischen Tradition angehören, insofern sie methodisch den keineswegs widerspruchsfreien biblischen Texten selbst nachempfunden sind.

CAROLINE SAUTER beschäftigt sich am Beispiel der Theorie und Praxis des Kommentierens bei Walter Benjamin ebenfalls damit, wie traditionelle religiöse Kommentarformen in Kommentare zu moderner Literatur übertragen werden und vice versa. Wie bei Britt wird dabei die strikte Grenzziehung zwischen Theologie und Säkularisierung unterlaufen, die gerade in der Benjaminforschung gerne bemüht und auf die Formel einer vermeintlichen Alternative von „Messianismus vs. Materialismus“ gebracht wird. So zeigen zwei konkrete Beispiele aus Benjamins *Einbahnstraße* (1928) und seinen Brecht-Kommentaren (1938), dass Theologie und Philologie – laut Benjamin die beiden „Grundwissenschaften“ des Kommentars – in seinem Kommentarwerk ineinander übergehen. Die Alternative von ‚Theologie‘ einerseits und ‚Säkularisierung‘ andererseits ist also für Benjamin nicht ohne weitere Differenzierung haltbar; vielmehr durchdringen die beiden Dimensionen einander gerade in seinem Umgang mit der Gattung des Kommentars, der ein kritisches Verständnis der Theologie selber anschaulich macht.

Die Spannung von religiöser und säkularer Kommentierung prägt aber nicht nur den Umgang mit der Bibel, sondern auch mit anderen Texten, etwa mit den ‚Klassikern‘ der Nationalliteraturen. KAI BREMER untersucht am Beispiel der Lessing-Philologie eine Arkanisierungsstrategie, die den Kommentar selbst hermetisch abriegelt und nur für ‚Eingeweihte‘ zugänglich macht. So zeigt er, dass die sog. „P/O“, d.h. die Lessing-Ausgabe von Julius Petersen und Waldemar von Olshausen (1925-1935) nur solchen Lesern zugänglich ist, die bereits umfassend mit der zeitgenössischen Lessing-Philologie vertraut sind und insbesondere die früheren Les-

sing-Kommentare der Editoren kennen. Somit ‚arkanisieren‘ die Herausgeber ihren eigenen Kommentar und damit auch die eigenen philologischen Praktiken: Sie schaffen einen philologischen Raum, der – vergleichbar einem heiligen Raum – nur Eingeweihten zugänglich ist.

Ganz anders verfährt die von CLAUDE HAAS untersuchte Goethe-Kommentierung Heinrich Düntzers im späten 19. Jahrhundert, die konsequent gegen das säkulare Selbstverständnis der eigenen Disziplin verstößt – und von dieser damit wiederum als verachteter Außenseiter verstoßen wird. Düntzer unterläuft die Sakralisierung der Dichtung, indem er dem Dichter immer wieder im Namen einer – etwa sachlichen – Wahrheit widerspricht und diese Wahrheit noch dazu katholisch grundiert (und mit Spitzen gegen protestantische Goethe-Ausleger versieht). Denn Wahrheit ist dabei in Düntzers Augen erstens nicht schriftlich kodiert und gleicht zweitens strukturell der theologischen Figur des *deus absconditus*, sodass sie gerade in dieser Abwesenheit ‚sakralisiert‘ wird. Die ‚katholisierenden‘ Kommentare Düntzers zu Goethes *Iphigenie auf Tauris* und *Faust II* erklären Literatur selbst gleichsam zu Religion und zeigen damit gewissermaßen die Kehrseite des Versuches, nicht mehr die Heilige Schrift, sondern den Kanon der Klassiker ins Zentrum der Textkultur zu stellen.

Nicht nur die Philologie, sondern auch die Philosophie setzt sich jedoch in der Moderne mit dem Kommentar und seiner religiösen Dimension auseinander. Der Beitrag von CHRISTOPH SCHULTE zeigt dies an zwei Maimonides-Kommentaren aus der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung im 18. Jahrhundert: Sowohl der Kommentar Moses Mendelssohns (1761/65) als auch derjenige Salomon Maimons (1791) greifen auf die kanonische Autorität des mittelalterlichen Autors zurück, um die moderne Philosophie der Aufklärung unter ihren jüdischen Zeitgenossen zu propagieren. Nicht zufällig verwenden sie dafür das Genre des Kommentars, die dominante literarische Gattung im rabbinischen Judentum, und damit eine eminent religiöse Form. Dabei will Mendelssohns Kommentar zu Maimonides’ Kommentar zu Aristoteles’ *Logik* und *Metaphysik* die jüdische Religion selbst als kompatibel mit der Aufklärung erweisen. Salomon Maimon hingegen liefert in seinem Kommentar zu Maimonides’ philosophischem Hauptwerk *Führer der Unschlüssigen* eine hebräische Einleitung in die Terminologie Immanuel Kants (mit Übersetzung der zentralen Begriffe) wie auch die erste moderne Wissenschafts- und Philosophiegeschichte in hebräischer Sprache überhaupt. Beiden Aufklärern ist also gemeinsam, dass sie sich zwar der nichtjüdischen Welt der Aufklärung öffnen, dabei aber nicht die rabbinische Tradition des religiösen Judentums preisgeben.

Wie der Beitrag von HERBERT KOPP-OBERSTEBRINK zeigt, brachte tatsächlich gerade die Publikation von Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87) – nicht zuletzt wegen Kants neuartiger Terminologie – einen regelrechten „Kommentierungsfuror“ hervor, der christlicherseits interessanterweise hauptsächlich dem protestantisch-theologischen Umfeld entstammte. Anhand der Kant-Kommentare Georg Samuel Albert Mellins (1794/95), Arthur Schopenhauers (1819) und Hans Vaihingers (1881) zeigt der Beitrag, dass philosophische Kommentare selbst eigenständige Theoriearbeit leisten, deren Voraussetzungen sich aus der pro-

testamentlich geprägten (Bibel-)Hermeneutik herleiten, und in denen immer auch das Verhältnis von Philologie und Philosophie zur Debatte steht.

Somit werden die Beiträge des vorliegenden Bandes gerahmt von zwei systematischen Betrachtungen spezifischer disziplinärer Kommentargattungen – dem theologischen (Köhlmoos) und dem philosophischen Kommentar (Kopp-Obersterbrink). Beide konstatieren eingangs, dass in ihren jeweiligen Disziplinen erstaunlicherweise keine systematische Kommentartheorie und -geschichte vorliegt. Die hier präsentierten Beiträge können diese keinesfalls ersetzen, sondern verstehen sich eher als explorative Tiefenbohrungen in unterschiedliche Richtungen. Dabei werden zugleich unterschiedliche Genres des Kommentars in der Moderne in den Blick genommen, insbesondere der theologische, der philologische und der philosophische Kommentar sowie Übergangs- und Mischformen zwischen ihnen. Dass alle Kommentargattungen sich unter den Bedingungen der Moderne mit ihren eigenen, teils inhärent religiösen hermeneutischen Voraussetzungen auseinandersetzen müssen und sich zugleich den Fragen nach Autorität und Kanonisierung stellen, die besonders von der religiösen Lektürepradition immer wieder aufgeworfen werden, zeigt dabei jeder einzelne Beitrag. Der Kommentar scheint also in der Moderne eine geradezu symptomatische oder programmatische Funktion zu besitzen: An ihm wird verhandelt, was genau unter Text und Lektüre verstanden werden kann, sobald religiöse Autorisierungsstrategien in Frage gestellt werden.

Die Beiträge dieses Bandes gehen größtenteils auf Vorträge eines interdisziplinären Workshops zurück, der im Juni 2015 von den Herausgeberinnen und dem Herausgeber unter dem Titel *Texte über Texte: Säkularisierung des Kommentars in der Moderne* am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL Berlin) veranstaltet wurde. Unser Dank gilt allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern dieser Veranstaltung, nicht nur für ihre Vorträge, sondern auch für die zahlreichen anregenden und weiterführenden Diskussionen. Besonders danken wir außerdem Florian Glück für die technische Unterstützung bei der Drucklegung dieses Bandes.

Berlin, im Januar 2017

Yael Almog, Caroline Sauter, Daniel Weidner

Der Kommentar als theologische Gattung

Der Titel dieses Bandes, „Kommentar und Säkularisierung in der Moderne“, suggeriert, dass der Kommentar als Gattung dem Säkularisierungsprozess unterworfen ist, also in der oder durch die Moderne aus seiner Bindung an die Religion gelöst wurde. Dazu ist festzustellen, dass der Kommentar ursprünglich nicht ausschließlich auf religiöse Texte bezogen ist. In der Antike sind Kommentare (Lat. *commentarius*, von Griech. *hypomnema*) Erläuterungen zu Texten aller Art.¹ Noch heute gibt es Kommentare zu Texten nicht nur in der Theologie, sondern in Literatur- und Geschichtswissenschaft sowie im Recht. Außerdem bezeichnet ‚Kommentar‘ in der Informatik bestimmte Formen der Programmiersprache, und schließlich gibt es die journalistische Gattung Kommentar, die nicht einen Text erläutert, sondern zu einem Ereignis eine Meinung abgibt.² Literatur- und geschichtswissenschaftliche, juristische und journalistische Kommentare unterliegen kaum der Säkularisierung.

Auch in der Theologie gibt es ein weites Feld verschiedener Texte. Kommentiert wird in der Theologie nicht nur die Bibel, sondern auch weitere, besonders herausgehobene Texte. Bis ins 18. Jahrhundert gehörte zum Beispiel in der (katholischen) Theologie die Kommentierung der Dogmatik des Petrus Lombardus (*Sententiarum Libri Quatuor*, frühes 12. Jahrhundert) zum Standardcurriculum der theologischen Ausbildung.³ Im 19. Jahrhundert wurde dies durch die Kommentierung der Werke des Thomas von Aquin abgelöst. Durch die Zentrierung der Theologie auf die Bibel ist jedoch in der protestantischen Theologie der Bibelkommentar der Kommentar schlechthin. Er hat sich in der Tat in der Moderne in einer Weise gewandelt, die man als „Säkularisierung“ bezeichnen könnte.

1 Einen Überblick über die antike Entwicklung gibt Ludwig Fladerer: „[Art.] Kommentar“, in: Georg Schöllner u.a. (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart (Anton Hiersemann) 2006, Bd. 2, S. 275.

2 Interessanterweise scheint der journalistische Kommentar gegenwärtig so etwas wie die Standardbedeutung der Gattung Kommentar zu bilden. Gibt man ‚Kommentar‘ als Suchbegriff bei *Google* ein, erscheinen überwiegend Informationen dazu. Selbst die für Schüler und Studierende konzipierte Website *wortwuchs.net* formuliert: „Als Kommentar wird eine meinungsbildende und journalistische Textsorte bezeichnet, wobei auch die Sammlung von Anmerkungen zu einem literarischen Text unter diesem Begriff gefasst wird sowie eine persönliche Anmerkung zu einem beliebigen Thema. Diese Verwendungen werden nachfolgend erklärt, wobei der Schwerpunkt auf der journalistischen Textsorte liegt.“ (<http://wortwuchs.net/kommentar>) (letzter Zugriff: 12.4.2016).

3 Der Text ist abrufbar unter: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1095-1160__Petrus_Lombardus__Sententiarum_Libri_Quatuor__MLT.pdf.html (letzter Zugriff: 4.8.2016).

Ich möchte der Frage nach dem Bibelkommentar als theologischer Gattung und der Frage seiner möglichen Säkularisierung in folgenden Aspekten nachgehen. Zuerst ist zu klären, welchen hermeneutischen Bedingungen und Voraussetzungen sich der Bibelkommentar verdankt. Warum muss die Schrift überhaupt kommentiert werden? Anders gefragt: Warum ist der (Bibel-)Kommentar eine *theologische* Gattung? Zweitens möchte ich einen Überblick über Arten und Formen des Bibelkommentars geben. Hier lautet die Frage: Inwiefern ist der Kommentar eine theologische *Gattung*? Erläutern möchte ich in einem dritten Schritt diese theoretisch-hermeneutischen Überlegungen mit Beispielen aus der Kommentierung des Buches Kohelet (Prediger Salomo). An ihm lassen sich die Tendenzen in der Veränderung des Bibelkommentars eindrucklich darstellen.

1. Die theologische Begründung des Bibelkommentars

1.1 Heilige Schrift und Wort Gottes

Die grundlegende Bedingung des Kommentars ist zunächst ganz pragmatisch. Ein Text muss erklärt werden, damit er verstanden werden kann. Das ist zwar in gewisser Weise ein Grundzug jeder Kommunikation⁴, gilt aber besonders für schriftliche Texte. Der Kommentar dient vielfach der Erklärung, um dem Verstehen vorzuarbeiten. Gerade bei normativen und kanonischen Texten muss aber nicht nur dieser oder jener Sachverhalt erklärt werden. In aller Regel muss jenseits des Erklärungsbedürftigen ein bestimmter Verstehensrahmen vorgegeben werden, damit der kanonische Text weiterhin seine Funktion behalten kann. Jan Assmann unterstreicht die

unauflösliche Verbindung von Text und Kommentar, die sich zueinander wie Signifikat und Signifikant verhalten. Dem ‚Text‘ eignet keine Vorrangstellung, Autorität oder gar Heiligkeit gegenüber dem Kommentar. Vielmehr bringt eigentlich erst der Kommentar die Heiligkeit des Ganzen zur Sprache. Der Kommentar wiederum bewegt sich nicht in einem Auslegungsspielraum: die Bedeutung liegt fest wie die Lösung eines Rätsels.⁵

Was Assmann für ägyptische Kultkommentare und Initiationsverhöre beobachtet hat, gilt durchaus auch für die biblischen Texte: Nur sehr wenige von ihnen nehmen von sich aus eindeutige normative Geltung in Anspruch.⁶ Zur ‚Heiligen

4 Vgl. ausführlich Wolfgang Raible: „Arten des Kommentierens – Arten der Sinnbildung – Arten des Verstehens“, in: Jan Assmann/Burkhard Gladigow (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München (Wilhelm Fink) 1995, S. 51-74.

5 Jan Assmann: „Text und Kommentar. Einführung“, in: Jan Assmann/Burkhard Gladigow (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München (Wilhelm Fink) 1995, S. 9-34, hier S. 15.

6 Im Alten Testament lässt sich vielmehr beobachten, dass im Pentateuch, in der Prophetie und in weiteren Werken der Autoritätsanspruch des jeweiligen Diskursgründers (Mose, Propheten, David) miteinander konkurrieren, vgl. dazu instruktiv Reinhard Achenbach/Martin Arneith/Eck-

Schrift‘ wird das Corpus der Texte erst durch eine textexterne ‚Heiligsprechung‘, d.h. Kanonisierung in ihren vielen Facetten.⁷

Tatsächlich legt der Kommentar die Grundbedingung des Verständnisses biblischer Texte als Heiliger Schrift fest. In der Theologie wird dies im Rahmen der Hermeneutik immer mitreflektiert. Es ist für die Bibeltheologie keine neue Entdeckung, dass der kanonische Text auf seinen Kommentar angewiesen ist, um bleibend als kanonisch zu gelten. Dabei ist Folgendes zu beachten:

Es gilt in der ganzen Geschichte der Christenheit, daß in der Bibel Menschen dem Wort Gottes, das einerseits unbedingte Gültigkeit beansprucht und andererseits selbstmächtig wirkt, begegneten. Strittig und insofern eine Geschichte der Schriftauslegung bedingend ist die Identifizierung dessen, was im biblischen Text das Wort Gottes ist. Eine solche Frage ist nicht verallgemeinernd durch eine je und je zu vollziehende Aktualisierung gegeben, sondern durch die Grunddifferenz zwischen Buchstabe und Geist. Dagegen ist die Auslegung des biblischen Textes kontinuierlich fortgegangen, aber es waren immer Umwege notwendig, um den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden.⁸

So formuliert es das Standardwerk *Theologische Realenzyklopädie*. Das heißt, die Bibel ist Zeugnis des Wortes Gottes, aber nicht (oder nicht ausschließlich) mit diesem identisch. Um eine Metapher zu verwenden: Das Wort Gottes ist dem biblischen Text eingeschrieben wie die Nachricht („Geist“) einer chiffrierten Botschaft („Buchstabe“), die in sich durchaus einen Sinn ergibt. Die Botschaft muss dechiffriert werden. Weil aber in der Theologie Gott und sein Willen komplex und vielschichtig sind, liegt der ‚Klartext‘ nicht immer und für alle Zeiten fest, sondern muss je und je aktualisiert werden.⁹ Das Geheimnis kommentierender Bibelauslegung besteht unter dieser Perspektive darin, das rechte Maß zwischen zeitloser und aktueller Auslegung zu wahren.

Schon im 4. Jahrhundert postulierte der Kirchenvater Hieronymus, „dass das Evangelium nicht in den Worten der Schrift (*verba*) zu finden sei, sondern in ihrem *sensus*, den der Exeget mit seinem Werk aufzudecken habe.“¹⁰ Damit liegt die theo-

art Otto: *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 2007 (BZAR 7).

7 Die Geschichte der Kanonisierung der biblischen Texte steht seit einiger Zeit wieder verstärkt im Fokus der Forschung. Dabei hat sich herausgestellt, dass der biblische Kanon im Judentum und in den christlichen Kirchen noch lange Zeit eine recht flexible Größe ist. Zwar liegt etwa im 5. Jahrhundert eine gewisse Standardform der „Heiligen Schrift“ fest, diese bleibt aber noch lange Zeit variabel. Vgl. dazu ausführlich Peter Brandt: *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, Berlin/Wien (Athenäum) 2002 (BBB 131).

8 Hans Schwarz: „[Art.] Glaubensbekenntnisse. IV. Dogmatisch“, in: Gerhard Müller u.a. (Hg.): TRE 13 (1985), S. 437-441, hier S. 440.

9 Die Bibelauslegung ist damit Teil der allgemeinen Geschichte des Christentums, wie aus kulturgeschichtlicher Perspektive deutlich wird: Jörg Lauster: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München (Beck) 2015.

10 Katharina Greschat: *Die Moralia in Iob Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2005 (STAC 31), 18 mit Bezug auf hier: Comm. in Ep., ad Gal., 1,11 (PL 26,322).

logische Funktion der kommentierenden Exegese auf der Hand. Der Kommentar ist eine theologische Gattung, weil er den Buchstaben vom Geist bzw. die *verba* vom *sensus* unterscheidet. Auf diese Weise wird ein sachgemäßes Verstehen überhaupt erst möglich.

Es gehört zu den Eigenarten des Christentums, dass es das Verhältnis von Text und Kommentar auf gewisse Weise institutionalisiert bzw. ritualisiert hat. Damit eine Bibelauslegung als theologisch ‚richtig‘ gelten kann, wird sie auf den ältesten Kommentar bezogen, den die Kirche hat, nämlich das Glaubensbekenntnis. Gemeint ist damit die mehr oder weniger kurze Zusammenfassung der christlichen Glaubensinhalte, die in Form des Apostolischen und des Nicaenischen Bekenntnisses u.a. im Gottesdienst gesprochen wird.¹¹ Dabei stehen gar nicht so sehr die einzelnen Inhalte im Vordergrund, sondern ihr Grund: „Ich glaube an Gott – und an Jesus Christus – und an den Heiligen Geist“.¹²

Darüber hinaus ist „ein Bekenntnis selbst auch ein Lernvorgang [...], mit einem Aufgehen dessen, was und woran man glaubt. So heißt das Bekenntnis vom leeren Grab nicht nur etwa: ‚Das Grab ist leer‘, sondern auch ‚Der Herr ist wirklich auferstanden‘ (Lk 24,34).“¹³ Hier haben wir geradezu ein Schulbeispiel für die Differenz von *verba* („Das Grab ist leer“) und *sensus* („Der Herr ist wirklich auferstanden“). Das Glaubensbekenntnis ist somit auch ein erklärender Kommentar zum biblischen Text im Sinne der Dechiffrierung der Botschaft.

Besonders eindrücklich wird diese Struktur im evangelischen Gottesdienst nach seiner Standardform („Agende I“). Im Eröffnungsteil werden ein Psalm, ein alttestamentlicher Text und/oder ein neutestamentlicher Brief gelesen. Der Hauptteil beginnt mit einem Abschnitt aus einem der Evangelien. Danach spricht die Gemeinde gemeinsam das Glaubensbekenntnis: Auf die Verlesung des Sonntagsevangeliums antwortet die Gemeinde gemeinsam mit dem Bekenntnis. Das Bekenntnis ist eine Abbeviatur der biblischen Inhalte, um ihren Grund zu benennen. Dann führt die Predigt aus, inwiefern sich die spezielle Stelle, der Predigttext, in diesen allgemeinen Rahmen fügt. Das Bekenntnis gehört damit – noch vor dem Katechismus – zu den kommentierenden Reduktionsformen des Textes nach Wolfgang Raible.¹⁴ Der eigentliche Kommentar hat darüber hinaus *en détail* festzustellen, was eigentlich gemeint ist, damit dann der Zirkel zwischen Schrift und Bekenntnis seine volle Runde machen kann.

11 Diese und weitere Bekenntnisse sind abrufbar unter: www.ekd.de/glauben/grundlagen/index.html (letzter Zugriff: 4.8.2016).

12 Vgl. Adolf Martin Ritter: „[Art.] Glaubensbekenntnisse V. Alte Kirche“, in: Gerhard Müller u.a. (Hg.): TRE 13 (1985), S. 399-412, hier S. 400: „Inhaltlich gesehen ist das Bekenntnis ‚ursprünglich keine Aufzählung der dem Glauben wesentlichen Überlieferungsstücke und Lehrwahrheiten (die vielmehr ihre eigenen Wege gegangen sind), sondern die ebenso kurze wie unmißverständliche Bezeichnung des einen göttlichen Gegenübers, dessen Bejahung den einzelnen Christen zum Christen macht und von jedem Nichtchristen unterscheidet, also der Person Jesu“ (Campenhauen: ZNW 63 [1972] S. 211).

13 Schwarz: „[Art.] Glaubensbekenntnisse“ (Anm. 8), S. 437.

14 Vgl. Raible: „Arten des Kommentierens“ (Anm. 4), S. 59.

Ich fasse noch einmal zusammen: Theologie und Glaube sind auf die vermittelnde Kommentierung angewiesen, weil Gott sich zwar *durch* die Schrift offenbart, aber nicht *in* der Schrift. In der Logik der Theologie ist die Kommentierung allerdings nicht deswegen notwendig, weil ein Text alt oder fremd wird, sondern weil er nicht vollständig selbstevident ist. Zwischen den Text der Bibel und seine kommentierende Erklärung tritt das Bekenntnis als Kriterium der Richtigkeit einer Auslegung. Es ist dem Inhalt nach möglichst invariabel und auffallenderweise sehr viel sakrosankter als der biblische Text.

1.2 Die Bibel als der *eine* Text

Für die Auslegungsgeschichte ist unbedingt eine sozusagen texttheoretische Voraussetzung zu berücksichtigen. Bis zur Aufklärung gilt die ganze Bibel Alten und Neuen Testaments als *ein* Text, widerspruchslos und irrtumsfrei und zwar unbeschadet historischer Entstehungssituationen und menschlicher Verfasserschaft. Alle Kommentierungen bis ins 18. Jahrhundert sind daher Texte über *einen* Text, selbst, wenn sie nur einzelne Bücher oder Perikopen kommentieren. Grundgelegt ist diese Theorie bei Origenes (ca. 185-254):

Wenn es also wahr ist, dass ‚eine Menge der Worte die Sünden vermehrt‘ [Koh 1,18], wenn es außerdem wahr ist, dass weder Salomo sündigte (obwohl er viele Worte sprach)¹⁵, noch Paulus (obwohl er häufig bis Mitternacht predigte) [Apg 20,6-12], so müssen wir fragen, was ‚eine Menge der Worte‘ ist und von da aus zur Bedeutung der ‚vielen Bücher‘ übergehen. Das ganze Wort Gottes sage ich, das Wort das im Anfang bei Gott war [Joh 1,1], ist nicht ‚eine Menge der Worte‘, denn es ist nicht ‚Worte‘. Es gibt nur ein Wort, das man von vielen Seiten aus betrachten kann, und jede dieser Bedeutungen ist Teil des einen ganzen Wortes. Alle anderen Worte außer dem Wort, selbst, wenn sie Wahrheit beschreiben – keins von ihnen ist ein Wort, sondern alle sind Worte. Denn Wahrheit kann nirgendwo gefunden werden, noch Harmonie noch Einheit [außer in Gott]. So können wir sagen, dass jeder, der nicht von Gott spricht, Worte spricht, und der, der von Gott spricht, das Wort spricht, selbst wenn er nichts auslässt. Also erliegen die Heiligen, deren beständiges Ziel das eine Wort ist, nicht der Sünde der Geschwätzigkeit. Wenn also der Erlöser auf die Schriften verweist, die Ihn bezeugen, dann schickt er uns nicht zu diesem oder jenem Abschnitt, sondern zur ganzen Schrift, die von Ihm berichtet.¹⁶

Unter dieser Voraussetzung hat die Exegese vor der Aufklärung die Aufgabe zu lösen, Widersprüche oder Unklarheiten so zu erklären, dass die sachliche Einheit der Schrift gewahrt bleibt. Ein klassisches Beispiel bilden die beiden Schöpfungsgeschichten: Nach Gen 1,1-2,3 hat Gott die Welt in sieben Tagen geschaffen, wobei der Mensch das letzte Schöpfungswerk darstellt. In Gen 2,4-24 ist von keiner Zeit der Schöpfung die Rede, und der Mensch bildet das erste Schöpfungs-

15 Origenes greift die Tradition auf, nach der Salomo der Verfasser der Bücher Sprüche, Kohelet und Hoheslied ist, vgl. außerdem 1 Kön 5,12-13.

16 Origenes: *Philocalia* V, zit. nach: http://www.tertullian.org/fathers/origen_philocalia_02_text.htm#C5 (letzter Zugriff: 21.6.2016).

werk. Der Widerspruch muss so aufgelöst werden, dass der Glaube an einen Schöpfer erhalten bleibt. Von der Spätantike bis zur Aufklärung galt die Bibel als Offenbarung und damit als ein göttlicher Text, widerspruchlos und irrtumsfrei. Dieses dogmatische Paradigma hat den Wert einer Texttheorie: Wenn der Text nicht den menschlichen Erwartungen entspricht, sind die Erwartungen falsch, nicht der Text. Gott irrt nicht. Dem entspricht eine präzise Methodik, mit der die biblischen Texte der Theorie entsprechend ausgelegt wurden. Treffen unvereinbare Aussagen aufeinander, werden sie so interpretiert, dass die Unvereinbarkeit aufgelöst wird: Die Erwartung des Publikums wird methodisch korrigiert. Zwar gibt es in der Methodik wie in den Lösungen eine gewisse Variationsbreite (Typologie, Allegorese, christologische Auslegung, mehrfacher Schriftsinn, scholastische Methoden), doch im Großen und Ganzen bestand ein recht breiter Konsens der Auslegung.¹⁷

Die schwerste Zäsur in der Bibelauslegung hat sich in diesem Bereich vollzogen: Spinoza hat außertheologisch, Johann Salomo Semler innertheologisch der inhärenten Einheit der Bibel ihr Fundament entzogen.¹⁸ Seitdem gilt die Bibel als Sammlung von *Texten*, deren Widersprüche und Spannungen historisch zu erklären sind. Seitdem ist die enge Verbindung zwischen Bibel und Kommentar mehr und mehr zerbrochen; Exegese und Dogmatik treten auseinander. Exegetisch lässt sich die Einheit der Bibel nicht mehr halten. Dogmatisch gilt aber weiterhin das sog. ‚Schriftprinzip‘, nach dem alle theologischen Aussagen mit der Bibel begründet werden müssen. Im Gefolge der aufgeklärten Bibelkritik hat die Dogmatik lange Zeit allein die Reflexion der Heiligen Schrift als Quelle des Glaubens übernommen. Die Exegese hingegen wird zur historischen Textwissenschaft, die allenfalls noch nachweisen kann, dass ein biblischer Text bereits in seiner Entstehungssituation einen zeitübergreifenden Sinn hat, der sich mit der theologischen Lehre irgendwie korrelieren lässt.¹⁹ Das lässt sich in der Tat als ‚Säkularisierung‘ bezeichnen. Ich möchte diesen Weg im Folgenden noch einmal am konkreten Beispiel nachzeichnen.

17 Die einzelnen Entwicklungen und ihre Verzweigungen können jetzt nachgelesen werden in dem monumentalen Werk von Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. A History of Its Interpretation*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 3 Bde., 2006ff.

18 Vgl. dazu Steven Nadler: „The Bible Hermeneutics of Baruch de Spinoza“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Bd. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008, S. 827-836; John H. Hayes: „Historical Criticism of the Old Testament Canon“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament, Bd. II*, S. 985-1005.

19 Vgl. dazu instruktiv und ausführlich Jörg Lauster: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 46).

2. Gattungen des theologischen Kommentars

Wie Wolfgang Raible gezeigt hat, ist das Phänomen ‚Kommentar‘ in viele Einzelformen und -gattungen auszudifferenzieren.²⁰ Die meisten sind nicht theologiespezifisch. Im Grunde muss man sagen, dass unter den vielen Kommentarformen und Gattungen eigentlich nur drei genuin und ausschließlich religiös-theologische Gattungen sind: das Bekenntnis, der Katechismus und die Predigt. Unter theologischer Perspektive müsste man eigentlich jeden Text als Kommentar bezeichnen, der auf die Heilige Schrift bezogen ist und den Sinn in und hinter den Worten erklären will. ‚Kommentar‘ ist demnach in der Theologie ein funktionaler Begriff, dem eine Menge literarischer Gattungen zuzuordnen sind. Gleichwohl möchte ich mich auf zwei Gattungen beschränken, die im engeren Sinne als Kommentar zu bezeichnen sind. Dazu zähle ich mit Wolfgang Raible all jene Texte, die sich die Anordnung ihrer Argumentation durch den biblischen Text vorgeben lassen und in irgendeiner Form fortlaufende Kommentierungen des Bibeltextes darstellen. Das sind im Schema von Raible der Kommentar und die *Glossa ordinaria* (und ihre Verwandten).

2.1 Der Kommentar im eigentlichen Sinne

Beim Kommentar handelt es sich um die fortlaufende Erklärung eines biblischen Buches Vers für Vers, manchmal Satz für Satz, oder sogar Wort für Wort. In der Theologie fehlt bislang eine systematische Geschichte des Bibelkommentars – die *Theologische Realenzyklopädie* hat nicht einmal ein Lemma „Kommentar“. Ich gebe hier somit nur einen sehr skizzenartigen Überblick.

Historisch sind es pikanterweise „häretische“ Gruppen, die im Christentum erstmals Kommentare verfasst haben: Ein gewisser Herakleon, ein Gnostiker, soll im 2. Jahrhundert das Johannesevangelium kommentiert haben. Origenes war dieser Kommentar noch bekannt, heute gibt es davon jedoch nur noch die bei Origenes zitierten Fragmente. Origenes selbst ist der „Vater des Kommentars“, wie der christlichen Exegese überhaupt.²¹ Methodisch an einigen Stellen präzisiert, vor allem aber in den lateinischen Westen vermittelt wurde diese Pionierleistung des Origenes durch Hieronymus (347-420). Gleichwohl kommt Origenes eine besondere Rolle zu. Er ist, wie gezeigt, derjenige, der die Theorie der einen Bibel entwickelt hat. Untermuert und belegt hat er sie dadurch, dass er sämtliche biblischen Bücher umfänglich kommentiert hat.²² Im Grunde verdankt das Christentum Origenes die gesamte Bibel, die bis dahin im Wesentlichen in Form von Anthologien

20 Raible: „Arten des Kommentierens“ (Anm. 4), S. 54-72.

21 Das Folgende nach: J.N.B. Carleton Paget: „Origen as Exegete of the Old Testament“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1: Antiquity*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1996 (HBOT I/1), S. 499-532.

22 Vgl. ebd., S. 501.

und Florilegien rezipiert wurde. Seit Hieronymus' Fortschreibung des origenistischen Programms hat der Einzelkommentar folgende Form:

- Eine Einführung mit den Themen: Stellung des Werkes im Kanon der Bibel, Nützlichkeit des Textes, Erklärung des Titels, Verfasserfragen, Gliederung, Zuordnung zur Philosophie
- Hauptteil mit der Vers-für-Vers-Erklärung und Darstellung und Diskussion anderer Lesarten des Textes sowie Darstellung und Diskussion anderer Auslegungen des Textes²³

Prinzipiell besteht diese Struktur des Bibelkommentars bis heute. Allerdings lässt sich im frühen 18. Jahrhundert eine Zäsur beobachten. Sobald die historische Kritik in die Schriftauslegung integriert wird, wächst die Bedeutung der Einleitung des Kommentars. Hier werden die Theorien zur Entstehung und Verfasserschaft des Buches diskutiert, die der Kommentar dann *en détail* erläutert. Das kommentierte Buch wird außerdem mehr und mehr als literarische Größe betrachtet und analysiert – die Kommentierung beginnt, die Grenzen von Kapiteln oder Versen einerseits und/oder liturgischen Perikopen andererseits zu überschreiten. Zuerst begegnet diese Art der Kommentierung im Jesaja-Kommentar des Campegius Viringa (1659-1722)²⁴ und hat sich dann bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts allgemein durchgesetzt.

Beim Kommentar spielt die Person des Kommentators eine wesentliche Rolle, insofern dieser festlegt, was wissenswert und verständnisnotwendig ist. Das gilt selbst für die altkirchlichen und mittelalterlichen Kommentare. Der Kommentator wählt seine Traditionszeugen gezielt aus und nimmt sich gleichzeitig viel Raum für seine eigene Darstellung. Bis zur Aufklärung zielt die eigenständige Darstellung darauf, eine Übereinstimmung des vorliegenden Kommentars mit der Tradition darzustellen. Aus diesem Grund sind Kommentare meist ausgesprochen voluminöse Werke, auch das bis heute. Der Referenzkommentar zur Genesis von Claus Westermann (letzte Auflage 1989) enthält drei Bände mit insgesamt annähernd dreitausend Seiten. Wie Raible dargelegt hat, liegt die Ausdehnung des Textes durch den Kommentar in der Natur der Sache.²⁵

Gleichzeitig ist es in gewisser Weise das Schicksal des Kommentars, unvollendet zu bleiben. Nimmt ein Kommentator seine Aufgabe ernst, kommt es vor, dass er darüber stirbt. Viele Kommentare sind bis heute unvollendet. In neuzeitlicher Exegese ist das ein gewisses Problem, denn in diesem Fall kann die Theorie, die dem Kommentar zugrunde liegt, nicht vollständig bewiesen werden. Der Kommentar hängt in der Luft, und seine Rezipierbarkeit bleibt eingeschränkt.

23 S. dazu Elisabeth Birnbaum: *Der Koheletkommentar des Hieronymus: Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung*, Berlin/Boston (W. de Gruyter) 2014, S. 13f.

24 S. dazu John Sandys-Wunsch: „Early Old Testament Critics on the Continent“, in: Magne Sæbo (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. A History of its Interpretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008 (HBOT II), S. 971-984, hier S. 975f.

25 Vgl. Raible: „Arten des Kommentierens“ (Anm. 4), S. 54-56.

Vor allem im Mittelalter war das anders. Eine Besonderheit des Mittelalters sind jene Kommentare, die zwar im Titel als Kommentare eines ganzen Buches ausgewiesen sind, faktisch aber nur einen Teilbereich behandeln. Vor allem die Genesis-Kommentare decken häufig nur Gen 1-4 ab, d.h. Schöpfung, Paradies sowie Kain und Abel. Hier muss man mit einer theologisch begründeten Reduktion des Stoffes rechnen: Die ersten vier Kapitel der Genesis sind für die gesamte kirchliche Lehre hochrelevant, so dass sie gewissermaßen als das gelten können, was an der Genesis besonders kommentarwürdig ist. Umgekehrt kennt die christliche Bibelkommentierung der Alten Kirche und des Mittelalters Kommentare über biblische Teilcorpora. Hier ragen besonders die Kommentare zum sog. Oktateuch hervor, Kommentierungen der Bücher Genesis bis Könige, außerdem Kommentare zu den Zwölf Propheten, gelegentlich zu den salomonischen Büchern. Diese Kommentare haben eine klare hermeneutisch-didaktische Funktion: Genesis bis Könige dienen im Studium der Theologie als die Texte, an denen die Unterscheidung zwischen Literalsinn („Buchstabe“) und spirituellem Sinn („Geist“) am leichtesten vollzogen werden konnte. Seit Hieronymus gilt das sog. „Salomonische Corpus“ aus den Büchern Sprüche, Kohelet und Hoheslied als

dreistufiger Weg der geistlichen Vervollkommnung: Die Anfänger auf diesem Weg werden durch das Buch der Sprichwörter in den weltlichen Dingen unterwiesen, Kohelet richtet sich an die Fortgeschrittenen und das Hohelied schließlich ist für die bestimmt, die bereits vollkommen in der geistigen Durchdringung sind und von der Weisheit mit ‚ehelichen‘ Umarmungen empfangen werden.²⁶

Vor diesem Hintergrund bietet sich die gemeinsame Kommentierung von Sprüchen, Kohelet und Hoheslied an. Von diesen gruppierten Kommentaren haben nur die Kommentare zu den Zwölf Propheten dauerhaft bis heute überlebt. Alte Kirche und Mittelalter lösen das Problem der fragmentarischen Kommentare auf zwei Wegen:

- Methodisch wird auf dem Weg des innerbiblischen Verweises in jeden Text immer die ganze Bibel eingebracht. D.h., jeder kommentierte Einzeltext repräsentiert die ganze Schrift im Sinne des Origenes. Das gilt noch für die gesamte Theologie der Reformations- und nachreformatorischen Zeit.
- Zweitens ist den Einzelkommentaren bzw. glossierten Teilbibeln bis ins 15. Jahrhundert in der Regel eine Kanonsliste vorangestellt, die meist die Funktion des „Stellung des Buches im Kanon der Bibel“ übernimmt.²⁷ Auf diese Weise ist das Bewusstsein der *einen* Bibel gewahrt, auch wenn der Kommentar gewissermaßen mit der Lupe nur einen Teilbereich betrachtet.

26 Elisabeth Birnbaum: „Von Nichtigkeit und Sinnlosigkeit. Die Bedeutung der Hermeneutik für Auslegung und Übersetzung am Beispiel von Kohelet 1,2“, in: Marianne Grohmann/Ute Ragacz (Hg.): *Religion übersetzen. Übersetzung und Textrezeption als Transformationsphänomene von Religion*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2012, S. 31-50, hier S. 33.

27 Vgl. dazu Brandt: *Endgestalten des Kanons* (Anm. 7), S. 237ff.

Der Kommentar ist für die Auslegung und Auslegungsgeschichte der Bibel höchst aufschlussreich. Vor allem die mittelalterlichen Kommentare dokumentieren Umbrüche und Paradigmenwechsel in Theologie und Exegese durch die Integration neuer Fragen und Quellen, sie zeigen Trends bestimmter Bücher oder Texte an und belegen die (häufig unterschätzte) fortschreitende Verbesserung der Philologie und Textkritik.

2.2 Die *Glossa ordinaria* und die *Postilla* des Nikolaus von Lyra

Seit dem 4. Jahrhundert existiert im Christentum die Praxis, dem Bibeltext direkt Erklärungen philologischer und theologischer Art beizugeben, so dass Text und Kommentar eine Einheit bilden. Die Gattung entwickelt sich von der Catene über die Scholie und einzelne durch Glossen kommentierte biblische Bücher bzw. Buchgruppen²⁸ zur *Glossa ordinaria*²⁹, bei der der gesamte Bibeltext durchkommentiert ist. Die *Glossa ordinaria* ist ein Werk des 12. Jahrhunderts³⁰, das die früheren glossierten (Teil-)Bibeln in einer Standardform zusammenfasste. Sie bleibt das Referenzwerk für Bibelstudien vor allem im römisch-katholischen Bereich bis ins 18. Jahrhundert und erfreute sich auch bei den Anglikanern großer Beliebtheit. Tatsächlich wird die *Glossa ordinaria* jedoch bereits im 14. Jahrhundert durch die *Postilla* des Nikolaus von Lyra (1270-1349)³¹ ergänzt oder sogar ersetzt, die eine ähnliche Form hat, aber wesentlich leichter handhabbar und inhaltlich moderner war. Nikolaus' *Postilla* ist das Referenzwerk des kontinentalen Protestantismus. Zur *Ordinaria* und im Grunde auch zur *Postilla* lässt sich sagen:

Die Glosse wurde zur maßgeblichen Handreichung für das Schriftstudium, zur ‚Zunge‘ des biblischen Textes und zu einem wesentlichen Teil der pagina sacra [Heilige Schrift] selbst. Man studierte Text und Glosse miteinander. Biblische Vorlesungen behandelten den glossierten Text. [...] Der Bibeltext wurde im Zusammenhang in großer Schrift und räumlich so angeordnet geschrieben, daß die Glossen dort, wo es erforderlich war, am Rand und zwischen den Zeilen eingefügt werden konnten. Text und Glosse waren damit aufs engste miteinander verbunden. Jede Glosse konnte genau dem Text zugeordnet werden, den sie erläuterte. Die ganze Buchseite bildete eine graphische und sachliche Einheit. [...] [Allerdings] zeigten sich die Magister unschlüssig hinsichtlich der ihm insgesamt zukommenden Verbindlichkeit. [...] Insgesamt aber zitierte man die Glosse zusammen mit dem Schrifttext in Disputationen, Quaestionen und Quodlibeta als Autorität. Text und Glosse blieben als einheitliches Ganzes miteinander verschwistert. Ihre Verbreitung fand die Glosse weit über den Kreis der Schulen hinaus. [...] Selbst die wyclifitischen Bibelübersetzungen zollten ihr trotz des formalen Bekenntnisses Wyclifs zur Scriptura sola Beachtung.³²

28 Vgl. dazu Ekkehard Mühlenberg: „[Art.] Katenen“, in: Gerhard Müller u.a. (Hg.): TRE 18 (1989), S. 14-21.

29 Vgl. dazu grundlegend Beryl Smalley: „[Art.] Glossa ordinaria“, in: TRE 13 (1985), 452-457.

30 Die Zuweisung zur Karolingerzeit mit Walahfrid Stabo als Autor ist ein Irrtum, vgl. ebd., S. 453.

31 Dazu: Lesley Smith: „Nicolas of Lyre and Old Testament Interpretation“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. A History of its Interpretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008 (HBOT II), S. 49-63.

32 Smalley: „Glossa ordinaria“ (Anm. 29), S. 454f.

2.3 Zusammenfassung

Vom 4. bis zum späten 17. Jahrhundert bilden in den christlichen Kirchen Text und Kommentar eine fast untrennbare Einheit: Einzelkommentar (und weitere exegetische Literatur), Glosse und Homilie sind auf jeweils unterschiedliche Weise direkt mit dem Bibeltext verknüpft und verweisen aufeinander. So werden die verschiedenen Gattungen des Kommentars zu verschiedenen Texten über den *einen* Text; tatsächlich sind bei diesem Verfahren Text, Metatext und Paratext kaum zu unterscheiden. Berücksichtigt man, dass in der römischen und den orthodoxen Kirchen die Vätertradition nahezu dieselbe Dignität hat wie der Bibeltext selbst, kanonisieren Text und Kommentar einander in einer ewigen Spirale. Was Jan Assmann beobachtet hat, die „unauflösbare Verbindung von Text und Kommentar“, gilt für diese Form der Bibelkommentierung in besonderer Weise. Dabei kann jedoch der Einzelkommentar dieser Spirale eine neue Dynamik verleihen. Im Kommentar können neue Fragestellungen und Methoden erprobt werden, der Kommentar kann frühere Deutungsmöglichkeiten re-evaluieren, marginalisierte Bücher in den Fokus rücken und somit das intertextuelle Verweissystem der Bibelauslegung neu zusammensetzen. Bis zur Aufklärung ist dies eine der wesentlichen Funktionen der Bibelkommentierung.

3. Beispiele aus der Kommentierung des Buches Kohelet

Ich möchte die vorigen Ausführungen durch einige Beispiele aus Kommentaren zum Buch Kohelet erläutern. Das Buch Kohelet³³ befindet sich im Alten Testament. Es handelt sich um eine in Ich-Form vorgetragene Reflexion über den Sinn des Lebens und die Möglichkeiten der Erkenntnis. Schwer in der Sprache und spröde im Inhalt stellt es schon die philologische Exegese vor einige Herausforderungen.³⁴ Hinzu kommt, dass Kohelet theologisch ein Außenseiter im Alten Testament ist. Fast alle überkommenen Glaubensinhalte werden von ihm einer scharfen Kritik unterzogen und als „nichtig“ oder „Torheit“ bezeichnet.³⁵ Literarisch und theologisch bemerkenswert ist die literarische Form des Buches. Kohelet spricht in der Maske eines Königs, der unschwer als der weise Salomo erkennbar ist, ohne dass der Text selbst diese Identifikation vollzieht.³⁶ Salomo galt jedoch bis zum 19. Jahrhundert unstrittig als Verfasser des Buches.

33 So der unübersetzte Name des Verfassers. Seit der Übersetzung des Hieronymus hat sich die gräzischierende Bezeichnung „Ecclesiastes“ durchgesetzt, die den hebräischen Namen übersetzt („Versammler“). Luthers Übersetzung des Namens lautet „Prediger“, weil dies die Hauptfunktion eines Versammlers ist.

34 Zur Einleitung in Kohelet vgl. zuletzt Melanie Köhlmoos: *Kohelet. Der Prediger Salomo*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2015 (ATD 16,5), S. 27-72.

35 Eine umfassende Würdigung bei Hermann Spieckermann: „Suchen und Finden. Kohelet“, in: ders.: *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2014 (FAT 91), S. 93-115.

36 Vgl. zur Diskussion Köhlmoos: *Kohelet. Der Prediger Salomo* (Anm. 34), S. 31-49.

3.1 Der Kommentar des Hieronymus

Der Kirchenvater Hieronymus hat seinen Kommentar zu Kohelet um 388/89 verfasst. Es ist auffallenderweise der erste alttestamentliche Kommentar des Hieronymus.³⁷ An ihm lässt sich beispielhaft die von mir dargelegte Schriftthermeneutik zeigen. Des Hieronymus Kommentar zu Kohelet ist dem Inhalt nach eins der langlebigen exegetischen Werke überhaupt: Er wurde ohne wesentliche Abstriche noch bis ins frühe 19. Jahrhundert zitiert. Das liegt an Hieronymus' Interpretation des Kohelet'schen Leitmotivs „Alles ist eitel“ (Koh 1,3 u.ö.)³⁸, das zum Ansatzpunkt christlicher Askese und Weltverachtung werden konnte. Ich möchte hier die Kommentierung von Koh 1,1 zitieren:

Außerdem ist sorgfältig zu beachten, dass die Bezeichnung des Autors in den drei Büchern³⁹ unterschiedlich ist. In den Sprichwörtern ist er angegeben mit: ‚Sprichwörter Salomos, des Sohnes Davids, des Königs Israels‘ (Spr 1,1), in Kohelet aber: ‚Worte des Ecclesiastes, des Sohnes Davids, des Königs Jerusalems‘ (Koh 1,1). ‚Israel‘ ist hier ja überflüssig, das fälschlicherweise noch in griechischen und lateinischen Codizes zu finden ist. [...] So wie nämlich die Sprichwörter und die Grundunterweisung auf die zwölf Stämme und auf ganz Israel abzielen, und wie die Verachtung der Welt nur zu den Großstädtern, also den Bewohnern Jerusalems passt....Soweit fürs Erste nach dem wörtlichen Sinn.

Nun ist aber nach dem geistlichen Sinn der Friedliche [Salomo, Anm. M.K.], der Geliebte Gottes des Vaters [Jedidja: Geburtsname Salomos nach 2 Sam 12, M.K.] und der Ecclesiastes [Kohelet, M.K.] für uns Christus: Er hat die trennende Wand niedergerissen ... als er sagte: ‚Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden hinterlasse ich euch‘ (Joh 14,27). [...] Und er spricht keineswegs zur Synagoge der Juden, sondern zur Menge der Heiden, als König des mit lebendigen Steinen erbauten (vgl. 1 Petr 2,5) Jerusalem – nicht desjenigen, über das er selbst sagt: ‚Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten‘ (Matth 23,37a; Lk 13,34a) ... sondern desjenigen, bei dem zu schwören er verbietet, weil es die Stadt des großen Königs ist (Mt 5,35; Ps 47,3 LXX).⁴⁰

Diese Kommentierung ist ein Musterbeispiel für die Unterscheidung zwischen *verba* und *sensus*, für die Einheit der Schrift und somit für die Notwendigkeit des Kommentars: „Salomo spricht in einer Versammlung (*ecclesia*) zu allen, und durch Salomo spricht Christus zur Kirche (*ecclesia*)“.⁴¹ Der historische Salomo, der das Buch Kohelet verfasst hat, ist mindestens ein Typus Christi, der als messianischer König des himmlischen Jerusalem die ganze Welt unterweist.⁴² Auf diese Weise leistet der Kommentar einen Beitrag zur Einheit der Bibel. Dass sich Kohelet/Salomo vom Glauben Israels distanziert und außerdem zu einem kleinen Publikum

37 Birnbaum: *Der Koheletkommentar des Hieronymus* (Anm. 23), S. 212.

38 Ausführlich: Köhlmoos: *Kohelet. Der Prediger Salomo* (Anm. 34), S. 50-53.

39 Gemeint sind die drei Bücher, die auf Salomo zurückgeführt werden: Sprüche, Kohelet und Hoheslied.

40 Übersetzung: Birnbaum: *Der Koheletkommentar des Hieronymus* (Anm. 23), S. 51f.

41 Vgl. ebd., S. 56.

42 Ebd.

von höherer Einsicht spricht, macht gerade dieses Buch für die Kirche besonders rezipierbar.

3.2 Die *Glossa ordinaria*

Die *ordinaria* hat in der Regel ein rundes Dutzend Traditionszeugen, die sie regelmäßig aufruft.⁴³ D.h., für die Auslegung einer Stelle werden bestimmte Kirchenlehrer regelmäßig zitiert, die die Auslegungstradition repräsentieren. Im Falle von Kohelet ist das anders, die *ordinaria* bezieht sich fast ausschließlich auf Hieronymus. Trotzdem hat sie bei Koh 1,7 eine ausgesprochen interessante Kommentierung. Zu dem Satz „Alle Flüsse fließen ins Meer, doch das Meer wird nicht voll. Zu dem Ort, von dem die Flüsse entspringen, dorthin kehren sie immer wieder, um erneut zu entspringen“ lesen wir:

Die Philosophen sagen, dass die Süßwasser, die ins Meer fließen, entweder durch die Hitze der Sonne verzehrt werden oder dem salzigen Meer zur Nahrung dienen. Aber unser Prediger und der Schöpfer der Gewässer selbst, sagt, dass sie durch die verborgenen Venen der Erde zum Ursprung der Quellen zurückkehren und vom Abgrund als ihrem Anfang regelmäßig immer wieder hervorsprudeln. Wir können von den Flüssen und vom Meer auf das menschliche Geschlecht schließen, das zur Erde, von der es genommen ist, zurückkehrt, wie es heißt: ‚Erde bist du, und zur Erde gehst du‘ (Gen 3). Auch wird das Land von der Menge der Toten nicht voll. Außerdem sagt Hieronymus, dass es Wildbäche sind, nicht Flüsse, weil sie nach kurzer Zeit zugrunde gehen.⁴⁴

Im Kommentar zu Koh 1,7 sieht man eine Reflexion der Aristotelesrezeption und der Naturwissenschaft des 12. Jahrhunderts.⁴⁵ Der Kohelet-Kommentar des Wilhelm von Auvergne (1180-1249) hält fest, dass Kohelet nur über die Natur spricht, um auch deren Eitelkeit und Vergänglichkeit zu zeigen – eine Frage, die sich Hieronymus noch gar nicht gestellt hatte. Als sich um 1260 herausstellte, dass Koh 1,7 im Widerspruch zu den *Meteorologica* des Aristoteles steht, musste eine neue Erklärung zu Koh 1,7 gefunden werden. Der unterirdische Rücklauf des Wassers gilt in der *ordinaria* jetzt als Analogie für den Menschen, der von Erde genommen ist und wieder zu ihr zurückkehrt. Darum wird die Erde nie voll von allen Sterblichen auf ihr. Hieronymus wird nicht infrage gestellt, sondern mit zwei neuen Argumenten bestätigt: Die ganze Natur ist vergänglich bzw. nur ein Gleichnis für das Men-

43 Vgl. Smalley: „Glossa ordinaria“ (Anm. 29), S. 438.

44 MPL 113, 1117: „*Dicunt philosophi, aquas dulces, quae mari influunt, vel ardente soli consume, vel salsuginis maris esse pabula. Sed Ecclesiastes noster, et ipsarum Conditor aquarum, dicit eas per occultas terrae venas ad capita fontium regredi et de metrica abyso in sua semper ebullire principia. Possumus per flumina, et mare, humanum genus accipere, quod in terram, unde sumptum est redit, secundum illud: ‚Terra es, et in terram ibis‘ (Gen iii). Nec terra impletur multitudine mortuorum. Et Hieronymus dicit, torrentes non flumina, eo quod cito transeant.*“ Übersetzung: Melanie Köhlmoos.

45 Vgl. dazu Karl Friedrich Froehlich: „Christian Interpretation of the Old Testament in the High Middle Ages“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: Middle Ages*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1996 (HBOT I/1), S. 530f.

schenschicksal. Gleichzeitig wird die philologische Autorität des Hieronymus aufgerufen, um den Widerspruch zwischen ‚den Philosophen‘ und ‚unserem Prediger‘ aufzulösen. Nach der Übersetzung des Hieronymus spricht Koh 1,7 nicht von Flüssen, sondern von intermittierenden Wildbächen – somit bleibt die Bibel auch sachlich gegenüber den Philosophen im Recht. Es ist aber bezeichnend, dass dieses philologische Argument gegenüber dem theologischen nur eine Nebenrolle spielt.

3.3 Aare Lauha, *Biblischer Kommentar* (1978)

Spätestens mit dem Kulturprotestantismus ist dem protestantischen Christentum seine eigene ‚weltflüchtige‘ Haltung suspekt geworden; demzufolge nahm auch das theologische Interesse am Buch Kohelet deutlich ab. Es wurde noch eine Weile eher ‚mitgeschleppt‘. Als Mitte des 19. Jahrhunderts erstmals der philologische Nachweis geführt wurde, dass Kohelet nicht Salomo sein kann,⁴⁶ hatte die kritische Exegese ihr Kriterium für den Umgang mit Kohelet gefunden. Zwar war bereits im 17. und 18. Jahrhundert die typologische Beziehung Kohelet/Salomos auf Christus im Sinne des Hieronymus aufgegeben worden. Doch die Identifikation Kohelets mit Salomo konnte den Inhalt des Buches noch immer autorisieren. Mit dem Nachweis der nicht-salomonischen Verfasserschaft konnte dies nicht mehr gelingen.

Ein durchaus bedeutender Kommentar des späten 20. Jahrhunderts ist von Aare Lauha für die Reihe *Biblischer Kommentar Altes Testament* verfasst worden. Lauha ist einer der letzten protestantischen Kommentatoren, der wenigstens noch so etwas wie eine Kommentierung Kohelets von der Einheit der Schrift her versucht. Dies ist dem Konzept der Kommentarreihe geschuldet, das eine regelmäßige Würdigung des Buches und seiner Teiltexthe in explizit theologischer Perspektive vorsieht.⁴⁷ Unter der Überschrift „Kanonzität und Aktualität“⁴⁸ schreibt Lauha zum Buch Kohelet:

Da die Lehre Kohelets die eines Grüblers ist, der seinen eigenen Weg geht, ist es verständlich, dass die Stellung seiner Schrift im biblischen Kanon Fragen hervorgerufen hat⁴⁹ und dass die Bedeutung des Buches vom Standpunkt der neutestamentlichen Botschaft aus sehr verschieden beurteilt worden ist. [...] Luther erfasst die Skepsis des Predigerbuches und die wirkliche Fragestellung Kohelets kaum, weil er von der Voraussetzung ausgeht, dass Kohelet der christliche ‚Wundermann‘ Salomo ist. Er hält das Buch – ‚Salomos Tischreden‘ – für einen guten Beleg für wichtige reformatorische Gedanken; theologisch offenbart es den unfreien Willen des Menschen und ethisch

46 Die Sprache des Buches ist deutlich eine teils aramäisch, teils griechisch beeinflusste Spätform des biblischen Hebräisch, die kaum für den Salomo des 10. Jahrhunderts vor Christus angenommen werden kann.

47 Bei den Einzelkommentierungen trägt diese Würdigung bezeichnenderweise die Überschrift „Ziel“ und ruft in der Regel Äußerungen Luthers und/oder Calvins auf.

48 Aare Lauha: *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1978 (BK.AT 19, 2011), S. 20-24.

49 Lauha bezieht sich hier auf die frühjüdische Traditionsbildung. Dort ist im Unterschied zum frühen Christentum Kohelet nur zögerlich kanonisiert worden, vgl. Köhlmoos: *Kohelet. Der Prediger Salomo* (Anm. 34), S. 21f.

die Freiheit zur Welt. [...] Die Hauptursache seines [Kohleets, M.K.] weltanschaulichen Bankrottes liegt darin, dass er von der israelitischen persönlich-existentialen Glaubenslinie abgeglitten und zu einem beobachtenden Zuschauer ohne religiösen Eifer geworden ist. So lässt er viel Zentrales biblischer Glaubensinhalte unberücksichtigt oder stellt sie sogar in Abrede. [...] Infolge seiner dem alttestamentlichen Gottesglauben fremdartigen Grundanschauung dürfte Kohleets Schrift aber in ihrer Gesamtiontention kaum die Chance haben, persönliche Glaubensüberzeugungen im biblischen Sinne wachzurufen und zu festigen. Die Eignung des Predigerbuches vom neutestamentlichen Standpunkt aus ist darum nur indirekt zu sehen. [...] Kohelet deckt die Hoffnungslosigkeit einer Lebenshaltung ohne das persönliche Gottesverhältnis auf und verkündigt dadurch indirekt die Notwendigkeit der lebendigen Gottesrealität. So kann man sagen, dass das Predigerbuch im Zusammenhang mit der Ganzheit der biblischen Botschaft – also nicht allein und losgelöst – doch in seiner Art ‚Christum treibet‘.

Bei Lauha sieht man, dass schon aus historischen Gründen eine Lesart nicht mehr möglich ist, die Kohelet in das Gesamt des biblischen Kanons einordnet. Kohelet ist nicht Salomo, er ist sogar ein später Autor und er steht dem alttestamentlichen Mainstream kritisch bis ablehnend gegenüber. Das Buch Kohelet kann daher für Lauha nur *via negationis* ‚Wort Gottes‘ sein – insofern es dem Menschen seine Erlösungsbedürftigkeit zeigt.

3.4 Säkularisierung des Kommentars? Abschluss

Lauha schafft es tatsächlich noch einmal – als letzter protestantischer Kohelet-Kommentator – den Bibelkommentar als theologische Gattung zu erweisen. Lauhas Argumentation ist dabei einigermaßen gezwungen und wohl nur noch für strenge Protestanten rezipierbar.⁵⁰ Zudem ist die Methode, eine alttestamentliche Schrift vom Neuen Testament her zu bewerten, in der Theologie nicht mehr allgemein zustimmungsfähig.⁵¹ Es zeigt sich somit am Kommentar von Lauha, dass der theologische Bibelkommentar alten Stils kaum noch aufrechtzuerhalten ist. Er ist zum einen durch die Emanzipation der Exegese von der Theologie, zum anderen durch Entwicklungen in der Dogmatik überholt.

Dass das Buch Kohelet nicht in der Lage sei, „persönliche Glaubensüberzeugungen im biblischen Sinne wachzurufen und zu festigen“, stimmt indes empirisch nicht ganz. Vielmehr ist das Buch Kohelet innerhalb und außerhalb religiöser Kontexte ausgesprochen beliebt. „Alles hat seine Zeit“ (Koh 3,1-9) und „Zwei sind besser als einer“ (Koh 4,9-12) sind dauerhaft gewählte Texte für Beerdigungen und Trauungen, „Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ (Koh 1,9) ist geradezu sprichwörtlich. Koh 3 ist in jüngster Zeit von The Byrds („Turn! Turn! Turn!“, 1965) und

50 Vgl. ähnlich wie Lauha, aber durchaus vorsichtiger: Spieckermann: „Suchen und Finden. Koheler“ (Anm. 35), S. 112f.

51 Lauha rezipiert in seiner Ausführung die Argumentation von Röm 3,10, die sich auf Koh 7,20 bezieht. Paulus macht im Römerbrief aber keine Aussage über den theologischen Wert des Buches Kohelet, wie Lauha das tut.

mehrfach von „Die Puhdys“ („Wenn ein Mensch lebt“, 1974⁵²; „Alles hat seine Zeit“, 2005) vertont worden.⁵³ Detlef Dieckmann resümiert:

So hat das Buch Kohelet seinen Sitz im Leben nicht nur in der Synagoge und im kirchlichen Gebrauch, sondern ist – wie im Übrigen viele biblische Texte – längst zu einem allgemeinen und frei verfügbaren Bildungsgut geworden. Kohelet wird daher nicht nur als Teil der Heiligen Schrift, sondern als ein Stück Weltliteratur rezipiert.⁵⁴

Tatsächlich tragen die Bibelkommentare seit den 1990er Jahren dieser gewandelten Rezeption biblischer Texte vielfach Rechnung.⁵⁵ Nachgewiesen wird mehr und mehr die überzeitliche, religiös bestimmte Sinnqualität, die biblischen Texten eignet. Dies geschieht nicht so sehr durch die Einordnung in eine dogmatische Theorie des Kanons der Heiligen Schrift, sondern wird aus dem Text selbst zu erheben versucht. Damit ist der Kommentar tatsächlich „säkularisiert“, vermag aber Wege zur Sinndeutung zu vermitteln.⁵⁶

52 Der Text stammt von Ulrich Plenzdorf.

53 Vgl. dazu Detlef Dieckmann: „*Worte von Weisen sind wie Stacheln*“ (*Koh 12,11. Eine rezeptionsorientierte Studie zu Koh 1-2 und zum Lexem dbr im Buch Kohelet*, Zürich (Theologischer Verlag) 2012 (AthANT 103), S. 37-41.

54 Ebd., S. 40.

55 Für Kohelet: Ludwig Schwienhorst-Schönberger: *Kohelet*, Stuttgart (Herder) 2004.

56 Vgl. Lauster: *Prinzip und Methode* (Anm. 19), S. 452f.

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 finsternen Nebel umgeben, und rings herum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfangen.

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 nemlich 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 gewohnt 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 stärker 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 verblühten Verstande gebraucht. Wir müssen daher 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 „besitzt also eine Kraft, welche dieser Wirkung gleich ist: und seine Worte sind bloß 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 nelmlich 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 Beweigänge 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 vornherin eine entscheidende Rolle spielt und das sich nicht mehr als Versuch eines ein-

zelen 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 *Mosaïsches 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 neu-modig 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 bestimmte 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 andern im Schatten: allein er habe schon damahls bestimmt, 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 zehneitigen 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 Beweis 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 gelegnet 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 unbekanntem 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 Elephantiasis 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 gelöst 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 vermißt, 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, wens unmöglich ist, das Lied selbst zu geben, wie es in der Sprache singet, es treu zu erfassen, wie es *in uns* übertönt, 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 Enlightenment“, 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 zärtlichsten Knospe, durch die Stufen und Zustände ihres Wachstums, ihrer Blüte, 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 zärtteste 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 Hoheliedes – 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.

ANDREAS MAUZ

Patmos im Streit der Interpretationen Zur theologischen Kommentierung von Offenbarung 1

Für Hartmut Raguse

1. Das „Buch mit sieben Siegeln“

Die folgenden Überlegungen gelten ausgewählten Kommentaren der Johannesoffenbarung – und damit einem biblischen Buch, das im Blick auf die Gesamtheit des christlichen Doppelkanons in mehrfacher Hinsicht exzentrisch zu nennen ist. Bekanntlich steht die Offenbarung bereits textstrukturell an exponiertem Ort. Als letzte der biblischen Schriften hat sie gleichsam das letzte Wort innerhalb des Kanons – ein letztes Wort, dessen Enderzählungen, der Großkomposition der Bibel gemäß, das Gegenstück zu den Anfangserzählungen der Genesis bilden. Was die Apokalypse bereithält, ist wesentlich eschatologisches Zukunftswissen auf christozentrischer Grundlage, ein ebenso gewaltiges wie gewalttätiges Endzeittableau. Exzentrisch ist die Schrift aber insbesondere auch deshalb, weil sie ihr letztes Wort mit besonderer Autorität spricht. Das entscheidende formale Differenzmoment zu allen anderen Büchern des Neuen und Alten Testaments liegt darin, dass es sich bei der Johannesoffenbarung der Textsorte nach um *Offenbarungsliteratur* handelt. Während innerhalb des biblischen Kanons verschiedentlich und oft auch nur beiläufig von Offenbarungen und Visionen die Rede ist, steht die formale Charakteristik der Offenbarkeit hier im Zentrum. Die Schrift beansprucht, *als Ganzes* Transkript dessen zu sein, was der Seher Johannes auf der Insel Patmos sah und hörte.

Mit dem Genre der Offenbarungsliteratur verbindet sich oft, hier jedoch in besonders hohem Maß, ein Interpretationspotential bzw. ein enormer Interpretationsbedarf. Die Apokalypse ist, mit der sprichwörtlich gewordenen Formel, die ihr selbst entstammt, „ein Buch mit sieben Siegeln“ (Offb 5,1). Oder genauer, mit Julius Wellhausens einschlägiger Charakterisierung, ein „Bilderbuch“¹ mit sieben Siegeln. Die Endzeitbildlichkeit der Offenbarung – die apokalyptischen Reiter, die Hure Babylon, das himmlische Jerusalem – ist restlos in das kulturelle Gedächtnis eingegangen, dies aber eben in Gestalt einer ebenso intensiven wie heterogenen Interpretationsgeschichte, die durch die typologische Unterscheidung einer überzeitlichen, einer kirchengeschichtlichen, einer futurischen und einer zeitgeschicht-

1 Julius Wellhausen: *Analyse der Offenbarung Johannis*, Berlin (Weidmannsche Buchhandlung) 1907, S. 3.

lichen Deutung nur andeutungsweise evoziert wird.² Dass die Schrift ein Generator kontroverser Interpretationen ist, zeigen für das infrage stehende Genre des Kommentars etwa eindrücklich aktuelle Untersuchungen zur älteren Kommentierung der Apokalypse.³ Das zeigt in anderer Weise aber auch – und dies ebenso im wissenschaftlichen Diskurs – die gezielte Bewirtschaftung der Aura des Zu-Entschlüsselnden.⁴ Doch beginnt die Geschichte der Offenbarung als Generator kontroverser Interpretationen gleich in doppelter Hinsicht noch früher. Dass die Schrift Gegenstand eines anhaltenden Streits der Interpretationen ist, zeigt bereits ihre Kanonisierungsgeschichte. Ihre Zugehörigkeit zum Schriftenkorpus des Neuen Testaments war lange strittig, in der Ostkirche bis ins 12. Jahrhundert, und bekanntlich hatte vor allem auch der junge Luther eine ausgeprägte Reserve der Offenbarung gegenüber. Und schließlich ist die intime Verbindung des Genres Offenbarungsliteratur mit ausdrücklichen Akten der Interpretation ja bereits innerhalb der Schrift selbst fundiert, am vordergründigsten in den zahlreichen Deutesätzen Christi bzw. des *angelus interpretis* (vgl. 1,20 u.ö.).

2. „Supernatural authorization“: die Patmos-Szene als Trigger

Was ist nun der Grund, im Kontext der Frage nach einer Säkularisierung des Kommentars die Johannesoffenbarung und ihre Kommentierung heranzuziehen? Was sie für eine Fallstudie prädestiniert, ist eben, dass sie ihrer Selbstbeschreibung gemäß eschatologisches Offenbarungswissen bereitstellt. Allerdings gilt das Interesse im Folgenden nicht der gesamten Schrift, sondern allein dem eröffnenden Kapitel 1, der Patmos-Szene. Denn hier wird eben in Form einer Offenbarungserzählung die Rahmung installiert, welche die folgenden Kapitel in ihrer Eigenart situiert: Offb 1 ist, wie in poetologischer Perspektive zu sagen wäre, der *heiligende* Text, der Offb 2-22 zum *geheiligten* Text macht.⁵ Diese Rahmung, d.h. der starke

2 Vgl. Jörg Frey: „Ein Bilderbuch mit sieben Siegeln? Die Johannesapokalypse, ihre Deutung und ihr Hintergrund“, in: *Apokalypse Now! Visionen von Schrecken und Hoffnung in der Kunst vom Mittelalter bis heute*, Berlin (Deutscher Kunstverlag), S. 7-25, S. 14ff. Ausführlich: ders. u.a. (Hg.): *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Wirkungen*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2012.

3 Vgl. Konrad Huber u.a. (Hg.): *Tot sacramenta quot verba. Zur Kommentierung der Apokalypse des Johannes von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert*, Münster (Aschendorff) 2014.

4 So wurde etwa aus dem Originaltitel von Elaine Pagels Studie *Revelations. Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation* (New York, Viking, 2012) in der deutschen Übersetzung (München, C. H. Beck, 2013) deutlich reißerischer: *Apokalypse. Das letzte Buch der Bibel wird entschlüsselt*.

5 Die Johannesoffenbarung lässt sich der Textsorte des *poetologisch* ‚heiligen Textes‘ zuordnen. Im Gegensatz zur gängigen religionswissenschaftlichen und/oder theologischen Rede von „heiligen Texten“ oder „Schriften“ fokussiert das poetologische Verständnis (angezeigt durch einfache Redezeichen) mit primär textanalytischem Interesse die Faktur der *heiligenden* Texte (oder eben: „Offenbarungserzählungen“), der Art und Weise also, wie sich gewisse Texte durch primär narrativ verfasste genetische Selbstbeschreibungen *selbst* als Produkt einer ‚höheren‘ Autorschaft ausweisen. Dieser Fokus auf die Spezifik der betreffenden Textphänomene dokumentiert sich am deutlichsten im Rekurs auf die Theorieangebote der Narratologie, der Genealogie des Schreibens und der Para-

Anspruch, der in Gestalt der Patmos-Szene formuliert wird, muss, folgt man ihren Abschattungen in der Kommentarpraxis, zwangsläufig in die Transformationsphänomene führen, die unter dem Begriff der Säkularisierung zur Debatte stehen. Interpretieren und Kommentatoren können auf diese Selbstsakralisierung nicht nicht reagieren. Die Eigenart dieser genetischen Selbstbeschreibung, der Anspruch visionärer Autorschaft, triggert notwendigerweise Interpretationshorizonte, Frage- und Antwortregister, die unter dem Label ‚Säkularisierung‘ zu diskutieren sind. Das ist die schlichte Prämisse, die freilich sofort den umfassenden Kontext einer Geschichte der Rationalität aufruft, auch den einer spezifisch theologischen Rationalität.⁶

Das zeigt sich *in nuce* oft bereits an der metasprachlichen Thematisierung der Patmos-Szene, etwa wenn diese im aktuellsten und umfassendsten Kommentar Craig Koesters (2014) als „supernatural authorization“⁷ angesprochen wird. Die Prädikation der dargestellten Ereignisse als „supranatural“ setzt ein ganz bestimmtes Natürlichkeitsverständnis voraus, und die Rede von einer Autorisierung operiert innerhalb eines funktionalistischen Denkhorizonts, der ebenfalls seinen Zeit- und Rationalitätsindex hat. Durch diese globale Charakterisierung insinuiert der Kommentator deutlich einen bestimmten Zusammenhang intra- und extratextueller Gegebenheiten: Was in der Textwelt zur Darstellung kommt – das Ereignis einer ‚übernatürlichen‘ Erfahrung –, ist trotz des faktualen Erzählmodus kaum Abbild lebensweltlicher Erfahrungen eines ‚historischen Johannes‘. Der Lebensweltbezug des Textes ist vielmehr darin zu sehen, dass die Autoren der Schrift bei ihren Lesern einen abrufbaren Rezeptionsmodus voraussetzen konnten: dass sich die Schrift durch ein vorangestelltes Selbstzeugnis dieses Typs ‚autorisieren‘ ließ. Was sich hier am Beispiel von Koesters metasprachlichem Zugriff andeutet, wird am Ende ausführlicher zur Sprache kommen. Mein Vorschlag geht dahin, die untersuchten Kommentierungspraktiken in ihren – ins Unreine formuliert –, ‚säkularisierenden‘ wie ‚sakralisierenden‘ Bewegungen im Kontext einer kanonisch orientierten evangelisch-theologischen Schriftlehre zu sehen.

Der Zugriff auf die Apokalypsenkommentare folgt also ausdrücklich nicht einem *Pars-pro-toto*-Schema. Entscheidend ist die programmatische Stellung der Patmos-Szene innerhalb der Darstellungslogik der gesamten Schrift bzw. die Programmik ihrer Kommentierung. Wie gestaltet sich in ausgewählten Kommentaren der Umgang mit dieser Selbstbeschreibung? Wie wird die Darstellung visionärer Autorschaft rekonstruiert und bewertet? Was ich zu identifizieren versuche, sind die bestimmenden Horizonte der Kommentierung bzw. die Argumentationsgänge und Vokabulare, in denen sie konkret greifbar werden. Die ausdrückliche Reinter-

textforschung. Für eine nähere Explikation dieses Zugriffs und seine theologischen Implikationen, vgl. Vf.: *Machtworte. Studien zur Poetik des ‚heiligen Textes‘*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2016.

6 Zur These einer zentralen Bedeutung der evangelischen Theologie für die Herausbildung des „Säkularisierungsnarrativs“ im Ganzen vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München (C.H. Beck) 2007, S. 76ff. u.ö.

7 Craig R. Koester: *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale (YUP) 2014 (Anchor Yale Bible Commentary), S. 252. Vgl. ebd., S. 109.

pretation des Rekonstruierten als Symptom einer spezifisch theologischen Säkularisierungsdynamik fällt dagegen kürzer aus.

Die Konzentration auf den heiligenden Text von Offb 1 – die Offenbarungszählung – hat für die exemplarische Untersuchung der Kommentarliteratur eine entscheidende Folge: Da die Offenbarung mit diesem Typus der Selbstdarstellung alles andere als allein steht, operieren ausnahmslos alle Kommentare innerhalb eines Genrehorizonts. Die Johannesapokalypse wird ihnen zum Gegenstand als Apokalypse unter Apokalypsen. Das aber bedeutet, dass Offb 1 durchgängig doppelt thematisiert wird: einerseits in den einleitenden Abschnitten, die Problemen der Textsorte, Genre-Tradition, Autorschaft, Datierung, des literarischen Stils etc. gelten, und dann, ein zweites Mal, in der durchlaufenden Kommentierung des Buches (wobei dieses Durchlaufende gerade ein signifikantes Element traditioneller bibelwissenschaftlicher Kommentierung darstellt).⁸ Auch die Rekonstruktion der Kommentierungspraxis hat daher immer dieser Doppelthematizierung Rechnung zu tragen.

Zur Fragestellung selbst bleibt nur noch festzuhalten, dass sie – ungeachtet der Zentralstellung des Kommentierens als „älteste und genuinste Form theologischer Arbeit“⁹ und gelegentlicher Krisendiagnosen¹⁰ – den Denkgewohnheiten und Fragetypen des bibelwissenschaftlichen Mainstreams eher fern liegt. So vielversprechend er sich aus meiner Sicht darstellte: Ein *practice turn*, eine historische Praxeologie der Bibelwissenschaften¹¹, scheint zumindest für die deutschsprachige Forschung nicht in Sicht zu sein. Meines Wissens gibt es keine größere Untersuchungen zur Praxis bibelwissenschaftlicher Kommentierung bzw. zur Gattungsglogik des Bibelkommentars als solcher.¹²

8 Vgl. den Beitrag von Melanie Köhlmoos in diesem Band.

9 Alex Stock: „Überlegungen zur Methode eines theologischen Kommentars“, in: Peter Stuhlmacher (Hg.): *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten*, Heft 4, Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1972, S. 75-96.

10 Karlfried Froehlich: „Bibelkommentare – zur Krise einer Gattung“, in: *ZThK* 84 (1987), S. 465-492.

11 Ich verweise hier auf eine Forschungsagenda, wie sie auf dem Feld der Literaturwissenschaft u.a. von Carlos Spoerhase und Steffen Martus verfolgt wird. Vgl. einführend dies.: „Die Quellen der Praxis. Probleme einer historischen Praxeologie der Philologie. Einleitung“, in: *Zeitschrift für Germanistik* 23 (2013), 2, S. 221-225.

12 Vgl. dazu den Beitrag von Melanie Köhlmoos im vorliegenden Band. Dieser Befund wird allerdings relativiert durch den Umstand, dass wissenschaftsgeschichtliche und/oder auch primär interpretationstheoretische Perspektiven in der/auf die Exegese grundsätzlich insgesamt wenig etabliert sind. Das belegen etwa die Anlage und begriffliche Gestaltung der wenigen wissenschaftsgeschichtlichen Arbeiten zur neutestamentlichen Exegese: William Baird: *History of New Testament Research*, 3 Bde., Minneapolis (Fortress Press), 1992-2013; Werner Georg Kümmel: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg i. B. (Alber) 1970. Das belegt für den habituell gepflegten Publikationstyp des Kommentars etwa auch das aktuelle *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, hg. von Oda Wischmeyer, Berlin: de Gruyter 2013). Es bietet durchaus das Lemma „Kommentar“. Dessen Unterabschnitte umfassen „Kirchengeschichtliche[e]“, „Judaistisch[e]“, „Islamwissenschaftlich[e]“, „Altphilologisch[e]“, „Literaturwissenschaftlich[e]“ und „Textlinguistisch[e]“ Auskünfte, nicht aber Einträge zu den – an erster Stelle erwartbaren – Gegenständen: der Kommentierung des Alten und Neuen Testaments (vgl.

3. Die Offenbarungserzählung im Kontext

Zur Wahrnehmung der Eigenarten der Kommentare muss zunächst in gebotener Kürze das Kommentierte zur Kenntnis genommen werden – in poetologischer Perspektive.¹³ Ich gebe einige Hinweise *textanalytischer* Art, wobei ich ‚textanalytisch‘, einer etablierten (und natürlich verfeinerungsbedürftigen) Unterscheidung folgend, im Gegenüber zu ‚textinterpretatorisch‘ verstehe. Was ‚Textanalyse‘ hier meint, sind Beschreibungsaussagen, die, da nah an den Textphänomenen, relativ neutral sind gegenüber den spezifischeren Interpretationshorizonten der untersuchten Kommentare, die – wie auch am Beispiel Koesters deutlich wurde – in der Regel offensiv die kategoriale Grenze textinterner und textexterner Sachverhalte überschreiten.¹⁴

Bevor Offb 1 in den Blick genommen werden kann, ist kurz der weitere Kontext der Schrift in Erinnerung zu rufen: Die Offenbarung hat bekanntlich den Charakter eines Briefes von Johannes an sieben Gemeinden Kleinasiens, und sie lässt als Ganzes wie in ihren Teilen eine klare Komposition erkennen. Großzügig betrachtet handelt es sich um zwei Hauptteile, die gerahmt werden durch kurze einleitende bzw. abschließende Abschnitte, die insbesondere den Briefcharakter der Schrift anzeigen. Der erste, der Gegenwart gewidmete Hauptteil, lässt sich wiederum gliedern in die Eröffnungsvision und die Sendschreiben an die sieben Gemeinden. Der zweite, endzeitlich-visionäre Hauptteil, wird wiederum durch drei Siebenerstrukturen bestimmt:

1,1-3	Überschrift / Vorwort
1,4-8	Briefkopf / Präskript
1,9-3,22	Hauptteil I: „Was ist“
1,9-20	Eröffnungsvision
2,1-3,22	Die sieben Sendschreiben

ebd., S. 330-335). Auch das für die deutschsprachige Diskussion maßgebliche *Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/>; hg. v. Stefan Alkier, Michaela Bauks und Klaus Koenen) weist keinen „Kommentar“-Artikel auf.

- 13 Die „Erzählgrammatik der Offenbarung“ – das analytische Modell, das im Hintergrund steht – kann hier nicht im Einzelnen erläutert werden. Die methodische Pointe dieses Zugriffs liegt darin, den theologischen Großbegriff der „Offenbarung“ kommunikations- bzw. handlungstheoretisch zu reformulieren und durch eine Orientierung an der Formel „Wer (*Offenbarer*) offenbart was (*Offenbartes*) wem (*Offenbarungsempfänger*) in welchem Medium (*Offenbarungsmedium*) mit welchem Effekt (*Offenbarungseffekt*):“ textanalytisch handhabbar zu machen.
- 14 Zur Differenz beider Aussagetypen etwa: Carlos Spoerhase: „Strukturalismus und Hermeneutik. Über einige Schwierigkeiten strukturaler Verfahren im Spannungsfeld von Textanalyse und Interpretation“, in: Hans-Harald Müller u.a. (Hg.): *Strukturalismus in Deutschland. Literatur- und Sprachwissenschaft 1910-1975*, Göttingen (Wallstein) 2010, S. 13-38.

4,1-22,5	Hauptteil II:	„Was nachher geschehen soll“
	4,1-8,1	Die sieben Siegel
	8,2-14,20	Die sieben Posaunen
	15,1-22,5	Die sieben Schalen
22,6-20	Buchabschluss / Nachwort	
22,21	Schlussgruß / Postskript ¹⁵	

4. Offenbarung 1, poetologisch

Was ist nun aus poetologischer Sicht zu Offb 1 zu sagen, und das heißt insbesondere: zu den diesbezüglich besonders signifikanten Versen 1,9-11 und 19?

Ich, Johannes, euer Bruder und Mitgenosse an der Bedrängnis und am Reich und an der Geduld in Jesus, war auf der Insel, die Patmos heißt, um des Wortes Gottes willen und des Zeugnisses von Jesus. Ich wurde vom Geist ergriffen am Tag des Herrn und hörte hinter mir eine große Stimme wie von einer Posaune, die sprach: Was du siehst, das schreibe in ein Buch und sende es an die sieben Gemeinden: nach Ephesus und nach Smyrna und nach Pergamon und nach Thyatira und nach Sardes und nach Philadelphia und nach Laodizea. (Offb 1,9-11)

Schreibe, was du gesehen hast und was ist und was geschehen soll danach. (Offb 1,19)

Das infrage stehende Offenbarungsereignis gestaltet sich als recht komplexe *Offenbarungskette*, die im Eröffnungsvers kompakt zur Sprache kommt: Sie betrifft eine hierarchisch gestufte Vermittlung vom ersten *Offenbarer* – Gott – über Jesus Christus zu einem Engel und schließlich zu Johannes. Die Offenbarungsempfänger sind damit immer auch Offenbarungsmittler. Ausdrücklich zur Darstellung kommen allerdings nicht alle Stationen dieses Transfers, sondern nur diejenige zwischen dem primären (Gott) und tertiären Mittler (Engel), wie sie an sich durch den sekundären geschieht, dann aber – vgl. V. 17ff. – doch unmittelbar, nämlich in der Erscheinung des verherrlichten Christus.

Was auf diesem Weg vermittelt wird – das *Offenbarte* –, bildet ungeachtet einer starken Binnengliederung formal betrachtet eine Einheit. Es handelt sich um *einen* geheiligten Text, um *einen* Brief, trotz der Pluralität der genannten Adressaten („ein Buch“ ist auch numerisch zu lesen). Das *Offenbarte* wird dabei als gleichsam prä-existent vorgestellt, und nicht etwa, wie in anderen poetologisch ‚heiligen Texten‘, in einem offenen Modus dialogisch konstituiert.

Als *Offenbarungsmedium* fungiert zunächst eine bloße Stimme, die sekundär in eine Form leiblicher Kopräsenz zwischen Christus und Johannes übergeht und be-

15 Ich folge hier der Darstellung Michael Bachmanns: „Die Johannesoffenbarung“, in: Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.): *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008, S. 346-379, S. 349.

merkenwerterweise sogar eine Berührung einschließt (V. 17). Zugleich wird deutlich, dass das entscheidende leibliche Medium der Sehsinn ist bzw. sein wird: Von „Sehen“ ist in den Versen 11-20 nicht weniger als sechsmal die Rede. Wenn in der Literatur oft vom „Seher Johannes“ und von seinen „Visionen“ gesprochen wird, ist das verständlich, aber doch nicht ganz präzise, da Johannes eben nicht nur sieht, sondern auch hört und fühlt.¹⁶ Diese Wahrnehmungen sind insgesamt eingelassen in das – wie man sagen könnte – Bewusstseinsmedium eines ‚anderen‘ Zustandes: der Ergriffenheit vom Geist (10; ἐγενόμην ἐν πνεύματι).

Als technisches Offenbarungsmedium zur Vermittlung der Botschaft an die Gemeinden dient ein „Buch“ (11; βιβλίον) – ein Buch, das von Johannes geschrieben wird. Aber der dreifach genannte Imperativ „schreibe!“ (1,11.19, 2,1; γράψον) bezeichnet Vollzüge, die sich durch signifikante Differenzen auszeichnen. ‚Schreiben‘ meint im Fall dieser Schreib-Szene zweierlei: Einerseits schreibt Johannes *auf*, was ihm von Christus in einem konkreten Wortlaut diktiert wird (eine Form *medialen* Schreibens). Andererseits *beschreibt* er mit eigenen Worten, was er sieht (eine Form *konzeptionellen* Schreibens).¹⁷ Die erste Schreibweise, das Aufschreiben, droht leicht in den Hintergrund zu geraten, da die beiden Schreibbefehle von Kapitel 1 gleichermaßen die Verschriftlichung von *Geschautem* betonen (11: Ὅ βλέπεις γράψον; 19: γράψον οὖν ἃ εἶδες).¹⁸

Der Offenbarer reglementiert die mediale Repräsentation des Offenbarten aber noch in anderer Weise. Christus bestimmt nicht nur, dass die Kundgaben in Wort und Schau durch Johannes in einem „Buch“ verschriftlicht werden. Er bestimmt mit dem ersten allgemeinen Schreibbefehl¹⁹ auch, dass dieses an die sieben Gemeinden geschickt werden soll (11, πέμψον ταῖς ἐπτά ἐκκλησίαις): Das Buch wird zum Brief. Im Anschluss an Karrer wird die Schrift daher insgesamt gern als ein „briefliche[r] Text der Offenbarungsliteratur“²⁰ charakterisiert.

16 Daher war bislang auch konsequent allgemeiner von „Offenbarung“ die Rede.

17 Zu dieser Unterscheidung und ihren Problemen: Christa Dürscheid: *Einführung in die Schriftlinguistik*, mit einem Kapitel zur Typographie von Jürgen Spitzmüller, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2012, S. 42-53.

18 Dass sich der Schreibbefehl von 2,1, der zum ersten Sendschreiben überleitet, sich (wie auch die folgenden) auf Wortoffenbarungen bezieht, auf wörtliche Diktate, geht aus dem heiligenden Text nicht hervor. Insofern privilegiert er die zu beschreibenden Visionen des zweiten Hauptteils – was man, da sie die Schrift in quantitativer Hinsicht klar dominieren, für legitim halten kann.

19 Das Nebeneinander der Schreibbefehle in den Versen 1,11.19 und 2,1 (bzw. 2,8.12.18; 3,1.7.14) animiert zur Einführung einer systematischen Unterscheidung: Schreibbefehle treten offensichtlich in allgemeiner und konkreter Ausprägung auf. Der allgemeine Typus meint die prinzipielle Aufforderung zu schreiben, ohne unmittelbar handlungsbestimmend zu werden (so in 1,11.19); der konkrete Typus geht dagegen direkt über in einen Verschriftungsakt (so in 2,1). Wenn ich richtig sehe, werden die genannten schreibmedialen Differenzen bzw. die beiden Ausprägungen des Schreibbefehls auch von den Interpreten nicht wahrgenommen, die sich ausdrücklich den medientechnischen Aspekten der Johannesoffenbarung widmen. Zuletzt etwa Hans-Georg Gradl: *Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse*, Freiburg i. B. (Herder Verlag) 2014.

20 Vgl. Martin Karrer: *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1986, S. 305.

Bewegten sich die bisherigen Beobachtungen, narratologisch gesprochen, im Bereich der Geschichtsdimension, des Erzählten, so sind nun vertiefend einige Hinweise zur Erzähler- bzw. Diskursdimension fällig. Johannes führt sich als Erzählinstanz recht ausführlich ein, er informiert über seine Person und den Anlass seines Erzählens bzw. (Brief-)Schreibens. Allerdings betreffen sämtliche Informationen ausschließlich seine Mittlerfunktion; Auskünfte etwa zu seinem Alter, Beruf oder Aussehen entfallen dagegen. Die ontologische Bestimmung der Erzählerinstanz fällt leicht: Johannes erzählt Selbsterlebtes; er ist (in der Diktion Genettes) ein autodiegetischer Erzähler.²¹ Ferner erzählt er retrospektiv; das Erzählte liegt relativ zum Zeitpunkt des Erzählens in der Vergangenheit, und zwar als Abgeschlossenes. Die Frage, wie weit genau es zurückliegt, ist aus den verfügbaren Angaben nicht eindeutig zu erschließen. Vor dem Hintergrund einer lebensweltlichen Handlungslogik lässt sich annehmen, dass ein Schreibauftrag Christi zeitnah realisiert werden will. Für eine größere zeitliche Distanz spricht dagegen der Hinweis auf den Aufenthaltsort Johannes' zum Zeitpunkt des Offenbarungsereignisses. Er lässt vermuten, dass er früher einmal auf Patmos war, in der Gegenwart des Schreib- bzw. Erzählaktes dagegen nicht mehr. Was erschwerend hinzutritt, ist die Diskursgestalt der Sendschreiben. Dass sie wörtlich zitiert werden, will zum retrospektiven Erzählen nicht passen; wenigstens innerhalb eines Denkhorizonts, der an den Üblichkeiten der Lebenswelt Maß nimmt, weckt dies potentiell Bedenken an der Zuverlässigkeit des Erzählten bzw. des Erzählers. Allerdings – und das ist von Bedeutung – ergreift der autodiegetische Erzähler Johannes nicht von Anfang an das Wort, denn der briefliche Rahmen wird erst in V. 4 eröffnet. Ihm gehen die Verse 1-3 voran, das „Vorwort“, das einem anonymen heterodiegetischen Erzähler zuzurechnen ist. Er überblickt das Geschehen und vermag es in seiner Bedeutung zu charakterisieren, ohne als Akteur an ihm beteiligt zu sein.

Eigens zu thematisieren ist schließlich die briefliche Gestaltung. Denn sie weist eine Eigentümlichkeit auf, die durch die poetologische Perspektive zur Geltung zu bringen ist. Durch die Anrede der Gemeinden (V. 4) wird eine narrative Ebene eröffnet, auf der die Unterscheidung von heiligendem und geheiligtem Text in anderer Weise zur Darstellung kommt: Die briefliche Form hat die Konsequenz, dass auch die gesamte Schrift als heiligender Text bezeichnet werden kann. Denn Johannes' Brief ist weniger ein Brief, in dem er mitteilt, was er der Weisung Christi gemäß mitzuteilen hat, als vielmehr *ein Brief, der darstellt, wie er durch Christus beauftragt wurde, diesen Brief zu schreiben und wie ihm das Mitzuteilende zugänglich wurde*. Verschriftlicht wird also nicht nur das, was ausdrücklich zur Verschriftlichung bestimmt ist; verschriftlicht wird auch die metatextuelle Rahmung, innerhalb derer die Verschriftlichung angeordnet wurde. Und nur so, innerhalb dieser Rahmung, wird dann auch das Mitzuteilende mitgeteilt; der geheiligte Text wird gleichsam mit dem heiligenden *miterzählt*. Die briefliche Kommunikationsstruktur fungiert als Rahmenerzählung, in die als Binnenerzählung die Darstellung der

21 Gérard Genette: *Die Erzählung*, Paderborn (Fink) 2010, S. 176.

Beauftragung, des Diktats der Sendschreiben und der visionären Erfahrungen eingelassen ist.²²

Offb 2,1 und auch die folgenden Schreibbefehle sind also durchaus heiligende Texte, und die Sendschreiben und die Visionen sind durchaus geheiligte Texte – sie sind es aber innerhalb einer narrativen Gesamtanlage, die als solche gleichfalls heiligend zu nennen ist. Und diese Darstellung schließt eben auch und zentral die wörtliche Wiedergabe der Reden Christi ein: In Offb 1,17 wird ein Langzitat eröffnet, das bis 4,1 reicht. Dass es sich um ein Zitat handelt, bleibt nur in Erinnerung, weil Verse wie 2,1 auf den Kontext der Offenbarungsszene zurückverweisen. Das retrospektive Erzählen auf der primären rahmenden Erzählebene tritt im ersten Hauptteil aber dennoch in den Hintergrund. Die Dominanz des mimetischen Modus in der Binnenerzählung lässt den Erzähler in Vergessenheit geraten – anders als im zweiten Hauptteil, der, weil visionären Erfahrungen geltend, deutlich stärker an Johannes als wahrnehmende und erzählende Instanz rückgebunden ist (man denke an die regelmäßige Wiederkehr des „Und ich sah ...“ und verwandter Wendungen).

Vor dem Hintergrund dieser Hinweise können nun einige Eigenheiten der Kommentierung des Kapitels und seiner theologisch herausfordernden „supernatural authorization“ deutlicher hervortreten. Die untersuchten Exemplare, einer Überfülle potentiell heranzuziehender Quellen entnommen, sind beide im deutschsprachigen Forschungskontext verortet. Es sind klassische wissenschaftliche Kommentare, auf die auch in der aktuellen Forschung noch regelmäßig Bezug genommen wird.²³ Ihrem Profil nach handelt es sich um Universalkommentare, um den klassischen bibelwissenschaftlichen Kommentartypus also, der (meist als Einzelband einer Reihe) der Bestimmung folgt, eines der Bücher umfassend zu kommentieren.

22 Insofern ist etwa Ferdinand Hahns Einschätzung, dass „[d]er Briefcharakter [...] eine untergeordnete Rolle“ spiele (*Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, S. 450), aus poetologischer Perspektive deutlich zu widersprechen. Die prägnanteste Bestimmung dieser gern übersahenen Anlage finde ich nicht in der neutestamentlichen Forschung, sondern beim Mediävisten Christian Kiening (*Mystische Bücher*, Zürich, Chronos 2011, S. 14.): „Am Anfang steht das Modell des Sendschreibens. [...] Dann aber berichtet er [der Autor] in der Vision davon, woher die Sendschreiben kommen bzw. woher der Auftrag stammt, sie zu schicken [...]. Dadurch entsteht eine paradoxe Figur: Die im Weiteren mitgeteilten Gemeindebriefe erscheinen wie Himmelsbriefe, von Jesus selbst diktiert und in den vorliegenden Text eingelegt. Zugleich gibt sich aber dieser Text auch selbst als Sendschreiben. Rahmen- und Binnentext werden überblendet.“ Ich meine allerdings, die poetologisch-narratologische Wahrnehmung stelle hier einen Beschreibungsgewinn dar – nicht nur in Bezug auf Kienings vage Aussage, dass „Jesus selbst“ diktiere.

23 Die exzentrischen Erscheinungen der Sekundärtextproduktion, die es bei der Johannesoffenbarung eben auch gibt – etwa Autorisierungen des *Kommentars* durch Offenbarungserzählungen –, bleiben dagegen außen vor.

5. Offenbarung 1, kommentiert

5.1 Wilhelm Bousset: Die Offenbarung Johannis (1906)

Der ältere und vermutlich bekanntere der herangezogenen Kommentare ist derjenige des Neutestamentlers Wilhelm Bousset (1865-1920) von 1906 (Neuaufgabe 1966).²⁴ Es handelt sich hier ganz dezidiert um den Kommentar eines Bibelwissenschaftlers für Bibelwissenschaftler und nicht, um den anderen Grundtypus zu nennen, um einen Kommentar, der sich (auch) an die Pfarrerschaft richtet und damit stärker einen praktisch-homiletischen Rekurs auf den Bibeltext antizipiert. (Für eine begriffliche Unterscheidung beider Grundtypen bietet es sich an, von ‚wissenschaftlich-theologischen‘ bzw. ‚kirchlich-theologischen‘ Kommentaren zu sprechen.) Der biblische Text wird bei Bousset im griechischen Wortlaut präsentiert, allerdings nicht integral, sondern in extremer Streckung zerstreut innerhalb der umfangreichen Kommentierung. Eine deutsche Übersetzung findet sich nicht, weder – dies die beiden klassischen Alternativen – eine eigene noch eine der einschlägigen. Man hat hier, mit anderen Worten, keine hierarchische Einrichtung des Satzspiegels nach dem Schema Haupttext vs. Anmerkungen vor sich; die Primavista-Unterscheidung von Kommentiertem und Kommentar wird aber dennoch ermöglicht – durch den Kursivsatz des biblischen Textes.

Als Angehöriger der religionsgeschichtlichen Schule formuliert Bousset seine Überlegungen offensiv mit Blick auf die Gesamtheit des verfügbaren religionsgeschichtlichen Wissens. „Die Offenbarung des Johannes gehört wie das Danielbuch einer bestimmten Literaturgattung an, welche wir mit dem Namen der Apokalyptik zu benennen pflegen.“ (1) Von den insgesamt 468 Seiten entfallen denn auch knapp 180 auf die einleitende Einbettung in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Und hier steht prominent, nämlich an erster Stelle, der „literarische [...] Stil der Apokalyptik“ (1), die „formalen Eigentümlichkeiten apokalyptischer Schriftstellerei“ (3).

Der Kommentator entfaltet zunächst einen hierarchisch strukturierten Katalog von Erfahrungsmodalitäten, die in dieser „Schriftstellerei“ eine Rolle spielen („Traumgesicht“, „wirkliche visionäre, ekstatische Erfahrung“, „visionäre Entrückung“) und verweist auf einschlägige Erfahrungsinhalte (Gegenwartsdarstellung und Zukunftswissen). Subjekt dieser heterogenen Erfahrungen ist der zum Typus verallgemeinerte „Apokalyptiker“ (11). Er ist der Akteur, dem allerlei Kenntnisse (und Unkenntnisse)²⁵,

²⁴ Wilhelm Bousset: *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1906. Es handelt sich um die Neubearbeitung des entsprechenden Bandes der Reihe des *Kritisch-exegetischen Kommentars über das Neue Testament*, in erster bis vierter Auflage bearbeitet von Friedrich Düsterdieck, in der fünften revidiert von Bousset, „neu bearbeitet“ in der sechsten Auflage von 1906. Einführend zu Bousset und den für ihn bestimmenden Kontexten: Klaus Berger: „Nationalsoziale Religionsgeschichte. Wilhelm Bousset“, in: Friedrich Wilhelm Graf: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2/2, Gütersloh (Gütersloher Verlag) 1993, S. 279-294.

²⁵ Seine Deutungsmacht erlaubt es dem Kommentator etwa zu sagen: „Doch hat der Apokalyptiker von alledem kaum noch eine Ahnung. Er deutet sich das alte Bild nachher in seiner Weise.“ (Ebd., S. 193)

Motivationen, Werthaltungen und Handlungen zugeschrieben werden. „Der Apokalyptiker übernimmt diese Vorstellungen als bare Münze ohne jegliche Kritik.“ (11) Oder es werden ihm ästhetische Vorlieben zugeschrieben: „Sie lieben geheimnisvolle Worte und Umschreibungen.“ (12) Mit Bezug auf die Vagheitsrhetorik nicht nur der Apokalypse notiert Bousset, tief ins Fremdpsychische eintauchend: „So spinnt der Apokalyptiker sich und seine Leser in den Zustand und die Stimmung des Geheimnisvollen ein. Er steht erschüttert vor der Fülle seiner Gesichte [...]“ (13) Als hermeneutischer Denkraum fungiert hier eine intertextuelle Systemreferenz, in die der eher seltene Einzeltextbezug aufgehoben wird.

Entsprechend wird auch das Problem visionärer Autorschaft als allgemeines entfaltet. Zur Debatte steht es in erster Linie unter dem Titel der „Psychologie des Apokalyptikers“, und es gilt dem Kommentator als „eigentümlich schwierig“: „Haben wir in den jüdischen Apokalypsen *wirklich eine Schar von Ekstatikern* zu sehen oder ist das visionär Ekstatische an der Apokalyptik *nur literarische Form und Buchweisheit?*“ (13) Boussets Antwort besteht, wie zu erwarten war, nicht in einem harten Entweder-Oder; „[m]an wird hier vielmehr zu scheiden haben“ (13). Und diese Scheidung wird nach seiner Auffassung erfolgreich möglich durch die Anwendung des Kontextprinzips: Die „wirkliche visionäre Erfahrung“ werde durch die Anerkennung ihrer Verwurzelung in der Apokalyptik keineswegs geschmälert. Wenn „der Visionär seine Vorstellungswelt an der Lektüre heiliger Offenbarungsschriften [...] gebildet“ habe, sei es wenig erstaunlich, „daß ihn diese Vorstellungswelt nun auch ins Traumleben und das Leben visionärer Erfahrung hineinbegleitet“ (13). Unter dem Strich wird das Kontextmodell dann aber in ein Kompromissmodell überführt im Sinn eines „Kompromisses zwischen der eigenen Erfahrung des Apokalyptikers und dem allgemeinen Zeitbewusstsein“ (14). Gerade nach dem „Ende der Prophetie“ und angesichts einer verbreiteten Offenbarungsskepsis scheinete die strategische Nutzung etablierter Gattungskonventionen möglich: „So ist es denkbar, dass die Apokalyptiker bei voller Überzeugung von der Realität ihrer Offenbarungen, um diese für die Masse eindrucksvoller und glaubwürdiger zu gestalten, zu dem Kunstmittel der Pseudonymität griffen.“ (14)

Es ist nun allerdings nötig, die Entfaltung dieses Modells genauer in den Blick zu nehmen, und dies insbesondere mit Blick auf Boussets Vokabular. Zunächst klärt er, auf welcher Ebene der Antagonismus von „wirklich geschaut“ und „Studierzelle“ überhaupt sinnvoll anzusetzen ist – nämlich in Bezug auf einzelne Texteinheiten, nicht aber bezüglich eines Gesamttextes. An „den einzelnen Stücken“ sei die Frage angemessen zu stellen und punktuell auch zu beantworten. So kann Bousset im Buch Henoch „[u]nmittelbare Erfahrung“ identifizieren, die „in dem Traumgesicht Henochs nachzuzittern“ scheinete. Von dieser positiven Lesart lässt sich aber kein allgemeines Urteil ableiten; andere Texte werden ästhetisch disqualifiziert und als „müßige[s] Hirngespinnst eines Literaten“ (15) abgetan.

Boussets Wahrnehmung der „einzelnen Stücke“ wird dabei geleitet von einer hermeneutischen Regel, die er zur Disposition stellt: dem – wie sich abkürzend sagen lässt – Prinzip der kompakten Wahrheit. Die „Annahme einer wirklichen visionären Erfahrung“ ist nach Bousset nämlich da am schlüssigsten zu vertreten,

„wo wir kleine einzelne Visionen [...] haben. [...] Je kleiner, abgerundeter, in sich einheitlicher das Bild, desto wahrscheinlicher die Unmittelbarkeit der Erfahrung.“ Und im Gegenzug: „Je größer, [...] komplizierter, je künstlicher komponiert eine Apokalypse ist, desto mehr erhalten wir den Eindruck einer rein literarischen apokalyptischen Kunstform.“ (15) Im Hintergrund des Prinzips der kompakten Wahrheit scheint über die ästhetische Einheitlichkeit hinaus ein mnemotechnisches Argument zu stehen: Die dargestellte Erfahrung gilt Bousset als authentisch, weil sie als einfache leichter erinnerbar sei.

Was die Anwendung dieses Prinzips auf die Offenbarung bedeutet, liegt auf der Hand. In ihrer höchst „künstliche[n] Komposition“ bilde sie einen Sonderfall innerhalb der Offenbarungsliteratur: „Von der Johannesapokalypse als einem Ganzen gilt sicher, dass sie gedichtet und nicht geschaut, dass sie ein *literarisches Kunstwerk* und nicht das *Tagebuch eines Visionärs* ist.“ (16) Doch hält Bousset eben auch hier noch einmal fest, dass dieses Urteil die Wirkung „unmittelbarer[r] Erfahrung“ nicht in Abrede stelle. Und dies interessanterweise doppelt, nämlich im Sinn des Rekurses auf „einzelne wirkliche Gesichte älterer Propheten“ oder eben eigener „wirklich erlebte[r] Visionen“. (16) Überraschenderweise lässt der Kommentator diese Erwägungen aber münden in die These ihrer Irrelevanz: Der „wirkliche [...] religiöse [...] Wert und Gehalt eines Apokalypse“ hänge nicht an der Differenz von „wirkliche[r] visionäre[r] Erfahrung“ oder „literarische[r] Kunstform“. Denn: „Es kommt auf den Inhalt der religiösen Überzeugung an und nicht auf die Form ihrer Vermittlung.“ (16)

Boussets Kommentierung im engeren Sinn erscheint nun, was ihre systematische Grundierung betrifft, recht nuanciert. Die Argumentation operiert (und das ist keine Selbstverständlichkeit) mit einer deutlich markierten Differenz zwischen erzählter Welt und historischer Lebenswelt, d.h. der Zuschreibung bestimmter Erfahrungen an einen „historischen“ Akteur, einen „Johannes“ (in seinem Fall einen Presbyter Johannes, wie er in den Papiasfragmenten erwähnt wird, vgl. S. 35ff.). Das zeigen etwa deutlich seine Hinweise zum V. 10 (zur Streitfrage der raumzeitlichen Explikation des Offenbarungsereignisses): „Der Aor. ἐγενόμην zeigt deutlich an, dass der Seher, als er schrieb, nicht mehr auf Patmos war, oder anwesend gedacht wird.“ (192) Das „war“ richtet sich in einer ‚positiven‘ Lesart auf den historischen Johannes; das „anwesend gedacht wird“ auf die Logik einer erzählten Welt (einen Akteur, dem diese oder jene Akte, Motivationen, Gefühle zugeschrieben werden). Die gleiche Zurückhaltung zeigt sich auch in der Kommentierung der entscheidenden Formel „ἐν πνεύματι“: Auch hier wird die literarische Darstellungslogik mit einem „gedacht [...] als“ rekapituliert. Das Pneuma *ist* nicht „Quellpunkt ekstatischer Erregung“; es wird als solcher „gedacht“ (192, Hvh. A.M.).

Wenn der Kommentator einleitend einiges in die Entwicklung des kritischen Prinzips der kompakten Wahrheit investiert, so muss auffallen, dass dieses hier, *in concreto*, nicht zur Anwendung kommt. Wie die hypothetische Scheidung bzw. die Überlagerung von ‚echter Erfahrung‘ und ‚Schreibtisch‘ in diesem Fall zu fassen ist, steht nicht zur Debatte (obwohl man – jener Regel folgend – wohl sagen könnte, es handle sich um ‚erfahrungsrechtes‘ oder doch ‚erfahrungsnahes‘ Material, denn als

kompakt kann die Eröffnungsvision wohl gelten).²⁶ Bousset neigt an dieser Stelle zu einer deutlichen Akzentuierung der Literarizität des Dargestellten. So steht für ihn etwa fest, dass das epistolarische Schema „nur fingiert“ sei (184), nicht aber Dokumentation eines Sammelsendschreibens, das effektiv in den Gemeinden kursierte (sein Argument: der Symbolgehalt der Siebenzahl). Analog gestaltet sich die Kommentierung im Fall von V. 17, der Darstellung von Johannes' Ohnmacht angesichts der Erscheinung der Menschensohn-Gestalt: „Diese Schilderung des Schreckens und der Furcht des Sehers ist in der Apokalyptik allmählich stereotyp geworden.“ (197) Die folgenden Ausführungen Boussets akzentuieren die Literarizität dieser Reaktion. In Verbindung mit einer Batterie an Belegstellen insinuiert das „allmählich stereotyp“, dass es mit einer effektiven Erfahrung eines effektiven historischen Johannes nicht weit sein kann; hier ist vielmehr von einem Wie-tot-Umfallen die Rede, weil dies zum generischen Skript gehört. Eine ausdrückliche Thematisierung der Deutungsoptionen bleibt hier wie andernorts aber aus.

Mit den Verweisen auf die Wirksamkeit der literarischen Tradition wird die Existenz eines historischen Subjekts aber gerade nicht infrage gestellt. Was an die Stelle der Beglaubigung des heteronom agierenden begeisterten Sehers tritt, ist das Lob des „Apokalyptikers“ als autonomes Künstlersubjekt. Im Vordergrund der Kommentierung steht zunehmend die Anerkennung dessen kompositorischer Leistung: „Im ganzen ist das Bild geschickt und einheitlich gezeichnet“, so die Anmerkung zur Eröffnungsvision, die „aus Einzelzügen alttestamentlicher Visionen zusammengewoben“ (201) sei. In der Bilanz wird die Emphase schließlich noch intensiver: Kapitel 1 gilt Bousset als „ein grandioses Prooemium der ganzen Schrift. Die Gestalt, die der Apokalyptiker zeichnet, ist wichtiger und eindringlicher als die alttestamentlichen Parallelen. Sie ist ganz in Gold und Licht und Glanz getaucht.“ (202) Erst im letzten Satz kommt der Offenbarungsaspekt im Sinn eines Formalprinzips noch einmal zur Sprache, dies aber charakteristischerweise unter Aussetzung aller Differenzierungen, die bislang etabliert wurden. Ins Sprachregister der Verkündigung wechselnd heißt es: „Dieser Herr ist es, der seinem Seher und seinen Gemeinden die folgenden Offenbarungen zu Teil werden läßt.“ (202)

5.2 Ernst Lohmeyer: Die Offenbarung des Johannes (1926)

Mit Ernst Lohmeyers (1890-1946) Kommentar von 1926 – erschienen in der Reihe *Handbuch zum Neuen Testament* und 1953 bzw. 1970 erneut aufgelegt²⁷ – wechseln wir ins Milieu des tendenziell progressiven kirchlichen Luthertums der

26 Das aber zeigt eine systematische Differenz, die gerade das konstitutive Moment poetologisch ‚heiliger Texte‘ betrifft: Boussets Verifikationsinteresse, sein kritischer Impetus zur Scheidung von Authentischem und Nichtauthentischem, bezieht sich stärker auf den geheiligten Text (auf das Offenbarte, den „Gehalt“ der Bilder) und weniger auf die heiligenden Texte, die Faktur der eröffnenden Offenbarungserzählung.

27 Ich zitiere nach der von Günther Bornkamm verantworteten zweiten Auflage: Ernst Lohmeyer: *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen (Mohr) 1953. Zum Autor: Andreas Köhn: *Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer. Studien zu Biographie und Theologie*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004.

Zwischenkriegszeit. Im Gegensatz zu jenem Boussets bietet dieser Kommentar nicht integral den griechischen Text. Lohmeyer bezieht sich in erster Linie auf seine eigene Übersetzung. Auch in der topologischen Organisation verfährt er anders, nämlich in formaler Subordination: Der biblische Text erscheint innerhalb des zweiteiligen Satzspiegels als Haupttext; in den Anmerkungen folgt, *petit* gesetzt, der Kommentar. Als andere signifikante Abweichung von den Konventionen nicht nur bibelwissenschaftlicher Kommentare erscheint die Abfolge von einleitenden Abschnitten und Kommentar. Lohmeyer geht *medias in res*; er setzt (nach einer Übersicht über den Aufbau der Schrift und einer Literaturliste) direkt mit dem Kommentar ein, der den größten Teil des Umfangs ausmacht. Ihm folgen vergleichsweise knappe Bemerkungen zu „Allgemeine[m]“ (185-203), zerfallend in die drei Unterabschnitte „Form“, „Gehalt“ und „Stoff“.²⁸

Auch Lohmeyer folgt einem hermeneutischen Imperativ, der nun bereits vertraut ist: „Der volle Einblick in die Einzigartigkeit der Apc [Apokalypse] lässt sich erst gewinnen, wenn man die Tradition kennt, die sie benützt und die Art, in der sie sie benützt.“ (195, Eröffnungssatz des „Stoff“-Abschnitts) Die Logik seiner Darstellung ist dann aber eine andere, die eben mit der „Form der Apc“ einsetzt, mit einer präzisen Entfaltung der strukturierenden Siebenerreihen. Wenn diese immanente Betrachtung sofort dazu nötigt, auf die Gattungstradition zu verweisen – denn auch die Apokalypsen Esras und Baruchs zeigen solche Strukturen –, so ist damit der Bezugspunkt zu einem signifikanten Aspekt gegeben. Lohmeyer spricht die „Herrschaft der Siebenzahl“ als „heilige Form der Apokalyptik“ an oder auch als „traditionell[es] Merkmal [...] göttlicher Offenbarungsschriften“ (186). Und entsprechend kann er die Autorschaft Johannes' auch, wie Bousset, als ästhetisches Kalkül thematisieren: „Ist also diese Form traditionell, gehört sie zu den Merkmalen göttlicher Offenbarungsschriften, so ist sie dennoch vom Seher [...] bis in alle Einzelheiten durchgeführt, der die apokalyptische Literatur des Judentums Vergleichbares nicht an die Seite zu stellen hat.“ (186) Von Interesse ist hier weniger die normative Auszeichnung, der Umstand, dass der christliche Exeget die christliche Apokalypse gegen die jüdische gewinnen lässt, sondern vielmehr, dass Lohmeyer das Modell autonom kalkulierender Autorschaft sofort zwar nicht zurücknimmt, aber um gegenläufige Aspekte anreichert. Denn nicht nur der Seher erscheint hier in der Subjektposition, sondern auch der Stoff selbst: „Wie aus einer inneren Notwendigkeit heraus fügen sich die Massen apokalyptischen Stoffes in diese heilige Form und ordnen sich zu einem planvollen Ganzen voll innerer Harmonie und klarer Anschaulichkeit.“ (186) Damit kommt in anderer Weise eine Passivitätsempfase ins Spiel: Der „Seher“ – an sich bewusst planende Instanz – wird hier auch zum Vollstrecker der Selbstorganisation des Stoffes, der sich spontan „fügt“ und „ordnet“.

28 Diese Großstruktur scheint allerdings eine Vorgabe der Reihe zu sein. Vgl. analog etwa Walter Bauer: *Das Johannesevangelium*, Tübingen (Mohr) 1925 (Handbuch zum Neuen Testament 6, 2. Ed.). Im Kontext meiner Rekonstruktion ignoriere ich diese Vertauschung, so bedenkenswert sie ist, und setze beim „Allgemeinen“ ein.

Der nachdrückliche Hinweis auf den Ordnungsgrad des Stoffes gilt Lohmeyer darüber hinaus noch in ganz anderem Sinn zur Klärung der Textgenese: Angesichts dieser Ordnung sei es nämlich „unmöglich, die Apc als das Werk vieler Hände [...] zu denken. [...] Die Apc ist nur dann in ihrem äußeren und inneren Gefüge begrifflich, wenn sie das einheitliche Werk eines einzigen Verfassers ist.“ (186) Freilich hängt damit alles daran, was an dieser Stelle mit „Verfasser“ gemeint ist. Innerhalb der tendenziellen Unklarheit ist wenigstens so viel klar, dass Lohmeyer über das Modell einer – möglicherweise auch nur rhetorischen – Selbsttätigkeit des Stoffes hinaus Verfasserschaft zumindest auch als passive Erfahrung einer Gabe denkt. Die oft harte Fügung beider Spielarten wird begrifflich auf die Opposition „geben oder konzipiert“ (187) gebracht. Wenn Bousset dieses „oder“ durch sein Prinzip der kompakten Wahrheit zu explizieren sucht, so bleibt ihr Verhältnis bei Lohmeyer offen – allerdings unter deutlicher Betonung des konzeptionellen Pols. Denn die strukturelle Ordnung kann auch in einen Formzwang umschlagen, der dazu nötigt, über das „Gegebene“ hinaus zu gehen. Bisweilen habe wohl „auch die Macht der Siebenzahl dazu gezwungen, gegebene Visionen auf dieses Maß der heiligen Fülle zu vervollständigen (etwa in 14 5-12)“ (187).

Wie verfährt der Kommentator auf dieser Grundlage nun in der Arbeit an Kapitel 1? Wird im allgemeinen Teil die Instanz eines textexternen „Verfassers“ installiert – auch numerisch *eines* Verfassers –, dem über eine Kenntnis der Gattungspoetik hinaus prinzipiell auch visionäre Erfahrungen zugeschrieben werden, so verschiebt sich der Akzent hier zunächst deutlich in Richtung der Gattungstradition. Unter dem einschlägigen Titel der Berufung betont Lohmeyer die zentralen Verse 9ff., an erster Stelle ihre Gestaltung „nach alttestamentlichem Vorbild“ (13). Was sich in der Rede von einem „Vorbild“ andeutet – Lohmeyer argumentiert innerhalb eines intentionalen Schemas; er denkt an eine bewusste Imitation durch den „Verfasser“ –, wird an anderen Stellen ausdrücklich: „Wie Ez 3,12, dem der Seher wohl folgt [...]; das ist häufiger Stil in prophetischen Visionen.“ (15; vgl. 11, 16 u.ö.) Beachtung verdient, dass der Kommentator selbst hier, wenn die Literarizität maximal wird, das Handlungssubjekt dieser intertextuellen Manöver als „Seher“ anspricht. Wie entleert diese Prädikation ist – wie austauschbar die Rede von „Verfasser“, „Autor“ oder auch „Schreiber“ –, zeigt auch die Kommentierung der zentralen Formulierung „*ev πνεύματι*“. Sie wird genau ausgelegt, nämlich unterschieden etwa vom paulinischen Im-Geist-Sein (Röm 8); inwiefern diese Inspiration aber der Instanz des Sehers als Erfahrung zugeschrieben werden soll und kann, bleibt gänzlich offen.²⁹ Diese Offenheit festzuhalten, scheint von Bedeutung, weil der Kommentator an anderen Stellen entschieden den Fragehorizont historischer Verifikation ansteuert, etwa in der Kommentierung von Patmos als Aufenthalts- bzw. Schreibort (vgl. u.a. 15).

29 Auch eine Formulierung wie „Er, der sich in [V.] 8 als Gottes Stimme wusste“ (14), lässt sich so oder anders lesen: als Aussage über das Bewusstsein einer Figur innerhalb einer Textwelt oder als Aussage über die Selbstwahrnehmung eines historischen Subjekts.

Für sich spricht schließlich auch Lohmeyers pompöser Schlusssatz zu Kapitel 1: „So ist in der Tat diese Vision Keim und Kern der Apc; und sie steht mit tiefer Bedeutung an ihrem Anfang.“ (19) „[D]iese Vision“ meint hier das visionäre Bild der Verse 12-20 (die Leuchter und der Menschensohn). Insofern sie die tröstliche Ansage beinhalte, „dass der geschaute Herr des Glaubens und Herr der Welt seine Gemeinden beschirmt“, zeige sie „in nuce den Konflikt von Glaube und Welt, von dem die Apc voll ist“ (19). Die organistische Rede von „Keim und Kern“ bezieht sich hier ausschließlich auf das Offenbarte (den ‚Stoff‘ der Offenbarung), nicht aber auf die Offenbarungsmodalitäten, denen es sich, der komplexen Selbstbeschreibung des Textes gemäß, doch verdanken soll. Mit dieser Reserve gegenüber dem Offenbarungscharakter verbindet sich schließlich auch eine äußerst selektive Thematisierung des Aspekts der Schriftmedialität. Die dominanten drei Schreibebehle werden lediglich als unauffälliges Element epistolarer Kommunikation in den Blick gerückt (im Kontext nämlich des brieflichen Brückenschlags zwischen „Seher“ und Gemeinden bzw. Seher und „Völkern“, 14). Die mediale Selbstreferenz, dass das Offenbarte selbst über seine Verschriftlichung Auskunft gibt, spielt hier keinerlei Rolle, weder in Bezug auf die oben exponierte zeitliche Logik (die fragliche situative Koppelung der Tätigkeiten des Offenbarungsempfangs und des Schreibens) noch in Bezug auf die Differenzierung eines medialen und eines konzeptionellen und also ungleich stärker selbstverantworteten Schreibens.

Die Kommentierungspraktiken Boussets und Lohmeyers stehen sich, rückblickend betrachtet, in zentralen Punkten recht nah: Beide betrachten es als ihre Aufgabe, den Leser über die dichten Beziehungen in Kenntnis zu setzen, die qua Genre zwischen Offb 1 und anderen Texten auszumachen sind. Durch die Betonung der Literarizität dieser intertextuellen Verstrickungen werden schlichte positivistische Interpretationen, in denen erzählte Welt und historische Lebenswelt unmittelbar korrespondieren, diskreditiert. Gegenläufig zu dieser tendenziell zentrifugalen Dynamik des Gattungszusammenhangs beharren aber auch beide Kommentatoren zentripetal auf einem historischen Verfasser – einem vielleicht sogar orthonymen „Johannes“, der vielleicht auf Patmos war und dort vielleicht auch „wirklich“ visionäre Erfahrungen gemacht hat. Gegen die gleichfalls verfügbare Option eines *restlosen* Durchstreichens einer Lebenswelt hinter dem Text wollen beide an einer „Ausgangserfahrung“ festhalten, wobei Bousset diese sogar ihrerseits literarisch vermittelt denken kann. Wo Lohmeyer sich jeglicher konkreten Zuordnungen – hier erfahren, hier angelesen – enthält, gibt Bousset eine allgemeine Regel aus, um ‚Authentisches‘ von sekundärer, literaturgespeister Überformung zu unterscheiden, bringt sie aber nicht zur Anwendung.

6. Schluss:

Exegetisch-dogmatische Interferenzen, kanonische Kommentierung

„Die Offenbarung ist das letzte Buch in Gottes Wort und verdient es sehr, dass wir uns hinein vertiefen und darüber nachdenken.“³⁰ Diese Formulierung aus dem 1990 erschienenen Apokalypsekommentar Willem J. Ouweeneels – angesiedelt im theologisch deutlich positiveren Milieu des Evangelikalismus –, liefert die Schnittstelle, um abschließend zu formulieren, welche spezifisch evangelisch-theologischen Diskussionslagen dafür verantwortlich sein dürften, dass die Patmos-Szene gerade in diesem konfessionellen Milieu reichlich Material provoziert, das für die Frage nach Säkularisierungs- und Sakralisierungsdynamiken in der Kommentarpaxis relevant ist. Wenn Ouweeneel die Offenbarung als Teil von „Gottes Wort“ anspricht, rekurriert er auf die fraglos emphatischste der diversen Bezeichnung der christlichen heiligen Schrift. Der Begriff maximiert die Intuitionen einer Alterität und Autorität des Bezeichneten. Das Textverständnis des Kommentators wird hier denn bereits schriftperformativ kenntlich: Die *Nomina sacra* erscheinen konsequent in Versalien gesetzt. Im geläufigen Modus positiver Schrifttheologie wird die historisch-kritische und also quellenscheidende Arbeit als Irrweg gesehen und die Einheit des Textes eingeschärft³¹ und, in bewusster Absetzung vom Forschungskonsens, eine – instrumentell – apostolische Autorschaft des „Wort Gottes“ postuliert, nämlich eine Niederschrift durch den Jünger Johannes, „den Jesus liebte“³².

Die theologische Rede von der Bibel als ‚Wort Gottes‘ hat eine lange Tradition; lang sind aber auch die dogmatisch-theologischen Debatten um den Sinn, welcher dieser Prädikation im Einzelnen beizulegen sei (etwa in Beziehung zu Jesus Christus, dem „Fleisch“ gewordenen Wort; Joh 1,1-14).³³ Wenn eine positive Bestimmung der Bibel als Wort Gottes mit erheblichem Aufwand verbunden ist, so lässt sich *eine* negative Bestimmung vergleichsweise leicht einspielen: Die Rede vom Wort Gottes kann sich kaum nur auf *Wörter* Gottes beziehen, auf Wörter, die innerhalb des – damit mehr oder weniger metaphorischen – ‚Wortes Gottes‘ der christlichen heiligen Schrift in einem schlichten Sinn als Rede Gottes ausgewiesen sind („Und Gott sprach: ...“). Der Dogmatiker Emil Brunner bezeichnet Letztere in seinen Überlegungen zum „Wort‘ Gottes als Gleichnis“ daher einprägsam als „Rede-Wort“³⁴. Das aber heißt, dass sich im Ausgang von diesem Rede-Wort eine signifikante Spannung einstellt: Die dogmatisch-singularische Rede von der Bibel als – *ein* oder *das* – Wort Gottes reibt sich an diesen *pluralen Wörtern* Gottes. Und

30 Willem Johannes Ouweeneel: *Die Offenbarung Jesu Christi. Bibelstudien über das Buch der Offenbarung*, Bielefeld (Christliche Literaturverbreitung e.V.) 1997, S. 141.

31 Vgl. u. a. ebd., S. 31.

32 Ebd., S. 154.

33 Vgl. etwa Ulrich H. J. Körtner: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001. Für eine klassische Position der neueren evangelischen Theologie vgl. Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes (KD I/1, §4).

34 Emil Brunner: *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zürich (Theologischer Verlag) 1953, S. 25ff.

die gleiche Interferenz ist eben auch auszumachen in Bezug auf andere Grundbegriffe der traditionellen dogmatischen Lehre von der heiligen Schrift, insbesondere den der ‚Offenbarung‘ bzw. ‚Inspiration‘. Wort Gottes, Offenbarung, Inspiration sind steile dogmatische Konzepte; sie sind aber auch eminente Phänomene biblischer Erzählwelten. Die holistische dogmatische *Fremdbeschreibung* der *einen* Schrift konvergiert in entscheidenden Punkten mit den *punktuell* auftretenden poetologischen *Selbstbeschreibungen* der *Schriften* in dieser Schrift – etwa der diskutierten Offenbarungserzählung der Johannesoffenbarung, aber auch der Erzählung von den Gesetzestafeln vom Sinai/Horeb. Wobei die Pointe in diesen Fällen wäre, dass, Brunner variierend, von *Schreibe-Worten* Gottes die Rede ist: von Wörtern, die als *verschriftlichte* Rede Gottes ausgezeichnet sind, ganz gleich, ob dabei ein unmittelbarer Schreibakt Gottes in Anspruch genommen wird (Gott schreibt, wie im Fall der ersten Tafeln; Ex 31,18) oder ein delegierter (Gott lässt schreiben, wie im Fall der zweiten Tafeln, Ex 34,27, oder auch in der Patmos-Szene).

Diese hier nur angerissenen Sachverhalte³⁵ bilden den Hintergrund meiner abschließenden These. Für den theologischen Diskurs, und insbesondere für dessen reformatorische Spielarten, war und ist es zumindest dem Ideal nach grundlegend, ‚schriftgemäß‘ Theologie zu treiben, d.h. die jeweiligen theologischen Ansprüche unter Berufung auf die Schrift zu vertreten. Und dies gilt eben auch für die Begründung der normativen Stellung der Bibel als heiliger Schrift – eine Stellung, die den fundierenden Rekurs auf ihre *dicta probantia* ja allererst erlaubt. Auch die Autorität *der* Schrift wurde – programmatisch in der altprotestantischen Orthodoxie – und wird noch immer *aus der* Schrift begründet (die damit gegebene *petitio principii* thematisierend, ignorierend oder nicht einmal bemerkend).

In diesen Begründungsgängen spielen nun die erwähnten, wie man sagen könnte, *Schrift-Stellen* (genauer: *Schrift-Schriftstellen*) – Passagen, in denen biblische Texte selbstreflexive Auskünfte in textgenetischer, aber auch wirkungsbezogener Hinsicht anbieten – eine zentrale Rolle. So gehört in die Ausformulierung der Inspirations-theologie als Zentralstück des Lokus *De Scriptura Sacra* standardmäßig der Bezug auf die ‚Belege‘ in 2 Petr. 1,21 und 2 Tim 3,16.³⁶ Diese Begründungsmuster, die im kontroversen theologischen Handgemenge der frühen Neuzeit mit den Mitteln der aristotelischen Logik enorm verfeinert wurden, verlieren im Zuge der inner- wie außertheologisch forcierten Vernunftstandards rapide an Überzeugungskraft, weshalb denn auch früh alternative Fundierungsprogramme entwickelt werden.³⁷ Die Praxis

35 Für eine katholisch-exegetische Position zur Sache vgl. Thomas Söding: „Der theologische Anspruch der Heiligen Schrift im Fokus des Neuen Testaments“, in: Christof Landmesser, Andreas Klein: *Der Text der Bibel. Interpretation zwischen Geist und Methode*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 2013, S. 13-34.

36 Vgl. für die einschlägigen Quellentexte etwa: Heinrich Schmid: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, neu hg. u. durchgesehen v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh (Gütersloher Verlag) 1979. Für einen katholischen Beleg dieses Argumentationsmusters: Johannes Beumer: *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Freiburg i. B. (Herder) 1968 (HDG, 1,3b), S. 1-8 („Die biblische Lehre [!] von der Schriftinspiration“), S. 3.

37 Vgl. – als eine einschlägige Alternative – etwa die Schriftlehre Schleiermachers (vgl. *Glaubenslehre*, §§ 128-132). Zur neueren Debatte in ihrer Breite: Jörg Lauster: *Prinzip und Methode. Die Trans-*

einer Inanspruchnahme von Schrift-Stellen für materialdogmatische Aussagen, aber auch für die Inanspruchnahme von Schrift-Schriftstellen für die fundamentaltheologische Autorisierung der Schrift selbst, hat sich tief in die konfessionelle Tradition eingegraben. Und – dies die These – sie steht eben auch im Hintergrund der säkularisierenden bzw. sakralisierenden Kommentierungspraktiken von Offenbarung 1.

Indem die untersuchten Kommentare den infrage stehenden Text so und nicht anders kommentieren, kommentieren sie also zugleich die neuere Geschichte des evangelisch-theologischen Schriftbegriffs. Ihr Umgang mit einem *bestimmten* Kapitel einer *bestimmten* Schrift erfolgt mehr oder weniger direkt nach Maßgabe einer *allgemeinen* Schriftlehre. Das gibt dazu Anlass, ihre Praxis als *kanonische Kommentierung* zu bezeichnen. Im Fall Boussets und Lohmeyers ist die hintergründig wirk-same Schriftlehre eine negative, eine eben, die sich maximal deutlich vom als vor-kritisch wahrgenommenen Modell des Altprotestantismus (und seinen neueren Varianten) absetzen will. Das Distanzierungsbedürfnis von diesem Globalmodell schlägt durch bis in die Kommentierung eines Kapitels, das sich anzubieten scheint für supranaturalistische Begründungsbedürfnisse bezüglich des gesamten Kanons (hier repräsentiert durch das Beispiel Ouweneels). Wo jene in je eigener Weise gegen die Selbstbeschreibung des Textes anschreiben, schreibt dieser sie, nicht weniger kanonisch, affirmativ fort. Was in Offb 1 bezeugt wird, erscheint dann als ausdrückliche Darstellung dessen, wie sich der gute Christ *cum grano salis* die Ge-nese aller biblischen Schriften vorzustellen hat.³⁸

Als kanonische Kommentare sind aber sowohl die affirmativen wie die kritischen Spielarten am basalen Ort der Textanalyse regelmäßig zu wenig Kommentar und zu sehr Interpretation (wenn denn die Textpraxis des Kommentierens, der Einfachheit halber, grob zu profilieren ist durch ihre Unterscheidung von der des Interpretierens).³⁹ Dieser Umstand – und nicht das von Ricoeur geborgte Stich-wort –⁴⁰ gaben hier auch den Ausschlag, von Patmos im Streit der „Interpre-tationen“ und nicht der „Kommentare“ zu sprechen. Eben deshalb schien es auch genauer, von der „theologischen“ und nicht der „bibelwissenschaftlichen“ Interpretation des Kapitels zu reden. Und eben deshalb wäre es wünschenswert, es gäbe einen literaturwissenschaftlichen Spezialkommentar zur Offenbarung.

formationen des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004.

38 Vgl. Willem J. Ouweneel: *Het Woord van God: Ontwerp van een openbarings- en schriftleer*, Heeren-veen (Medema) 2012.

39 Wobei die Differenz in der Regel gewichtet wird im Sinn einer Unterordnung des Kommentars unter die Interpretation. Vgl. etwa Michael Weichenhan: „Einleitung: Der Kommentar als Transformationsmedium des Textes“, in: Thomas Wabel/Michael Weichenhan: *Kommentare. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine wissenschaftliche Praxis*, Frankfurt a.M. (Peter Lang) 2011, S. 9-26, S. 9. Problematisierend: Hans Ulrich Gumbrecht: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2003, S. 69-87 („Das Schreiben von Kommentaren“).

40 Paul Ricoeur: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris (Seuil) 2013.

BRIAN BRITT

Die erste Sportverletzung Genesis 32 zwischen religiösem Kommentar und säkularer Philologie

Die Erzählung von Jakobs nächtlichem Ringen mit dem „Engel des Herrn“ in Gen 32 hat zahlreiche Interpretationen nach sich gezogen. Der Text ist außerordentlich vieldeutig, und die vielen Verweise auf andere Leit motive und Themen des gesamten Buches Genesis sind derartig verzweigt, dass die komplexe und umfangreiche Geschichte der Deutungen von Gen 32 sich von selbst erklärt. Denn der Text wirft viele Fragen auf: Wer ist Jakobs Kontrahent? Was genau geschieht während des Kampfes? Wie kommt es zu der Namensgebung, der Segnung und den daraus resultierenden Essensvorschriften? Und wie verbindet sich der hier geschilderte Vorfall mit der Erzählung der Versöhnung Jakobs mit Esau, die ihren erzählerischen Rahmen bildet? Viele Interpreten deuten den Kampf am Jabbok als narrative Ausgestaltung der brüderlichen Rivalität, welche mit der Geburt der Zwillingen Esau und Jakob beginnt (Gen 15), mit der Segnung Jakobs (statt Esaus) durch Isaak fortschreitet (Gen 17-18) und schließlich mit ihrer Versöhnung endet (Gen 33). Die Vieldeutigkeit, ja Widersprüchlichkeit des Textes hat Interpreten im Altertum wie auch in der Moderne vor einige Herausforderungen gestellt, und das aus mehrerlei Gründen: Die Identität von Jakobs Widersacher ist zum einen vollkommen unklar, ebenso unklar ist zum anderen auch der Beweggrund des Kampfes und der Zweck des Dialogs der Kämpfenden über die Namensgebung und die Segnung, und schließlich ist die daraus resultierende Essensvorschrift nirgendwo sonst bezeugt.

Im Folgenden möchte ich die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,23-33) im Spannungsfeld zwischen dem traditionellen, religiösen Kommentar einerseits und der säkularen Philologie andererseits lesen. Ich beginne dabei mit einer kurzen Analyse von Roland Barthes' sehr ergiebiger Studie zu Struktur und Sinngehalt des Genesis-Textes und diskutiere sodann andere Deutungen des Kampfes, der Segnung und der Namensgebung in Gen 32. Obwohl die Arbeiten von Roland Barthes und auch von modernen Bibelwissenschaftlern einem rein akademischen Kontext entstammen und keineswegs in einer religiösen Gemeinschaft verortet sind, werde ich zeigen, dass auch in ihren Interpretationen durchaus traditionell-religiöse Lektürestراتيجien, Deutungen und Anliegen widerhallen können. Aus diesen zwei Richtungen – der traditionellen, religiösen Exegese und der aktuellen Wissenschaft – herkommend, möchte ich schließlich eine Deutung des Textes und zugleich ein Modell für die Bibelauslegung vorschlagen, das über die Oppositionspaare säkular/religiös und traditionell/modern hinausgeht.

1. Barthes' „Der Kampf mit dem Engel“

Roland Barthes' Essay zu Gen 32 wurde lange Zeit als Paradigma strukturalistischer Analyse betrachtet. Allerdings reichen Wert und Bedeutung des Essays weit über den Strukturalismus hinaus. In der Tat entstand der Text in einem Zeitraum, in dem Barthes selbst geradezu rastlos die Methoden des Strukturalismus in Frage stellte und einen Textbegriff entwickelte, der die Grenzen der strukturalistischen Sprachwissenschaft sprengte.¹ In seiner Genesis-Deutung, die sich bescheiden als „im Anfangsstadium einer Forschung“² stehender Versuch eines Nicht-Experten einführt, zeigt Barthes, dass der biblische Text, den er interpretiert, seinerseits Akte der Interpretation enthält und solche gleichermaßen hervorbringt. Da Barthes dabei sowohl außerhalb der Bibelwissenschaft als auch außerhalb der traditionellen Exegese steht, eröffnet er einen Interpretationsraum, der beide verbindet.

Ausgehend davon, dass er ‚Text‘ als Gewebe begreift, enthält Barthes' Analyse des Genesis-Textes nicht mehr nur eine rein strukturalistische, sondern auch eine ‚Textanalyse‘, die nicht mehr bestrebt ist, „zu sagen, *woher* der Text kommt (historische Kritik), noch *wie* er gemacht ist (strukturelle Analyse), sondern wie er zerfällt, explodiert, ausschwärmt: auf welchen kodierten Straßen er *fortschwebt*“ („l'analyse textuelle cherche à dire, non plus *d'où* vient le texte [critique historique], ni même *comment* il est fait [analyse structurale], mais comment il se défait, explore, dissémine: selon quelles avenues codées il *s'en va*“).³ Diese Hinwendung Barthes' zur Textanalyse ereignet sich in einer Phase, in der er sich vom strukturalistischen hin zum poststrukturalistischen Denken bewegt. Dabei entwickelt er einen neuen Textbegriff, der ‚Text‘ als Aktivität versteht statt als Artefakt: Text ist Schauplatz freier Assoziationen und des ‚lustvollen‘ Spiels, nicht aber der Ort starrer autoritärer Bedeutungen.⁴ Der Text ist Barthes zufolge „als Produktion von Signifikanz zu verstehen [...], und nicht als philologisches Objekt oder Hüter des Wortlauts“ („comme production de signifiante et pas du tout comme objet philologique, détenteur de la lettre“).⁵

Barthes unterteilt die Erzählung in Gen 32 in drei Abschnitte: das Durchschreiten (Verse 23-25), den Kampf (Verse 25-30) und die Benennung (Verse 28-33). Dabei stellt er zunächst fest, dass der Text das *folkloristische* Motiv des Ringens um

1 Barthes legte seinen Essay 1971, also ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner wegweisenden Studie zu Balzacs *Sarrasine*, zusammen mit einigen anderen programmatischen Arbeiten vor; vgl. Jusoe V. Harari: „Critical Factions/Critical Fictions“, in: ders. (Hg.): *Textual Strategies*, Ithaca (Cornell University Press) 1979, S. 17-39, hier: S. 38f.

2 Roland Barthes: „Der Kampf mit dem Engel. Textanalyse der Genesis 32,23-33“, in: ders.: *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988, S. 223-250, hier: S. 252. Im französischen Original: Roland Barthes: „La lutte avec l'ange: Analyse textuelle de Genèse 32,23-33“, in: ders. u.a.: *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1971, S. 27-39, hier: S. 28.

3 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 252.

4 Vgl. Roland Barthes: „Vom Werk zum Text“, in: ders.: *Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV*, aus dem Franz. von Dieter Hornig, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2006, S. 64-72, hier: S. 67.

5 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 252; „La lutte avec l'ange“ (Anm. 2), S. 28.

eine Flussüberquerung mit dem *biblischen* Motiv von Jakobs Einsamkeit und Auserwähltheit vermengt.⁶ Diese Verschmelzung folkloristischer und biblischer Elemente hält auch in der Kampfszene an, in der die Wahl der Pronomen die Identitäten wie auch die Handlungen beider Parteien uneindeutig werden lassen. Als Jakobs Gegner versucht, ihm einen entscheidenden ‚Tiefschlag‘ zu versetzen (Gen 32,26), geht dies unerwartet schief, und im Morgengrauen folgt eine Verhandlung und schließlich eine Benennung: ein neuer Name für Jakob (nämlich „Israel“). Der überraschende Sieg Jakobs, aber auch der Übergang bzw. die Verschiebung von Esaus Segen auf Jakob (Gen 25,30-34), erlangt in der Benennungsphase der Erzählung ihre Bestätigung durch Gott. Somit ist „[d]er Kampf mit Esau *verschoben*“⁷ in eine Episode, in der Gott durch die Benennung des unerwarteten Siegers zu einem „Gegen-Markierer“ wird, wie Barthes sagt. Durch „die Markierung Jakobs (,Israel‘) ermöglicht Gott (oder die Erzählung) eine anagogische Sinnentfaltung: Er schafft die formalen Bedingungen für das Funktionieren einer neuen ‚Sprache‘, deren Botschaft die Auserwähltheit Israels ist. Gott ist ein Logothet und Jakob ist hier ein ‚Morphem‘ der neuen Sprache“.⁸ Mit anderen Worten: Die Umbenennung Jakobs in ‚Israel‘, den eponymischen Vorfahren des Volkes Israel, erschafft nicht nur einen neuen Namen, sondern auch eine neue Art der Sprache (eine *langue*, welche die Sprache als System beschreibt), welche durch die sprachlichen Operationen der Verschiebung und der „Gegen-Markierung“ ermöglicht wird.

Indem er den Fokus von mythischen und biblischen Erzählungen hin zur Sprache selbst verlagert, zeigt Barthes, wie der Bibeltext zu einer „*metonymischen Montage*“ wird, in der „die Motive (Durchschreiten, Kampf, Benennung, Nahrungsritus) *kombiniert* [...] und nicht ‚entfaltet‘ werden“.⁹ In seiner Schlussfolgerung mahnt Barthes jedoch zur Vorsicht gegenüber seinem eigenen Ansatz, der, wie er sagt, leicht auch anderen Interpretationsweisen zugeschrieben werden könnte: „Gewiß läuft man dabei Gefahr, die historisch-ökonomische Tragweite abzuschwächen [...] aber sie verstärkt auch die symbolische Explosion des Textes (die nicht unbedingt religiöser Art ist)“.¹⁰ Diese letzte Einschränkung, „nicht unbedingt religiöser Art“, würde einer Analyse, wie Barthes selbst sie vorführt, sicherlich nicht standhalten. An keiner Stelle seines Essays erklärt er, was diese ‚religiöse Ordnung‘ ausmacht oder inwiefern sie sich von seiner eigenen Analyse unterscheiden würde.

In den 1970er und 80er Jahren lassen sich innerhalb der Bibelwissenschaft vermehrt strukturalistische und literarische Ansätze ausmachen. Barthes’ Deutung von Gen 32 reiht sich in diesen Trend ein.¹¹ Sein Essay nimmt dabei verschiedene Richtungen innerhalb des Strukturalismus auf, so etwa das generelle Interesse an

6 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 255f.

7 Ebd., S. 259.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 264.

10 Ebd.

11 Vgl. beispielhaft Robert M. Polzin: *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*, Philadelphia (Fortress Press) 1977; und Alfred M. Johnson, Jr. (Hg.): *Structuralism and Biblical Hermeneutics*, Pittsburgh (Pickwick Press) 1979.

der Sprache, wie es bei Ferdinand de Saussure und Roman Jakobson aufzufinden ist, aber auch die Tendenz, abstrakte Schemata aus Texten abzuleiten, wie etwa in Algirdas Greimans' Aktantenanalyse, und schließlich – im Anschluss an Claude Lévi-Strauss – das Bestreben, tiefer liegende kulturelle Muster hinter den Texten aufzudecken.¹² Literatur- und Bibelwissenschaftler bedienen sich des Strukturalismus allerdings meist eher als einer Lektüremethode, ohne notwendigerweise allen Ansprüchen und Behauptungen der strukturalistischen Sprach- und Kulturtheorie zuzustimmen. Dieser Ansatz macht die fundamentalen Widersprüchlichkeiten von Gen 32 deutlich: Wer ist das ‚menschliche‘ Wesen, das mit Jakob kämpft? Welche Bedeutung hat der Schauplatz Jabbok? Was genau geschieht während des Kampfes, und in welchem Verhältnis steht der Handlungsverlauf der Kampfszene zur Geschichte von Jakob und Esau? Und verfolgt diese Bibelstelle womöglich, trotz ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit, eine klare rhetorische Absicht? Falls ja: Welche könnte das sein?

Wie wir gesehen haben, geht Barthes' Deutung des Textes weit über eine strukturalistische Analyse hinaus, wie überhaupt sein gesamtes Werk zu dieser Zeit den Strukturalismus hinter sich lässt. Sein Essay wirft stattdessen genau dieselben Fragen der Interpretation von Gen 32 auf, die auch die traditionellen religiösen Interpreten (bspw. Rashi und Calvin) umtreiben – etwa das tiefere Geheimnis der Begegnung am Jabbok, oder die theologische Bedeutung der Namensgebung. Und wie die traditionellen Kommentare verfolgt er sein Interesse durch ein *close reading*, welches den Bibeltext Wort für Wort liest.

Es handelt sich bei diesem Essay nicht um Barthes' einzige Auseinandersetzung mit dem Ringen. In seiner eigenen Arbeit zur Gen 32 setzt Samuel Tongue Barthes' Studie richtigerweise mit dessen früherem Essay zum Phänomen des modernen, professionellen Wrestling in Verbindung (1957; der Essay zu Gen 32 ist von 1971).¹³ Beide Essays interpretieren das Ringen (bzw. das Wrestling) in Hinblick auf seine sprachliche und kulturelle Bedeutung, indem sie einzelne Elemente des jeweiligen Textes in einen größeren Zusammenhang rücken. So wie Jakobs Wettkampf, bringt auch das moderne Wrestling moralische Werte zum Ausdruck, indem es die Kämpfer als gut oder böse exponiert und ihr Leiden zur Schau stellt.¹⁴ Das moderne Wrestling ist ein Spektakel der Mythen und Bilder, das typischerweise in dem sogenannten ‚Griff‘ kulminiert: ein Manöver, das das moralische Kampfgeschehen und das Leiden des Unterlegenen in einem einzigen Bild einfängt.

Barthes' Essay zum Wrestling von 1957 verwendet die Kategorie des ‚Mythos‘, ohne diese jedoch eindeutig zu definieren, ebenso wie er in seinem Essay zu Gen 32 den Begriff ‚Religion‘ verwendet, ohne diesen ausführlicher zu erläutern. Eben

12 Jonathan Culler: *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*, Ithaca (Cornell University Press) 1975, S. 1-95.

13 Samuel Tongue: *Between Biblical Criticism and Poetic Rewriting: Interpretative Struggles Over Genesis 32:22-32*, Leiden (Brill) 2014.

14 Vgl. nur die folgenden Filme: *The Wrestler*, R.: Darren Aronofsky (Fox Searchlight) 2008, und *Nacho Libre*, R.: Jared Hess (Paramount Pictures) 2006.

diese Tendenz, Kategorien wie ‚Religion‘ oder ‚Mythos‘ aufzurufen, ohne sie hinreichend zu erklären, offenbart die Grenzen säkularer Philologie. Zugleich eröffnet sich dadurch ein Raum, in dem die strikte Grenzziehung zwischen der modernen (Bibel-)Forschung und dem traditionellen theologischen Kommentar durchkreuzt, wenn nicht gar unterlaufen werden kann. Ich meine, dass die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Barthes' Analyse und den traditionellen Bibelinterpretationen auf einen tieferergehenden Zusammenhang von säkularer Philologie und religiöser Exegese hindeuten kann.

Die beiden Essays von Barthes bilden, dank ihrer jeweiligen interpretatorischen Einsichten, einen guten Ausgangspunkt, um Gen 32 und die Deutungsgeschichte dieser Episode zu untersuchen – und zwar in Hinsicht darauf, wie die Widersprüchlichkeiten und die vielfältigen An- und Widerklänge des Textes sich der modernen Unterscheidung zwischen frommer und wissenschaftlicher bzw. säkularphilologischer und religiöser Deutung entziehen, und genau diese Unterscheidung selbst unterlaufen. Denn obwohl Barthes sich nicht mit dem hebräischen Text befasst und auch nicht auf dessen Interpretationsgeschichte verweist, legt er die Grenzen der historisch-kritischen Forschung offen, indem er sich die Vieldeutigkeit des Textes zu eigen macht, anstatt zu versuchen sie aufzulösen oder sie zu überwinden.¹⁵ Im folgenden Abschnitt möchte ich mich zunächst den drei Hauptmotiven des biblischen Textes widmen: dem Kampf, der Segnung und der Namensgebung. Sodann erläutere ich einige biblische Intertexte und gehe genauer auf das Verhältnis von traditionellem Kommentar und moderner Bibelwissenschaft ein. Am Schluss diskutiere ich die Implikationen des Gesagten für die Bibelforschung und die Geisteswissenschaften im Allgemeinen.

2. Ringen: Ein heiliger Sport

Barthes stellt die Rolle des Mythos im modernen Wrestling heraus und bringt uns damit die Bedeutung des Ringens in der antiken Tradition überhaupt zum Bewusstsein. Im Gilgamesch-Epos verwandelt ein Ringkampf die Rivalität zwischen Gilgamesch und Enkido in Freundschaft – und wie Esther Hamori und andere gezeigt haben, sind die Parallelen zwischen dem Gilgamesch-Epos und Gen 32 derart ausgeprägt, dass sich eine Beeinflussung durchaus vermuten lässt. In beiden Erzählungen wird der Protagonist nachts von einem göttlichen (oder Gott-geschaf-

15 Obwohl etwa Speiser den Abschnitt als klaren Fall einer Prüfung Jakobs betrachtet, der sich in den Stil und die Theologie der jahwistischen Quellen fügt, so hebt er doch die dem Text eigene Widersprüchlichkeit hervor, wenn er zugesteht, dass „der Leser selbstverständlich nicht versuchen sollte, Details zu verdeutlichen, die der Autor selbst nur flüchtig und wie durch einen Schleier betrachtete.“ (im Original: „The reader, of course, should not try to spell out details that the author himself glimpsed as if through a haze“). Vgl. Ephraim A. Speiser: *Genesis*, Garden City, N.Y. (Doubleday) 1964, S. 256f.

fenen) Wesen angegriffen, dessen Identität zunächst unbekannt ist. Nach dem Kampf allerdings lässt der Protagonist den Aggressor los und wird gesegnet.¹⁶

Sowohl traditionelle als auch moderne Kommentare zu Gen 32 haben in Jakobs Ringkampf sexuelle Anspielungen ausgemacht. Einigen rabbinischen Quellen zufolge ist seine Verletzung sexueller Natur. Besonders die Bedeutungen und Assoziationen der anatomischen Begriffe „Hüftgelenk“ (כַּף הַיָּרֵךְ) und „Hüftmuskel“ (גִּיד הַנֶּשֶׁה), in den Versen 26 und 33 sind dabei Gegenstand der verschiedenen Kommentare. Eine Quelle bringt den Hüftmuskel, im hebräischen Original *gid ha-nasheh*, mit dem Verb נִשְׁתָּה in Verbindung, das in Jer 51,30 mit „schrumpfen“ oder mit „wie eine Frau werden“ konnotiert ist.¹⁷ Ein latinischer Kommentar deutet den Ausgang des Ringkampfes daher auch als Bestrafung dafür, dass Jakob zuvor zwei Schwestern, Lea und Rahel, geheiratet hatte. Die Speisevorschrift zu diesem speziellen Hüftmuskel begrenzt demnach die Wollust und das Begehren, die mit ihr assoziiert werden.¹⁸ Im *Sohar*, einem jüdischen kabbalistischen Text aus dem Mittelalter, ist Jakobs Kontrahentin niemand anders als der Dämon Lilith, die nachts die Erde heimsucht, um sich mit Sterblichen zu paaren.¹⁹ Allen diesen traditionellen Deutungen der sexuellen Dimension von Jakobs Kampf scheinen moderne Forscher wenig hinzuzufügen zu haben. Einige haben zwar argumentiert, dass die „Hüfte“ oder das „Hüftgelenk“ eine Umschreibung für Jakobs ‚Geschlechtsteil‘ sei,²⁰ doch dieser Zug ist reduktionistisch: Ringen und Sex mögen einander zwar gleichen, sind aber nicht dasselbe.

Eine erstaunliche Parallele zu unserem Text findet sich im Deuteronomium. Hier wird vorgeschrieben, dass einer Ehefrau, die nach den Genitalien eines Mannes greift, der sich im Kampf mit ihrem Ehemann befindet, die Hand amputiert werden muss: „Wenn Männer miteinander raufen (יִנָּצוּ), ein Mann und sein Bruder, und die Frau des einen eilt herbei, um ihren Mann aus der Hand dessen, der ihn schlägt, zu retten, und sie streckt ihre Hand aus und greift an seine Geschlechtsteile (בְּמַכְשִׁיר), dann sollst du ihr die Hand abhauen; du sollst sie nicht schonen“ (Deut 25,11-12). Die Bezeichnung der Genitalien ist an dieser Stelle explizit; daher gibt es auch keinen Grund, anzunehmen, dass das „Hüftgelenk“ und der „Hüftmuskel“ in Gen 32 nur Euphemismen für Jakobs Genitalien seien. Wie auch Gen 32 ist Deut 25 ein Text über den Zweikampf, in dem sich Erzählung und Recht (*aggadah* und *halacha*) miteinander verbinden, beide enthalten zudem ein Überraschungsmanöver. Anders jedoch als in Gen 32, wo dieses zum Sieg, zur Segnung und zur Umbenennung Jakobs in ‚Israel‘ führt, muss die Frau aus dem Deuteronomium für ihre Loyalität und ihr gekonntes Eingreifen bitter bezahlen:

16 Esther J. Hamori: „Echoes of Gilgamesh in the Jacob Story“, in: *Journal of Biblical Literature*, 130 (2011), S. 625-642, hier: S. 627.

17 David E. Fass: „Jacob’s Limp?“, in: *Judaism*, 38 (2001), S. 143-150, hier: S. 144f.

18 Ebd. S. 145.

19 Zohar 1:169b; vgl. Fass: „Jacob’s Limp?“ (Anm. 17), S. 147.

20 S. H. Smith: „Heel‘ and ‚Thigh‘: The Concept of Sexuality in the Jacob-Esau Narratives“, in: *Vetus Testamentum*, 40 (1990), S. 464-473, hier: S. 467f.; Howard Eilberg-Schwartz: *God’s Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston (Beacon Press) 1994, S. 152f.

ihre Hand soll ohne Erbarmen „abgehauen“ werden (Deut 25,12). Ein detaillierter Vergleich hätte nicht nur die unterschiedlichen Genres und Textgeschichten dieser beiden biblischen Episoden zu berücksichtigen, sondern müsste auch die Dynamiken von Geschlecht und Macht in Fällen direkter körperlicher Verletzung untersuchen.

Traditionelle und moderne Deutungen stimmen ebenfalls darin überein, dass sie im Text die Paradoxien der Macht herausstellen. Der überraschende Sieg Jakobs, dem die Segnung, die Namensgebung, die Verletzung und schließlich die Essensvorschriften folgen, ist in sich widersprüchlich. Der Prophet Hosea bezeichnet Jakobs Gegner als „Engel“ (Hos 12,5), und diese Deutung stößt in der jüdischen Tradition auf große Zustimmung, denn sie vermeidet zum einen das theologische Problem des Ringens mit Gott und ermöglicht zum anderen viele Erklärungen der Gleichzeitigkeit von Sieg und Niederlage in dem Zusammentreffen. In manchen Interpretationen wird der Engel geschickt, um Jakob vor Esau zu beschützen.²¹ Für Christen wiederum ist der Widersacher mitunter Christus selbst und Jakobs Sieg stellt eine Gottesgabe dar. Andere wiederum deuten seine Verletzung aus einer anti-jüdischen Perspektive als eine Art Bestrafung.²²

In der modernen Literatur wird die Episode typischerweise als ein persönlicher oder innerer Kampf dargestellt, so etwa in Rilkes Gedicht „Der Schauende“ (1906)²³ – oder auch, um ein zeitgenössisches populäres Beispiel zu bemühen, in *Chance the Rappers* Hiphop-Song „Israel (Sparring)“ (2015):

Jacob wrestled with God, in the desert ,til he broke him
And he blessed him and he rescued his heart
I struggle with love, I juggle my loves
I cuddle and coddle, ship wreckin' bottle, I huddle in hugs
Sparring is training bra, Ramses watching raining frogs
Jigga watching Damon, Damon watching Wayans Bros
A tandem unicycle with two pilots in different maps.²⁴

21 *Pirke de Rab Eliezar* 37, zit. n. William T. Miller: *Mysterious Encounters at Mamre and Jabbok*, Chico, CA (Scholars Press) 1984, S. 111.

22 Vgl. ebd., S. 122-143; Tongue, *Biblical Criticism and Poetic Rewriting* (Anm. 13), S. 172f. Calvin schreibt: „Gottes Kraft wird in unserer Schwachheit vollendet, damit unser Rühmen mit Demut verbunden sei. Gar leicht würde unser Fleisch beginnen, hochmütig zu werden und zu vergessen, daß wir allein durch Gottes Hilfe gesiegt haben. Aber die Verletzung und die Schwachheit, die daraus folgt, zwingt uns zur Bescheidenheit.“ Siehe Otto Weber (Hg.): *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Genesis*, Bd. 1, Neukirchen (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins) 1956, S. 340.

23 Rainer Maria Rilke: „Der Schauende“, in: Ernst Zinn/Ruth Sieber-Rilke (Hg.): *Rainer Maria Rilke. Sämtliche Werke*, Bd. 1, Frankfurt/M. (Insel Verlag), 1955, S. 459-460.

24 *Chance the Rapper: „Israel (Sparring)“*, die Lyrics sind online einsehbar unter <http://genius.com/Chance-the-rapper-israel-sparring-lyrics/> (letzter Zugriff: 09.11. 2015).

„Jakob rang mit Gott, in der Wüste, bis er ihn brach
Und dieser segnete ihn und befreite sein Herz
Ich ringe mit der Liebe, ich jongliere meine Lieben
Ich schmuse und verwöhne, verschrifte zerbrochenes Glas, schmiede es in Umarmungen
Sparring ist Training, Bruder, Ramses sieht die Frösche regnen
Jigga schaut Damon zu, Damon betrachtet Wayans Brüder

Die Verknüpfung verschiedenster biblischer und populärer Anspielungen – von Gen 32 über die Froschplage aus dem Exodus-Buch bis hin zu dem Produzenten und Entertainer Damon Waynans – ist typisch für den Hiphop. Ebenso charakteristisch sind die mehrdeutigen Wortspiele wie etwa „bra“ für Büstenhalter [*bra*] oder Bruder [*bro*]. All das bestätigt aber auch die Vieldeutigkeit der Identitäten und die uneindeutige Handlungsmacht (*agency*) in der biblischen Erzählung selbst („tandem unicycle with two pilots“).

In manchen Deutungen der Szene am Jabbok wird außerdem Jakobs Gegner mit Esau identifiziert. Der Text selbst macht diese Verbindung stark, wie traditionelle Exegeten schon seit jeher bemerkt haben.²⁵ Ein wichtiges Motiv im Text, Gottes „Angesicht“ (Vers 32), ist in der Erzählung des Ringkampfes direkt an den Namen des Ortes gebunden (*Pnuel*). Es kehrt in einer späteren Szene wieder, in der Jakob schließlich auf Esau trifft und zu seinem Bruder sagt: „ich habe dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht“ (Gen 33,10). Wenn der Anblick von Esaus Gesicht wie ein Blick in Gottes Angesicht ist, dann ist auch das Ringen mit Esau wie ein Ringen mit Gott. Für diese Pointe muss man nicht die Psychologie bemühen (wie etwa Smith dies tut).²⁶

Im Gilgamesch-Epos, in der Genesis und in der modernen Kultur ist das Ringen also eine athletische Aktivität: ein körperlicher Wettstreit ohne tödlichen Ausgang, der durch klare Regeln bestimmt ist. Das hebräische Wort für „Ringen“ bzw. die Verbform „und er rang“, *waye'abeq* (Gen 32,25), das von der Wurzel אבק *abak* stammt, kommt in der Bibel nur dieses eine Mal vor. Es ist ein sog. *hapax legomenon* und könnte von einem Wort für „Staub“ abgeleitet sein, sodass „Ringen“ bedeuten würde, „staubig zu werden“. Diese Verbindung wurde schon von alten jüdischen Kommentaren gezogen, wenngleich Rashi diese Deutung bestreitet und die Herkunft des Wortes aus einer aramäischen Wurzel mit der Bedeutung „verbinden“ ableitet. Hiernach beschreibt das Wort, wie Ringer sich mit ihren Armen einander „verbinden“.²⁷

Die Verletzung, die Jakob erleidet, ist mehrdeutig: Welche körperliche Handlung wird hier eigentlich beschrieben und was genau bewirkt sie? Das Verb נגע *na'ac* beschreibt an anderen Stellen der hebräischen Bibel eher eine Berührung als einen vernichtenden Schlag (so etwa in Gen 3,3, Ex 19,12, Deut 14,8). Aber vielleicht genügt schon eine leichte Berührung, um den beschriebenen Effekt („hinken“, Vers 32) hervorzurufen, insbesondere wenn eine empfindliche Sehne, ein Nerv oder ein Muskel berührt wird. Ist die Wirkung dauerhaft oder nur temporär? Letzteres legen einige rabbinische Kommentare nahe, die sich auf das Wort שלם *shalem* (Gen 33,18)

Ein Tandem-Einrad mit zwei Lotsen auf verschiedenen Landkarten“.

25 Hamori: „Echoes of Gilgamesh“ (Anm. 16), S. 639.

26 Smith beschreibt die Episode als eine „dramatische Erzählung der Entwicklung einer Persönlichkeit“ und meint, dass die sexuelle Symbolik hierbei einen unabdingbaren Gesichtspunkt in der psychologischen Entwicklung darstellt. Siehe Smith: „Heel‘ and ‚Thigh‘“ (Anm. 20), S. 471, S. 473.

27 Vgl. Rashis Kommentar zur Genesis, auf Englisch online verfügbar unter http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8227#showrashi=true&v=25 (letzter Zugriff: 09.11. 2015).

beziehen, das beschreibt, wie Jakob in Sichem eintrifft, nachdem er sich mit Esau versöhnt hat – sie lesen es als „wiederhergestellt“ und nicht als „wohlbehalten“. So wurde etwa dem talmudischen Kommentar *Midrasch Genesis Rabbah* zufolge Jakob von der Sonne geheilt.²⁸ Laut sportmedizinischen Quellen kommen Verletzungen des Hüftbeugers beim Ringen durchaus häufig vor, und ein Ausheilen ist für gewöhnlich möglich.²⁹

Wie die traditionellen Kommentare erkennt Roland Barthes' Deutung von Gen 32 die Wichtigkeit, aber auch die Uneindeutigkeit der Verletzung. So hebt Barthes hervor, dass die Berührung oder der Schlag seines Gegners Jakob zwar verletzt, aber nicht zum Sieg führt.³⁰ Die paradoxe Wendung, dass Jakob trotz des vermeintlich entscheidenden Tiefschlags gegen ihn noch den Kampf gewinnt, führt nicht zu der erwarteten „Markierung“ (*marque*) sondern zu einer Umkehrung, einer Inversion, oder, in Barthes' Worten, zu einem „Gegen-Merkmal“ (*contre-marque*).³¹ Barthes vergleicht diese „Umkehrung des Merkmals“ (*contre-marque*) damit, dass Jakob Esau an früherer Stelle um seinen Segen gebracht, ja ihn von seinem Segen verdrängt hat und den Segen auf sich selbst verschoben hat (Gen 27), und verbindet diese Deutung schließlich mit einer generellen Aussage zur Symbolik: „jedes Symbol ist eine *Verschiebung*“.³² Somit schließt Barthes hier von der biblischen Trope, welche das erwartete Resultat umkehrt, auf die Sphäre des Symbols und der Sprache im Allgemeinen, in der die Verschiebung ein universelles Phänomen ist. Wenn er damit Recht hat, dann hat Barthes Gen 32 zutreffend als eine der biblischen Schlüsselerzählungen über Sprache, Benennung und Symbol identifiziert.

Barthes versucht dabei allerdings nicht etwa, dem Text zwanghaft eine abstrakte Bedeutung abzurufen, die den Kontext der Erzählung vernachlässigt. Tatsächlich ist neben der Benennung bekanntlich die Beschneidung die wichtigste Identitätsmarkierung im Pentateuch, und es gibt in den Mose-Büchern zwei konflikthafte Beschneidungserzählungen, die dem Ringen Jakobs am Jabbok in mancherlei Hinsicht ähneln: zum einen die nächtliche Begegnung Moses' mit Gott in Ex. 4,21-26, und zum anderen, im unmittelbaren Anschluss an unsere Stelle, die Vergewaltigung Dinas und die Beschneidung der Männer von Sichem in Gen 34.³³ In der Literatur- und Kulturtheorie sind Sprache und Beschneidung häufig miteinander in Verbindung gebracht worden, das bekannteste Beispiel hierfür ist sicherlich Derridas *Circumfession*.³⁴ Wie auch die Beschneidung ist das Ringen in Gen 32 eine Praxis der körperlichen Verletzung, die Identität stiftet.

28 *Gen Rab* 78.5, zit. n. Miller, *Mysterious Encounters* (Anm. 21), S. 105.

29 Zu den medizinischen Positionen siehe die folgenden Links: http://www.athleticedge.biz/Hip_Flexor_Strain.html und <http://www.muscle-pull.com/grade-2-hip-flexor-muscle-strain/> (letzter Zugriff: 9.11.2015).

30 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 258.

31 Ebd.

32 Ebd. S. 259.

33 Eilberg-Schwartz: *God's Phallus* (Anm. 20), S. 151.

34 Geoffrey Bennington/Jacques Derrida: *Jacques Derrida*, Chicago (University of Chicago Press) 1993.

3. Segnung und Namensgebung: Texte, Kontexte, Intertexte und Paratexte

Der Übergang vom Ringkampf einerseits zur Segnung und zur Namensgebung andererseits findet im Text bei Tagesanbruch statt; dieser markiert die Verschiebung von der Erzählung hin zur Sprache und zur Benennung. Rashi zufolge muss der Engel im Morgengrauen aufbrechen, um Gott zu preisen.³⁵ Jedoch bringt das Tageslicht keineswegs mehr Klarheit in die Dunkelheit der Erzählung. Viele Fragen bleiben offen: Warum erwidert der Mann Jakobs Bitte um einen Segen damit, dass er ihm einen neuen Namen (Israel⁶) gibt? Warum geht Jakob auf das Benennungsspiel ein und fragt seinerseits nach dem Namen des Mannes, nur um mit einer Gegenfrage („Warum fragst du denn nach meinem Namen?“) und einem Segen abgespeist zu werden? Warum gibt Jakob daraufhin dem Ort den Namen ‚Pnuel‘, und zwar mit der Erklärung, dass er „Gottes Angesicht geschaut“ und überlebt habe? Indem Jakob Name mit Name beantwortet, *liest* er das Zusammentreffen und auch den eigenen neuen Namen gewissermaßen, und unterzieht sie einer starken Deutung. Der Mann ist für ihn nun Gott, und trotz seiner Verletzung erhebt er nicht nur Anspruch auf den Sieg, sondern auch auf das letzte Wort.

In seinem Hin- und Herwechselln zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, dringt Gen 32 immer weiter nach außen vor: von der Erzählung zur Benennung, zur Segnung, und schließlich bis zu der Speisevorschrift, die der Leserschaft des Textes noch immer gilt: „Darum essen die Söhne Israel bis zum heutigen Tag nicht den Hüftmuskel, der über dem Hüftgelenk ist, weil er das Hüftgelenk Jakobs, den Hüftmuskel, berührt hat“ (Vers 33). Um es mit Barthes' Worten zu sagen, bewegt sich der Text von einer spezifischen Erzählung hin zur allgemeinen Ebene des Symbolischen und des Sprachlichen. Gott mag ein Logothet sein, wie Barthes schreibt, aber auch Jakob ist ein Logothet – und ebenso der Erzähler!

Es herrscht in der Exegese allgemein Konsens über die tiefe Widersprüchlichkeit von Gen 32, doch wird diese auf sehr unterschiedliche Weise verstanden. Die aufblühende Rezeptionsforschung bzw. Wirkungsgeschichte in den Bibelwissenschaften der jüngeren Zeit hat die Dominanz historisch-kritischer Forschungsansätze auf den Prüfstand gestellt. In ihrer Studie zum Propheten Jona und dessen Deutungsgeschichte regt etwa Yvonne Sherwood einen „veränderlichen Kanon“ (*mutable canon*) an, „in dem begriffliche Grenzziehungen stets auch anders vorstellbar sind.“³⁶ Sherwoods Schüler Samuel Tongue geht in seiner jüngsten Studie zu Gen 32 in der Literatur sogar noch einen Schritt weiter. Anstelle von „Exegese“ (*exegesis*)

35 Vgl. Rashis Kommentar zur Genesis, online auf Englisch einsehbar unter http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8227#showrashi=true&v=25 (letzter Zugriff: 09.11. 2015).

36 Yvonne Sherwood: *A Biblical Text and its Afterlives*, Cambridge (Cambridge University Press) 2000, S. 287. Sherwood versteht ihre Deutung des Textes und seiner Rezeptionsgeschichte als einen Brückenschlag zwischen der antiken und der modernen Erfahrung der „Unnachgiebigkeit, Zufälligkeit, Unberechenbarkeit des Lebens“, vgl. ebd., S. 289. Somit versteht sie auch die Rezeptionsforschung selber als eine Brücke zwischen der traditionellen Exegese und der modernen Forschung.

und „Nachleben“ (*afterlife*) – zwei gebräuchliche Begriffe der Bibelrezeptionsforschung – charakterisiert Tongue die gegenseitige Wechselwirkung zwischen der Heiligen Schrift und der Literatur als „Paragese“ (*paragesis*) und „Andersleben“ (*otherlife*). Diese Methode, so Tongue, sei die vielversprechendste Alternative zur dominanten historisch-kritischen Suche nach der ursprünglichen Bedeutung biblischer Texte.³⁷ Tongue rückt solche Gedichte in den Mittelpunkt seiner Analyse, welche die Kampf-Erzählung aus Gen 32 nacherzählen oder auf sie anspielen, und schlägt davon ausgehend eine „Kanonographie“ vor, der zufolge literarische Texte die „Alterität“ und „Zweischneidigkeit“ des biblischen Kanons freilegen. Allerdings unterminiert Tongues strikte Trennung zwischen Literatur und Bibel seinen eigenen Versuch, die beiden zu verbinden.³⁸ Indem Tongue in seiner Analyse zudem die Literatur gegenüber der Bibel privilegiert, verfehlt er – anders als Sherwood und Barthes – außerdem eben jene Zusammenhänge zwischen Text und Kommentar, zwischen dem Spezifischen und dem Allgemeinen, welche die besten Lesarten des biblischen Textes gerade kennzeichnen. Seine poetische Paragese (*paragesis*) schüttet demnach das Kind der Philologie mit dem Bade säkularer Forschung aus.

Wenn also die historisch-kritische Forschung die Bibel von traditionellen Kommentaren unterscheidet, eben weil sie sich als wissenschaftlich und gerade nicht als theologisch begreift, stehen wir umso mehr vor der Herausforderung, wie diese wieder zu verbinden sind. Die Rezeptionsforschung stellt ein offensichtliches Bindeglied dar, zumal der Kommentar ja ihren Gegenstand bildet. Eine weitere Möglichkeit ist die Kritik der wissenschaftlichen, säkularen Methoden der modernen Forschung. Aber das wichtigste Bindeglied, so meine ich, liegt im *close reading* und in der Philologie selbst. Auch wenn Barthes den hebräischen Text von Gen 32 nicht in der Ursprache zu lesen vermag, gelingt ihm eine brillante Lektüre des Textes, die in ihrer Offenheit gegenüber der Widersprüchlichkeit des Bibeltextes den traditionellen Kommentaren deutlich mehr ähnelt als der modernen Forschung. Diese Offenheit begegnet uns in den rezeptionshistorischen Arbeiten Sherwoods und Tongues wieder. In beiden fließen postmoderne und traditionelle Lesarten zusammen, wenn auch aus sehr unterschiedlichen Richtungen. Doch erst die Philologie, welche den Echos im Text und den Ähnlichkeiten der Worte Beachtung schenkt – Jakob und Jabbok, das Gesicht Esaus und das Gesicht Gottes, Streiten und Ringen, die Konnotation von Jakobs Verletzung – bringt beide wirklich zusammen.

4. Schluss

Ich möchte mit einem Gedankenspiel schließen. Was wäre, wenn unsere Erzählung in Gen 32 nicht eine Ausnahme von antiken oder post-biblischen Vorstellungen zum Gott-Mensch-Verhältnis darstellt, sondern vielmehr dessen Modell bildet? Und was wäre, wenn Barthes in seinem früheren Essay mit seiner Vermutung rich-

37 Vgl. Tongue: *Biblical Criticism and Poetic Rewriting* (Anm. 13), S. 2, S. 194.

38 Ebd. S. 213, S. 195, S. 260.

tigliegt, dass das moderne Spektakel des Wrestlings sehr viel mit der religiösen Tradition gemeinsam hat? Barthes schreibt: „Ich habe einen auf dem Boden ausgestreckten Catcher sagen hören: ‚Es ist tot, das Jesulein da am Kreuz‘ und diese ironische Rede enthüllt die tiefen Wurzeln eines Schauspiels, das die Gesten selbst der ältesten Läuterungen vollführt.“³⁹ Für die biblischen Autoren, die auf den Wettstreit zwischen Gilgamesch und Enkidu anspielen, bis hin zu den post-biblischen Kommentatoren, die in Jakobs Widersacher einen Engel, Lilith, ihn selbst, oder Jesus erkannten, war die Episode von Jakobs Kampf am Jabbok nicht nur zweideutig oder gar widersprüchlich, sondern vor allem rätselhaft. Und das ist auch durchaus angemessen, denn seine Gegenstände – das Gott-Mensch-Verhältnis, Geschwisterbeziehungen und das Ringen selbst – sind tatsächlich schlichtweg rätselhaft.

Diese Rätselhaftigkeit zu benennen und das Rätsel zu lösen ist das Ziel sowohl des traditionellen Kommentars als auch der modernen Bibelwissenschaft. Die moderne Forschung, sogar die des erklärten Außenseiters Roland Barthes, gehört der biblischen Tradition an, wenn man diese weitergefasst versteht: nämlich als eine Tradition, welche die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem hinterfragt oder gar verschwimmen lässt. Indem sich Barthes von Religion und Philologie gleichermaßen distanziert, macht er dennoch beide stark, indem seine Lektüre die theologischen Verschiebungen zwischen Esau, Jakob und dem Widersacher mit den Verschiebungen der Sprache im Allgemeinen verbindet. Barthes wertet die historische und philologische Forschung zugunsten einer Deutung ab, welche die „symbolische Explosion des Textes“⁴⁰ offenlegt, und öffnet somit eine ästhetische Pforte zur Kommentar- und Texttradition. Aber diese Öffnung muss schlussendlich zum Text selbst zurückfinden. Barthes' Ablehnung einer Philologie, die sich als Wissenschaft der bloßen Bedeutungsfixierung von Wörtern und Texten versteht, stellt den wissenschaftlichen Positivismus moderner Forschung zurecht infrage. Jedoch hat die Philologie eine viel reichere Geschichte. Sie enthält eine Fülle von Interpretations- und Lektüremethoden, die sämtlich auf der „Liebe zum Wort“ (*philia* zum *logos*) beruhen, welche im Herzen der Geisteswissenschaften beheimatet ist, wie James Turners Studie *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*⁴¹ jüngst gezeigt hat. Wenn „jedes Symbol eine Verschiebung ist“, wie Barthes sagt, dann ist es geboten, mit Hilfe der Philologie diese Symbole eines nach dem anderen und jedes für sich zu untersuchen.

Übersetzt von Moritz Plewa und Caroline Sauter.

39 Roland Barthes: „Die Welt des Catchers“, in: ders.: *Mythen des Alltags*, aus dem Franz. von Horst Brühmann, Berlin (Suhrkamp) 2010, S. 15-28, hier: S. 23.

40 Barthes: „Kampf“ (Anm. 2), S. 264.

41 James Turner: *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton (Princeton University Press) 2014.

Zwischen Theologie und Philologie? Zum Kommentar bei Walter Benjamin

Dem Kommentar widmet Walter Benjamin im gesamten Verlauf seines Werkes große Aufmerksamkeit. Häufig bezeichnet er eigene Arbeiten als Kommentare, so etwa den frühen Text *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* (1914/15), den er explizit einen „ästhetischen Kommentar“ nennt (GS II.1, 105), oder auch die späten *Kommentare zu Gedichten von Brecht* (1938), um nur zwei von vielen Beispielen zu nennen.¹ Gershom Scholem behauptet sogar, alle Texte Benjamins spätestens ab dem frühen Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) könnten als kommentierende Texte begriffen werden.² Wenngleich zunächst dahingestellt bleiben muss, ob diese Charakterisierung Scholems tatsächlich zutreffend ist, so ist Benjamin im Verlaufe seines Werks doch unbestreitbar als produktiver Kommentator hervorgetreten.³ Zugleich beschäftigt sich Benjamin ebenso häufig auf theoretischer Ebene mit Formen und Funktionen des Kommentars, meist übrigens in Abgrenzung von der Kritik, unter anderem etwa in dem Essay *Goethes Wahlverwandtschaften* (1921), oder auch in seiner Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (erschienen 1928).

Meine These, die ich im Folgenden entfalten möchte, ist, dass Benjamin, selbst wenn er nur äußerst selten konkrete biblische Texte kommentiert,⁴ in seiner Kommentartheorie wie auch in seiner Praxis als Kommentator häufig auf Methoden und Denkfiguren der religiösen, insbesondere der jüdischen Kommentartradition zurückgreift, und zwar in einer kritischen Perspektive: Wenngleich er keineswegs theologische Kommentare im traditionellen religiösen Sinn verfasst, sondern viel-

1 Sämtliche Zitate aus Schriften Walter Benjamins beziehen sich auf die folgende Ausgabe seiner Werke: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schwepenhäuser, 7 Bde. in 14 Teilbde., Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1972-1991 [=GS]; im Fließtext wird nach Nennung der Sigle „GS“ jeweils der Band in römischen Zahlen, der Teilband und die Seitenzahl in arabischen Zahlen angegeben.

2 Gershom Scholem: *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1975, S. 144.

3 Siehe grundsätzlich Cornelia Vismann: „Benjamin als Kommentator“, in: Eva Horn/Bettine Menke/Christoph Menke (Hg.): *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*, München (Fink) 2006, S. 347-362. Allerdings geht Vismann in ihrer umfassenden Studie fast nur auf den Rechts-Aspekt des Kommentars bei Benjamin ein, so etwa in seinen Kommentaren zu Kraus, Brecht und Kafka. Die theologisch-religiöse Dimension seiner Kommentartheorie und -praxis, auf die mein Beitrag sich konzentriert, lässt sie hingegen unbeachtet.

4 Eine Zusammenfassung aller Stellen, an denen Benjamin die Bibel explizit oder implizit erwähnt, gibt Brian Britt: *Walter Benjamin and the Bible*, New York (Continuum) 1996, S. 94-107.

mehr die Methoden und Denkfiguren der religiösen Tradition in einen säkularen Kontext zu überführen scheint, ‚sakralisiert‘ er diesen weder noch ‚entheiligt‘ er die Theologie. Vielmehr kristallisiert sich gerade im Kommentar die eigentümliche Spannung von Theologie und Profanierung, die Benjamins Werk überhaupt prägt, und die sich unter den Begriff der Säkularisierung fassen ließe.⁵ Der Kommentar ist bei Benjamin somit, wie ich zeigen möchte, als Schauplatz für sein kritisches Verständnis von Theologie (und Säkularisierung) selbst zu lesen.

Diesem Zusammenhang gehe ich anhand von zwei konkreten Beispielen aus Benjamins Œuvre nach. Das erste betrachtet anhand eines Aphorismus aus der *Einbahnstraße* (1928) Benjamins Kommentar- und Texttheorie (1), während das zweite Beispiel, nämlich die Brecht-Kommentare (1938), ein Exempel aus Benjamins Kommentarpraxis untersucht (2). Beide lese ich im Hinblick auf Benjamins Umgang mit der religiösen Tradition und den traditionellen Kommentarformen des rabbinischen Judentums. Dabei stellt sich heraus, dass Benjamin in seinen Kommentaren diese Kommentarform zwar aufnimmt, sie jedoch verwendet, um seine kritische Auffassung von Theologie zu legitimieren. In einem dritten Schritt beleuchte ich daher (3) die beiden „Grundwissenschaften“ des Kommentierens näher, die Benjamin im *Passagenwerk* identifiziert – Theologie und Philologie –, um abschließend und zusammenfassend zu zeigen, dass Benjamin in seiner Kommentarthorie und -praxis ein kritisches Verständnis von Theologie zum Vorschein bringt.

1. Zwei Bäume: Benjamins *Einbahnstraße* und das Paradies

„Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Baum des heiligen Textes sind beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte.“ (GS IV.1, 92)

Dieser Aphorismus stammt aus Walter Benjamins *Einbahnstraße* (1928), einem avantgardistischen literarisch-künstlerischen Werk, in dem Scherze, Träume, Allegorien, Denkbilder und andere kleine Textformen in nahezu surrealistischer Mon-

5 Vgl. zur Dialektik von Religion bzw. Theologie und Säkularisierung bei Benjamin genauer Daniel Weidner: „Einleitung: Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart“, in: ders. (Hg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Berlin (Suhrkamp) 2010, S. 7-35 sowie Sigrid Weigel: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a.M. (Fischer) 2008, bes. das Kapitel „Die Kreatur und das Heilige: Benjamins Umgang mit der Säkularisierung“. Dass die ‚Säkularisierungserzählung‘ grundsätzlich keineswegs so einfach und linear ist, wie sie häufig dargestellt wird, haben zahlreiche Kritiker der letzten Jahrzehnte deutlich gemacht (vgl. dazu auch die Einleitung der HerausgeberInnen in diesem Band). Aus diesem Grund möchte ich den Begriff ‚Säkularisierung‘ im Folgenden nicht als affirmativen, sondern stets als problematischen verstanden wissen. Einen guten Überblick über verschiedene Positionen innerhalb der Säkularisierungskritik gibt Albrecht Koschorke: „Säkularisierung‘ und ‚Wiederkehr der Religion‘. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne“, in: Ulrich Willems u.a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld (transcript) 2013, S. 237-260.

tage versammelt sind. Die *Einbahnstraße* wird gemeinhin als Markstein der oft so genannten „marxistischen Wende“ Benjamins verstanden.⁶ Dennoch steht nun ausgerechnet in der ‚marxistischen‘ *Einbahnstraße* der prägnante Aphorismus über den heiligen Text, der zudem – wie sich herausstellen wird – mit traditionellen religiösen Denkfiguren operiert. Schon hier deutet sich an, dass die vermeintliche Alternative von Theologie und Materialismus nicht so zwingend ist, wie sie in der Benjaminrezeption noch immer häufig gedacht wird.⁷

Doch gehen wir zunächst detaillierter auf den Text ein. Benjamin beschäftigt sich in seinem Aphorismus mit zwei Verhältnissen: einerseits demjenigen von Kommentar und Übersetzung und andererseits demjenigen von „heiligem Text“ und „profanem Text“. Diese beiden Verhältnisse setzt er wiederum miteinander ins Verhältnis. Damit ist in diesem kurzen, durchaus enigmatischen Text aus der *Einbahnstraße* ein Problemfeld angesprochen, welches den Kern des vorliegenden Bandes bildet: der Zusammenhang von Kommentaren und heiligen Texten unter den Bedingungen der vermeintlich säkularen Moderne. Zunächst stellt Benjamin dabei einen Zusammenhang zwischen Kommentar und Übersetzung her: „Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen.“ (GS IV.1, 92)⁸

Damit schreibt er sich in eine lange geistesgeschichtliche Tradition ein: Denn dass Kommentar und Übersetzung als Arten der Auslegung oder Interpretation gewisse Familienähnlichkeiten besitzen, ist nicht nur in der Theologie und in den Religionswissenschaften, sondern auch in der literarischen und philosophischen Hermeneutik – im 20. Jahrhundert besonders prominent bei Heidegger und Gadamer – längst zu einem Allgemeinplatz geworden.⁹ In allen hermeneutischen Dis-

6 Zu Form, Inhalt und Entstehungs- sowie Rezeptionsgeschichte der *Einbahnstraße* siehe Gérard Raulot: „Einbahnstraße“, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar (Metzler) 2006, S. 359-372.

7 Siehe hierzu Thomas Küpper/Timo Skrandies: „Rezeptionsgeschichte“, in: Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch*. (Anm. 6), S. 17-56, bes. die Abschnitte „Marxismus“ und „Judentum und Messianismus“ (ebd., S. 33-38). Benjamin selbst thematisiert dieses Verhältnis mehrfach. Die bekannteste Stelle über den engen, ja unabdingbaren Zusammenhang von Theologie und Materialismus ist zweifellos die erste seiner *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1940), das berühmte, vielzitierte und häufig kommentierte Gleichnis vom Schachautomaten, in dem Benjamin schreibt: „Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‚historischen Materialismus‘ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt [...]“ (GS I.2, 693).

8 Den wichtigen Aspekt des Mimetischen lasse ich in diesem Kontext unkommentiert, verweise aber auf den ausführlichen Kommentar zu Benjamins Aphorismus über den Kommentar bei Cornelia Vismann, die richtig feststellt: „Beide Aktivitäten [Kommentar und Übersetzung, C.S.] gehören [...] zusammen, weil sie dieselbe mimetische Fähigkeit voraussetzen. So wie Benjamin die Übersetzer auf Buchstabengenauigkeit verpflichtet, ist auch der Kommentator [...] angehalten, Wort für Wort vorzugehen.“ (Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 350f.)

9 Siehe etwa Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (Mohr Siebeck) 1960, S. 362f.: „Jeder Übersetzer ist Interpret. Die Fremd-sprachlichkeit bedeutet nur einen gesteigerten Fall von hermeneutischer Schwierigkeit.“ Oder Martin Heidegger: *Heraklit* (= GA Bd. 55), Frankfurt a.M. (Klostermann) 1994, S. 63: „[J]ede Übersetzung ist in sich schon eine Auslegung. Unausgesprochen trägt sie bei sich alle Ansätze,

ziplinen gilt daher jede Übersetzung, in den Religionswissenschaften und der Theologie insbesondere aber die Übersetzung der heiligen Schriften, als eine den ‚Urtext‘ kommentierende Interpretation und Exegese.¹⁰ Nicht zuletzt deshalb sind Übersetzungen heiliger Texte wie etwa der Bibel schon immer ein Objekt kontroverser Diskussionen gewesen, geht es doch bei spezifischen Übersetzungsfragen letztlich häufig um die Auslegung, also die Deutungshoheit über das Original und damit um die Autorität der ‚richtigen‘ Lehre. Wenn Benjamin also in seinem Aphorismus ein derart enges Verhältnis zwischen Kommentar und Übersetzung herstellt und dieses auf das Verhältnis des heiligen und des profanen Textes projiziert, lässt er die festen Grenzen zwischen säkularen hermeneutischen Disziplinen einerseits und der Theologie andererseits verschwimmen, wobei er zugleich beide aufgreift.

Dabei kontrastiert der Aphorismus zwei Bäume miteinander: den „Baum des heiligen Textes“ und den „Baume des profanen“ Textes (GS IV.1, 92). Hier fällt sogleich ins Auge, dass in diesen zwei Bäumen, an denen in Benjamins Aphorismus Kommentar und Übersetzung gleichermaßen heranwachsen, deutliche Echos eines heiligen Textes nachklingen, nämlich die Bilder der biblischen Paradieserzählung (Gen 2-3).¹¹ Die Parallelen sind schlagend: Der Garten Eden der biblischen Tradition ist ebenso wie die „Anpflanzungen“ in Benjamins Aphorismus dem „Schutz des Publikums“ – im Fall der Bibel: der Menschheit – anempfohlen. So heißt es in Gen 2,15: „Und Gott, der HERR, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und ihn zu bewahren.“¹² Und auch im Garten Eden der biblischen Erzählung wachsen wie in Benjamins Aphorismus zwei besonders herausgestellte Bäume (hier der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis), die ein Gegensatzpaar bilden: „Und Gott, der HERR, pflanzte einen Garten in Eden im Osten, und er setzte dorthin den Menschen, den er gebildet hatte. Und Gott, der HERR, ließ aus dem Erdboden allerlei Bäume wachsen, begehrenswert anzusehen und gut zur Nahrung, und den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens, und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.“ (Gen 2,8f.) Ebenso sind auch die zwei Text-Bäume des Benjamin’schen Aphorismus als Gegensatzpaar strikt aufeinander verwiesen.

Hinsichten, Ebenen der Auslegung, der sie entstammt. Die Auslegung selbst wiederum ist nur der Vollzug der noch schweigenden, noch nicht in das vollendete Werk eingegangenen Übersetzung. Auslegung und Übersetzung sind in ihrem Wesenskern dasselbe.“ Vgl. für den Zusammenhang von Übersetzung und Auslegung (*interpretatio*) in der Vormoderne auch Otto Zwierlein: „Interpretation‘ in Antike und Mittelalter“, in: Wilhelm Geerlings (Hg.): *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden (Brill) 2002, S. 79-101, hier bes. S. 84f.

10 Siehe Gilles Dorival: „Exégèse juive et exégèse chrétienne“, in Geerlings (Hg.): *Der Kommentar in Antike und Mittelalter* (Anm. 9), S. 131-150. Auch der Judaist Jacob Neusner ordnet jede Übersetzung der hebräischen heiligen Schriften des Judentums in eine andere Sprache ausdrücklich der Kategorie des *Midrasch*, d.h. des rabbinischen Bibelkommentars, zu, siehe Jacob Neusner: *What is Midrash?*, Philadelphia (Fortress Press) 1987, S. 23.

11 Dies hat auch Britt bereits festgestellt und kommentiert; vgl. Britt: *Benjamin and the Bible* (Anm. 4), S. 22f.

12 Bibelstellen werden im Folgenden stets nach der Revidierten Elberfelder Übersetzung zitiert.

Alle diese Parallelen in dem von Benjamin als Parallelismus strukturierten Aphorismus in der *Einbahnstraße* sind sicher kein Zufall. Es ist vielmehr außerordentlich bedeutsam, dass Benjamin hier ausgerechnet die explizite Rede vom *Text* in ein Bild fasst, welches deutliche Anklänge an die biblische Paradieserzählung aufweist. Damit scheint mir hier über den Bibeltext aus Gen 2-3 hinaus eine außerbiblische, wengleich ebenfalls häufig als sakral gedachte, Tradition anzuklingen, nämlich die rabbinische. Der Garten Eden oder das Paradies (Hebr. *pardes*)¹³ ist in der frühen rabbinischen Literatur, insbesondere in den rabbinischen Bibelkommentaren (*Midraschim*), stets als ein *hortus conclusus*, ein Ort der Freude und der Lüste, kommentiert worden – jedoch als ein besonderer Lustgarten: das Paradies ist, mit einer Formulierung Roland Barthes', in der rabbinischen Überlieferung der Ort der „Lust am Text“,¹⁴ genauer: der Ort der Lust an der *Tora* und folglich der Ort der Exegese, der Auslegung und des Kommentars. Exemplarisch macht der rabbinische *Midrasch rabba* zur Paradieserzählung des Buches Genesis deutlich, um welche Art von „Lust“ es sich – seinem Kommentar nach – im Garten Eden handelt: Der Garten Eden ist ein Paradies der heiligen Schrift und ihrer vielfältigen Deutungen und Fortschreibungen, und folglich der Ort der universalen, allumfassenden und ewigen Deutung und Kommentierung der Schrift in allen ihren Komponenten.¹⁵ Denn laut Gershom Scholems Deutung dieser Deutung bedarf die allumfassende Offenbarung der heiligen Schrift „im Judentum“ notwendigerweise des niemals endenden Kommentars, „um verstanden und im richtigen Verständnis angewendet zu werden“.¹⁶

Diese rabbinische, womöglich durch Scholem vermittelte Denkfigur scheint Benjamins Aphorismus aus der *Einbahnstraße* aufzurufen. Denn die nach rabbinisch-religiöser Lesart potentiell unendlichen, „ewigen“ Akte des Kommentierens (und des Übersetzens) werden hier ganz direkt mit dem Konzept des heiligen Textes verbunden, wenn Benjamin schreibt: „Am Baum des heiligen Textes sind beide [Übersetzung und Kommentar, C.S.] nur die ewig rauschenden Blätter, am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte“ (IV.1, 92). Dieses Bild besagt zunächst, dass der Baum des heiligen Textes „ewig rauschende“ Blätter tragen wird – und Brian Britt hat sehr zurecht darauf hingewiesen, dass „Blätter“ durchaus auch

13 Das Wort פַּרְדֵּס (*pardes*) wird in der hebräischen Bibel lediglich an drei Stellen verwendet: in Hld 4,13; Koh 2,5; Neh 2,8; Luther übersetzt wechselweise „Lustgarten“, „Holz“ oder „Wald“. Für den Garten Eden der Genesis wird im hebräischen Text nicht das Wort פַּרְדֵּס (*pardes*), sondern stattdessen גַּן (*gan*) verwendet, welches „Garten“, „Krautgarten“ oder „verschlossener Garten“ bedeuten kann (vgl. Gesenius, S. 145).

14 Vgl. Roland Barthes: *Le plaisir du texte*, Paris (Seuil) 1973.

15 Eine rabbinische Auslegung zu Gen 2,12 im Midrasch Genesis Rabba lautet bspw.: „Dort ist der Erz B'dolach [Bedellion, C.S.] und der Stein Schoham [Onyx, C.S.], das sind die Schrift (Mikra), die Mischna, der Talmud, die Tosefta und die Aggada.“ (GenRabba 16,4.) So beschreibt Krochmalnik das Paradies überhaupt als „Midrascha mit einer vollständigen rabbinischen Kernbibliothek“. Daniel Krochmalnik: *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg (Sankt Ulrich Verlag) 2006, S. 11.

16 Gershom Scholem: „Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum“, in: *Eranos Jahrbuch 1962: Der Mensch, Führer und Geführter im Werk*, Zürich (Rhein-Verlag) 1963, S. 19-48, hier S. 25ff.

Buchseiten konnotieren kann, sodass dieser Satz Benjamins also auf die zahllosen Übersetzungen, Auslegungen, Deutungen und Kommentare verweist, die den heiligen Text supplementieren¹⁷ – darunter auch und gerade die rabbinische Literatur. Das überzeitliche „Rauschen“ der Blätter am Baum des heiligen Textes in Benjamins Aphorismus lässt somit an das fortwährende Wispern und Flüstern der aus dem heiligen Text hervorgegangenen (Übersetzungen und) Kommentare untereinander denken, die einander wiederum wechselseitig fortschreiben und somit die Tradierung der Schrift wie auch der Kommentare (und Übersetzungen) selbst verbürgen.¹⁸

Das „ewige“ Rauschen der Blätter am Baum des heiligen Textes erhält diesen in Benjamins Bild sogar am Leben. Wenn der Baum keine „rauschenden Blätter“ mehr tragen würde, also der heilige Text nicht mehr kommentiert und damit tradiert würde, wäre der Baum des heiligen Textes wohl tot – denn ein blätterloser Baum ist in der Regel abgestorben und verwittert. Kommentare (und Übersetzungen) machen das Leben und die Vitalität des heiligen Textes also nicht nur anschaulich, indem sie ihn fortschreiben und weitertradiieren, sondern sie verbürgen es.¹⁹ So gedeutet ist der symbolische Paradies-Raum des Benjamin'schen Aphorismus also zunächst ein Raum der unendlichen, und folglich ewigen Auslegung des heiligen Textes; ebenso wird das Paradies auch (zumindest in Scholems Deutung) in rabbinischer Auslegung gedacht. Obwohl Benjamin diesen Zusammenhang mit der rabbinischen Deutung des Paradieses als Ort der Lust an der unendlichen Text-Deutung nicht direkt zitiert, klingt er über die offensichtliche Nähe zum biblischen Paradies-Text doch an und lässt sich in der Deutung des Benjamin'schen Textes selbst wiederum plausibel machen.

Dem Baum des heiligen Textes ist im Aphorismus ein anderer Baum gegenübergestellt, dem das Gegensatzpaar von Baum des Lebens/Baum der Erkenntnis in der biblischen Paradies-Erzählung entspricht: der Baum des profanen Textes. Am Baum des profanen Textes sind Kommentar und Übersetzung laut Benjamins Aphorismus „die rechtzeitig fallenden Früchte“ (GS IV.1, 92). Sobald sie zur Reife gekommen sind, fallen sie ab. Ihre Verbindung zum Baum des profanen Textes löst sich, und sie verfaulen womöglich am Boden, abgetrennt vom lebenspendenden Baum. Wo Kommentar und Übersetzung sich also auf einen profanen Text beziehen, verbürgen sie nicht etwa sein Leben, und sie tradieren ihn auch nicht „ewig“ weiter, sondern im Gegenteil enden sie vielleicht schließlich schlichtweg als Kom-

17 Britt: *Benjamin and the Bible* (Anm. 4), S. 22.

18 Darauf weist auch Cornelia Vismann hin; als Beispiel führt sie etwa die „Texte der Scholastiker“ an, „ein unaufhörliches Gemurmel zur heiligen Schrift“ (Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 350).

19 Siehe dazu auch die Lektüre des Aphorismus in Britt: *Benjamin and the Bible* (Anm. 4), S. 22f. Während Britt allerdings die Früchte am Baum des profanen Textes im Gegensatz zu den Blättern am Baum des heiligen Textes als „produce and potential for new trees“ liest, legt meine Lektüre, die ich im Folgenden entfalte, den Fokus auf den Aspekt der „fallenden Früchte“ in Benjamins Text. Auch Cornelia Vismann liest den Aphorismus in meine Argumentationsrichtung gehend: „Kommentierungen profaner Texte produzieren [...] letztlich nur Fallobst.“ (Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 350).

post. Der profane Text ist zwar zunächst produktiv: Er produziert, genau wie der heilige, dauerhaft neue Übersetzungen und Kommentare und lässt diese sogar wiederum produktiv werden und zu seinen „Früchten“ heranreifen – im Gegensatz zum heiligen Text, der lediglich Blätter, vielleicht Buchseiten, hervorbringt. Sobald diese „Früchte“, d.h. die Übersetzungen und Kommentare profaner Texte, das Zeitalter ihrer Aktualität hinter sich gebracht haben, lösen sie sich allerdings vom Baum – anders als die Kommentare und Übersetzungen heiliger Texte, die am Baum des heiligen Textes als dessen Blätter „ewig rauschen“ werden. Übersetzung und Kommentar sind also, wo sie sich auf profanen Text beziehen, zwar produktive Formen, die jedoch – anders als Übersetzungen und Kommentare heiliger Texte – nicht von ewiger Dauer sind. Die Kommentare und Übersetzungen, die der profane Text hervorbringt, leben für eine gewisse Zeit, und dann fallen sie ab.

Da der heilige Text jedoch, anders als der profane, nach mystischer Auffassung unendlich ist und alles enthält, werden seine Blätter „ewig“ rauschen. Der Unterschied zwischen dem heiligen und dem profanen Text, den Benjamins Aphorismus konstruiert, lässt sich wiederum aus einer jüdisch-mystischen Annahme über den heiligen Text herleiten, von der Benjamin von Scholem gewusst haben mag: Nach dieser ist in der heiligen Schrift nicht weniger als alles enthalten.²⁰ In der kabbalistischen Mystik, mit der Benjamins Freund und Gesprächspartner Gershom Scholem sich im engen Austausch mit Benjamin in den späten 1910er und frühen 1920er Jahren zu beschäftigen begann, während Benjamin seine frühen sprachtheoretischen Texte verfasste,²¹ erhält der rabbinische Topos vom Paradies (*pardes*) nämlich eine weitere Bedeutung: *PaRDeS* wird von den mittelalterlichen Kabbalisten als hermeneutisches Merkwort gelesen, als ein Akrostichon für den seit dem Ende des 13. Jahrhunderts bei kabbalistischen Autoren bekannten vierfachen Schriftsinn der Tora.²² Dieser setzt sich aus den vier Bedeutungsebenen *peschat*, *remes*, *derasch* und *sod* zum Akrostichon *PaRDeS* zusammen, und bedeutet die Allheit der Textdeutung.²³ *Pardes*, das Paradies als Topos der Schrift-Lust, ist deshalb

20 Vgl. zum „Prinzip der mannigfaltigen, ja sogar unendlichen Bedeutung und Sinnfülle der Tora“ im rabbinischen Judentum sowie in der Kabbala Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1992, S. 72ff., S. 87.

21 Vgl. detaillierter zu Benjamins und Scholems Interaktion in den 1910er und -20er Jahren, während Benjamin die maßgeblichen Werke seiner Sprachtheorie verfasste, Caroline Sauter: *Die virtuelle Interlinearversion. Walter Benjamins Übersetzungstheorie und -praxis*, Heidelberg (Winter) 2014, S. 35-37.

22 Vgl. zum vierfachen Schriftsinn in der mittelalterlichen Kabbala sowie deren möglicher Filiation aus christlichen Einflüssen auch die historiographische Skizze in Scholem: *Zur Kabbala* (Anm. 20), S. 76-86.

23 Krochmalnik übersetzt die vier Sinnstufen des *PaRDeS* als „einfacher Sinn“, „angedeuteter Sinn“, „belehrender Sinn“ und „geheimer Sinn“; man könnte mit Scholems Übersetzung auch von „Wortsinn“, „allegorischem Sinn“, „talmudischem bzw. agadischem Sinn“ und „mystischem Sinn“ sprechen. Vgl. zu umfangreichen Interpretationen der vier Schriftsinne in rabbinischer und kabbalistischer Tradition Krochmalnik: *Im Garten der Schrift* (Anm. 15), S. 7-26, und Scholem: *Zur Kabbala* (Anm. 20), S. 79ff., bes. S. 81. Der wohl von Moses de León hergestellte Analogieschluss von *pardes* und *PaRDeS* innerhalb seiner mystischen Geheimlehre geht auf seine Auslegung einer Erzählung des babylonischen Talmud im Buch *Sohar* zurück, in der vier Tora-Gelehrte „das Para-

als symbolischer Raum der *unendlichen* (bei Benjamin: „ewigen“) Deutbarkeit, Auslegbarkeit und Kommentierbarkeit lesbar (*PaRDDeS*), insofern im heiligen Text nicht weniger als *alles* enthalten ist. Der heilige Text in Benjamins Aphorismus, dessen Blätter „*ewig* rauschen“, ist also womöglich – obwohl Benjamin weder mit dem rabbinischen Judentum noch mit der kabbalistischen Mystik wirklich vertraut war – in diesem mystischen Sinn ein Text, der des „ewigen“ Studiums, der „ewigen“ Deutung, und des „ewigen“, niemals abzuschließenden Kommentars bedarf.²⁴

Damit ist Benjamins Aphorismus über den Kommentar gewissermaßen selbst als impliziter Kommentar zu rabbinischen oder mystischen Kommentaren zur biblischen Paradieserzählung zu lesen. So rührt der Unterschied, den Benjamins Aphorismus zwischen dem heiligen und dem profanen Text konstruiert, ebenso wie die hier aphoristisch verpackten Annahmen über diese Texte selbst, womöglich aus impliziten religiösen Lesarten des rabbinischen bzw. kabbalistischen Judentums her, ohne dass Benjamin diese Annahmen oder ‚Quellen‘ in seinem Aphorismus, der aus einem Asja Lacis gewidmeten ‚marxistischen‘ Buch stammt, jedoch explizit aussprechen oder kommentieren würde. Somit gewinnt die Theologie und die theologische Auslegung der Bibel – wie etwa der rabbinische Bibelkommentar, der im Hintergrund von Benjamins Aphorismus steht – die Funktion, den profanen, künstlerischen Text gewissermaßen zu grundieren, ohne ihn jedoch zu ‚theologisieren‘ oder ihn gar zu einem heiligen zu machen. Die beiden Dimensionen durchdringen einander vielmehr im Modus des Kommentars.

Später geht Benjamin jedoch noch einen Schritt weiter und radikalisiert die Funktion der Theologie in seinen Kommentaren, die er hin zur Kritik erweitert. Dies soll das folgende Beispiel anschaulich machen: eine Analyse von Benjamins zehn Jahre später verfassten *Kommentaren zu Gedichten von Brecht* (1938).²⁵

dies (Hebr. *pardes*) betreten“, von denen nur nur Rabbi Akiba, der große Mystiker, „in Frieden hinaus und hinunter kam“ – einer seiner Begleiter hingegen stirbt, einer verliert den Verstand, einer „schneidet die Pflanzungen ab“ (Scholem deutet, er verführe die Jugend). Siehe *Babylonischer Talmud*, Chagiga 14b, vgl. Scholems Deutung in *Zur Kabbala* (Anm. 20), S. 80f. Das Buch *Sohar* deutet diese ‚Jenseitsreise‘ in einer Auslegung von Gen. 2,10-14 auf die vier Paradiesflüsse im Garten Eden – Pison, Gihon, Hiddekel und Euphrat – und versteht diese als die vier Schriftsinne der Tora. Vgl. *Sohar* I, 26b; siehe auch Scholem: *Zur Kabbala* (Anm. 16), S. 81f., sowie Krochmalnik: *Im Garten der Schrift* (Anm. 15), S. 13ff.

- 24 Scholem zufolge erwarb Benjamin seine Kenntnisse der jüdischen Mystik hauptsächlich aus Gesprächen mit ihm sowie aus Molitors geschichtsphilosophischer Kabbala-Deutung *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* [1857], die Benjamin (laut Scholem) im Jahr 1917 kaufte. Molitors Buch stieß offenbar die Gespräche der Freunde über kabbalistisches Gedankengut an (siehe Scholem, *Geschichte einer Freundschaft* (Anm. 2), S. 53). Benjamin nutzt die rabbinischen und kabbalistischen Deutungen der Paradieserzählung auch in seinem sprachphilosophischen Kommentar, wenn er in seiner Genesis-Exegese in *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* „die sprachlichen Grundtatsachen“ (GS II.1, 147) aus dem biblischen Text herauszulesen trachtet.
- 25 Vgl. zur Entstehungsgeschichte und auch zum Zusammenhang dieser Schrift mit Brecht in Benjamins Gesamtwerk den Überblick von Nikolaus Müller-Schöll: „Bertolt Brecht“, in: Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch* (Anm. 6), S. 77-91, hier bes. S. 87f.

2. Kommentar und Kritik: Benjamins Brecht-Kommentare und der *Midrasch*

Den tatsächlichen Kommentaren zu vierzehn Gedichten von Bertolt Brecht stellt Benjamin eine methodische Vorbemerkung unter dem Titel *Zur Form des Kommentars* voran. Hier schreibt er: „Der Kommentar geht von der Klassizität eines Textes und damit von einem Vorurteil aus.“ (GS II.2, 539) Dieses Vorurteil als solches zu erweisen und also nicht mehr die Klassizität und Kanonizität des Textes als notwendige Bedingung des Kommentars vorauszusetzen, ist die Stoßrichtung von Benjamins anschließenden Kommentaren zu ausgewählten Gedichten von Brecht. Es geht ihm folglich ebenso um die Texte Brechts selbst wie auch um eine Auseinandersetzung mit der Form des Kommentars im konkreten Akt des Kommentierens. Dabei greift er in seiner Kommentarpraxis interessanterweise wiederum auf ein Modell der jüdischen Theologie zurück: den rabbinischen *Midrasch*.

Obschon Benjamins Brecht-Kommentare natürlich nicht die Bibel kommentieren, sondern eben „Gedichte von Brecht“, enthält seine spezifische Form der Kommentierung, wie Sigrid Weigel schreibt, Spuren eines „verschwiegenen“ Umgangs mit der biblischen Tradition.²⁶ Die Tradition, auf die Benjamin sich bezieht, ist freilich nicht nur in der Bibel selbst, sondern auch in deren Kommentierung im rabbinischen Judentum zu finden. In den Brecht-Kommentaren zeigt sich diese religiöse Kommentartradition in erster Linie auf stilistischer Ebene: Benjamins Kommentare zu Gedichten von Brecht reflektieren die Struktur, die Methode sowie die Rhetorik des rabbinischen *Midrasch* geradezu in vollkommener Perfektion. Er zitiert jeweils einen Vers von Brecht und gibt anschließend, wie *Midraschim* es zu tun pflegen, in durchnummerierten Exegesen verschiedene Auslegungsmöglichkeiten an („Erste Auslegung“, „Zweite Auslegung“; GS II.2, 548f.), ohne jedoch einer von ihnen den Vorzug zu geben. Der rabbinische *Midrasch* benutzt auch häufig die (von Benjamin ebenfalls ins Deutsche übersetzte) Formel *dabar acher*: „ein anderes Wort“, „eine andere Sache“, „eine andere Auslegung“ (GS II.2, 548).²⁷ Wie die rabbinischen *Midraschim* zitieren Benjamins Brecht-Kommentare bisweilen (fiktive) geistige Autoritäten („hat ein alter chinesischer Philosoph gesagt“, GS II.2, 571 [hier zitiert Benjamin womöglich Scholem oder auch sich selbst, C.S.]; „Arnold Zweig hat gelegentlich gesagt“, GS II.2, 556), verweisen auf mögliche Text-Varianten („Daß Leben wenig ist“ – „Das Leben wenig ist“, GS II.2, 548) sowie divergierende im Text enthaltene Bedeutungs-Perspektiven („Es steht nicht *mehr* bereit“ – „Es steht nicht *mehr bereit*“, GS II.2, 548, Hvh. im Or.), paraphrasieren mit eigenen Worten den Text und legen ihn bisweilen in geradezu homiletischer Weise aus („Man tut gut daran, sich darauf zu besinnen...“, GS II.2, 548; „das Gedicht belehrt darüber...“, GS II.2, 572).

²⁶ Weigel: *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder* (Anm. 5), S. 163.

²⁷ Vgl. zur ‚klassischen‘ Struktur des *Midrasch* Günter Stemberger: *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, München (C.H. Beck) 1989, S. 23f.; vgl. auch ebd., S. 116-123.

Diese stilistischen Merkmale sind sicher kein Zufall, denn es ist auffällig, dass Benjamin vom „Stil“ des Kommentars ja bereits in seinem zehn Jahre zuvor verfassten *Einbahnstraßen*-Aphorismus gesprochen hat („Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen.“ GS IV.1, 92) Hier wird, durch die Parallelkonstruktion der Sätze, der Stil mit dem Kommentar in direkte Verbindung gebracht. Der rabbinische Zitat- und Kommentar-Stil, den Benjamin in seinen Brecht-Kommentaren geradezu kopiert, ist nun in der jüdischen Theologie (laut Scholems Deutung, die vermutlich Benjamins erste Quelle war) ein Ausweis der Rechtmäßigkeit und der Autorität der Exegese, d.h. eines Kommentars, die sich überhaupt erst dadurch konstituiert, dass die potentiell unendliche Deutbarkeit des zitierten, zu kommentierenden Textes (von der in meinem Kommentar zu Benjamins Aphorismus über den Kommentar in der *Einbahnstraße* bereits die Rede war) sein hervorstechendstes Merkmal ist.

Scholem zufolge sind Zitat und Kommentar das, was das Judentum und seine Überlieferung überhaupt erst begründet, nämlich ein Nachweis der Tradition.²⁸ Damit kommt ihnen ein autoritärer Status zu. Von Beginn an definiert Benjamin den Kommentar in seinem Vorwort darum als eine „autoritäre“ Form, die kraft ihrer eigenen Autorität in der Lage sei, „dem, dem heute Autorität zuerkannt wird, die Stirne“ zu bieten, ebenso wie Brechts Gedichte dies – Benjamins Auslegung nach – tun (GS II.2, 439). Wenn Benjamin also in seiner Vorbemerkung *Zur Form des Kommentars* schreibt, der Kommentar sei „eine archaische Form“ und zugleich „eine autoritäre Form“ (GS II.2, 539), dann zeigt sich dies hier in seiner Schreibweise selbst: sein archaischer, womöglich ‚midraschischer‘, religiös-traditionell inspirierter Kommentar-Stil begründet *selbst* Autorität und Tradition und stellt damit zugleich die „heutige“, herrschende Autorität in Frage.

Benjamin ‚ent-theologisiert‘ oder ‚profaniert‘ keine theologischen Inhalte, ‚sakralisiert‘ aber andererseits auch Brechts materialistische Gedichte nicht. Stattdessen führt er an seinen Kommentaren zu Gedichten von Brecht vor, wie ein Nachleben der religiösen Kommentartradition „heute“ – in diesem Fall 1938 – aussehen kann, und worin womöglich seine Aufgabe besteht: nämlich darin, ein *kritischer* Kommentar zu sein, oder vielmehr ein Kommentar *als* Kritik. Das Revolutionäre und Neue dieser Benjamin’schen Kommentar-Kritik in den Brecht-Kommentaren hat Cornelia Vismann deutlich herausgestellt: denn gemeinhin gehen, in der traditionellen Kommentartheorie wie auch bei Benjamin selbst, die beiden Textformen Kommentar und Kritik *nicht* zusammen.²⁹ Somit macht Benjamin in den Brecht-Kommentaren einen wichtigen Schritt in eine neue Denkrichtung.

Seit seinem frühen Hölderlin-Aufsatz (1914/15) unterscheidet Benjamin begrifflich zwischen Kommentar und Kritik, und innerhalb beider Begriffe wiederum zwischen „philosophischer“ und „ästhetischer“ Kritik sowie zwischen „philologi-

28 Gershom Scholem: „Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum“, in: ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970, S. 90-120.

29 Siehe Cornelia Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 351f. und S. 357ff.

schem“ und „ästhetischem“ Kommentar.³⁰ Im Hölderlin-Aufsatz ist es ausschließ-lich letzterer, der „die Wahrheit der Dichtung“ (GS II.1, 105) erschließen kann. In seinem Essay *Goethes Wahlverwandtschaften* (1921) hingegen verbindet er den Kommentar mit dem „Sachgehalt“, die *Kritik* jedoch mit dem „Wahrheitsgehalt“ eines Kunstwerks, wenn er schreibt: „Die Kritik sucht den Wahrheitsgehalt eines Kunstwerks, der Kommentar seinen Sachgehalt.“ (GS I.1, 125) Damit ist der Gegenstand der Kritik wohl als philosophischer bestimmt, während derjenige des Kommentars ein historischer ist, wie man wiederum aus einer methodischen Überlegung in Benjamins etwas später verfassten Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925) herleiten kann: In deren letztem Teil behandelt Benjamin den „Gegenstand der philosophischen Kritik“, und dieser bestehe, so Benjamin, darin „historische Sachgehalte, wie sie jedem bedeutenden Werk zugrunde liegen, zu philosophischen Wahrheitsgehalten zu machen“ (GS I.1, 358). Der Übergang von der Geschichte zur Philosophie scheint sich also beim frühen Benjamin im Wechsel vom Kommentar zur Kritik zu vollziehen.³¹

Um nun, gegen seine eigene Unterscheidung von Kommentar und Kritik, das kritische Potential seines späten Brecht-Kommentars zu begründen, geht Benjamin, bevor er den Kommentar überhaupt beginnt, in seinem Vorwort von zwei grundsätzlichen Schwierigkeiten aus, der er Brechts Lyrik ausgesetzt sieht – nämlich „Lyrik heut überhaupt zu lesen“ und „Lyrik heut zu verfassen“ (GS II.2, 540)³² – und stellt die folgenden Kommentare unter das Signum einer „Erkenntnis, aus der [...] der Mut der Verzweiflung derzeit zu schöpfen ist: daß nämlich schon der kommende Tag Vernichtungen von so riesigem Ausmaß bringen kann, daß wir von gestrigen Texten und Produktionen wie durch Jahrhunderte uns geschieden sehen.“ (GS II.1, 540) Benjamin verweist also auf die äußerst prekäre Si-

30 Vgl. zu den Begriffen ‚Kritik‘ und ‚Kommentar‘ bei Benjamin genauer Uwe Steiner: „Kritik“, in Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, hier Bd. 2, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 200, S. 490ff. Es ist übrigens bemerkenswert, dass der Begriff ‚Kritik‘ zwar als Lemma in *Benjamins Begriffe* verzeichnet ist, ‚Kommentar‘ hingegen nicht, wie überhaupt Benjamin in der Forschung oft als ‚Kritiker‘, aber beinahe nie als ‚Kommentator‘ bezeichnet wird.

31 Michel Foucault unterscheidet in *Die Ordnung der Dinge* historisch zwischen dem früheren Kommentar, der den Text wiederholt und „sakralisiert“ und der späteren Kritik, die ihn analysiert und „profaniert“ und führt dies auf verschiedene historische Weisen der Sprachauffassung zurück, deren Wechsel den Beginn der Moderne markiere (Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994, S. 114ff.). Somit begreift er den Kommentar wie Benjamin wohl als „archaische“, die Kritik jedoch als moderne Form. Später stellt er in *Die Ordnung des Diskurses* die fundamentale Paradoxie des Kommentars gegenüber der Kritik heraus (Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. (Fischer) 1992, S. 19f.). Die drei großen Gattungen des Kommentars im „Kultursystem“ sind dabei für Foucault religiöse, juristische und literarische Texte (ebd., S. 18).

32 Diese Aussage Benjamins von 1938 scheint Adornos deutlich spätere, im Jahr 1949 nach der Shoah getätigte Aussage, „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch“, geradezu vorwegzunehmen – zumal Adorno unmittelbar an dieses umstrittene und vieldiskutierte Diktum anschließend formuliert: „... das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“ (Theodor W. Adorno: „Kulturkritik und Gesellschaft“, in ders.: *Gesammelte Schriften* 10.1, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1977, S. 11-30, hier S. 30.) Womöglich zitiert und kommentiert Adorno hier implizit Benjamins Brecht-Kommentar.

tuation des Lyrikers (wie des Kulturschaffenden überhaupt) im Jahr 1938, sodass die Form des Kommentars unter diesen historischen Prämissen selbst eine geradezu verzweifelte Dringlichkeit gewinnt. Durch zahlreiche Anspielungen auf „Hitler und seine Leute“ (GS II.2, 556) sowie die verzweifelte Situation der „Illegalen“ und „Emigranten“ (GS II.2, 559), die „Verbrennung“ dessen, „was zuerst angebetet wurde“ (GS II.2, 540), die „Vertreibung der Juden aus Deutschland“ und die „Pogrome von 1938“ (GS II.1, 558) verortet sich Benjamins Brecht-Kommentar sehr präzise im Jahr 1938 und in dessen politischer Wirklichkeit (und damit in Benjamins eigener Lebens- und Erfahrungswelt), und nutzt die „autoritäre“ und „archaische“ Form des Kommentars, um die herrschenden politischen (autoritären) Verhältnisse im Kommentar zu kritisieren. Sein autoritärer Kommentar ist in diesem Sinn Autoritätskritik.

Benjamin macht dieses kritische Anliegen seines Kommentars sehr explizit und konkret und wendet es ins Politische: „Dem Kommentar ist es angelegen, die politischen Inhalte gerade rein lyrischer Parteien herauszustellen.“ (GS II.2, 540) Lyrik und Politik sind hier untrennbar verbunden – interessanterweise jedoch gerade im „rein Lyrischen“. Doch eben diese scheinbar fernliegende Plattform des Lyrischen und des Kommentars zu den „rein lyrischen Parteien“ nutzt Benjamins ‚midraschischer‘ Kommentar für seine Kritik. Somit gewinnt der Kommentar zu einem Text – den Brecht-Gedichten – unmittelbar und explizit den Status eines Kommentars zu einer politisch-sozialen Wirklichkeit im Jahr 1938. Der Kommentar wird so unmittelbar zur Kritik – und zwar nicht zur Textkritik, sondern zur Kritik einer Wirklichkeit. Diese kristallisiert sich in der stilistischen Form rabbinischer Kommentare, die Benjamin nutzt, um seine Kommentar-Kritiken zu legitimieren und zu autorisieren.

Und so kommt meine Lektüre also auf einem recht überraschenden Weg zur Rolle der Theologie in Benjamins Kommentaren zu Gedichten von Bertolt Brecht, deren Autor sich bekanntlich explizit als materialistisch und säkular und als keineswegs theologisch versteht. Doch findet sich der Umgang mit der religiösen Tradition in Benjamins Kommentarpraxis auch und gerade in diesem auf den ersten Blick scheinbar eher fernliegenden Beispiel, insofern Benjamin die kritische Funktion seines Kommentars im stilistischen Bezug auf den rabbinischen *Midrasch*, und damit auf eine explizit religiöse Kommentartradition, anschaulich macht: Denn mit dieser begründet er die Autorität seines Brecht-Kommentars, den er zugleich mit einer kritischen Funktion versieht.

In Benjamins Kommentaren zum materialistischen, dezidiert profanen Autor Brecht gewinnt die Theologie also eine entscheidende *methodische* Funktion, ohne dass Benjamin theologische Kommentare in einem traditionellen Sinn verfassen würde.³³ Somit wird die strikte Grenzziehung von Theologie einerseits und säkularisiertem Materialismus auf der anderen Seite hier unterlaufen – und interessanter-

33 Cornelia Vismann behauptet gar, Benjamin „verweigere die Auslegung des Textes“ überhaupt und bezeichnet Benjamin deshalb – mit Derrida – als „Antihermeneut“ (Vismann: *Benjamin als Kommentator* (Anm. 3), S. 357f.); vgl. auch Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der „mythische Grund der*

weise ist es dabei die Form bzw. der Stil der Theologie selbst, der die Funktion gewinnt, die (politische) Wirklichkeit (in diesem Fall: die Wirklichkeit im Jahr 1938) im Kommentar zu kritisieren. Zugleich ‚theologisiert‘ Benjamin weder Brecht noch auch die Form des Kommentars. Vielmehr nutzt er die Form des traditionellen religiösen Kommentars des rabbinischen Judentums, um seine explizit politische Lesarten eines materialistischen Lyrikers zu untermauern, und mit diesen Kommentaren zu Gedichten von Brecht eine kritische Autorität auszuüben, die sich aus dem Rückgriff auf die Form des *Midrasch* legitimiert, aber kritisch in der politischen Wirklichkeit seiner Zeit und somit außerhalb des reinen Textes (und dessen Kommentars) agiert.³⁴

Mit dieser Verschiebung des „Kommentars zu einem Text“ zum „Kommentar zu einer Wirklichkeit“ verschiebt sich auch die „Grundwissenschaft“ des Benjamin’schen Brecht-Kommentars von der Philologie zur Theologie.

3. Zwei „Grundwissenschaften“: Theologie und Philologie

Im *Passagenwerk* schreibt Benjamin: „Sich immer wieder klarmachen, wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit [...] eine ganz andere Methode verlangt als der zu einem Text. Im einen Fall ist Theologie, im andern Philologie die Grundwissenschaft.“ (GS V.1, 574) Anders gesagt identifiziert Benjamin zwei Textwissenschaften, eine (vermeintlich) säkulare und eine (vermeintlich) religiöse, als „Grundwissenschaften“ des Kommentierens. Diese programmatisch anmutenden Sätze über den Kommentar finden sich im Konvolut N der Passagenarbeit, das mit der Überschrift *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts* versehen ist. Das Nachdenken über den Kommentar fällt für Benjamin also in den Bereich der Reflexion über die epistemologischen Grundlagen der eigenen Arbeit, die sich somit explizit im Spannungsfeld von (säkularer) Philologie und (religiöser) Theologie verortet. Im Gegensatz zum herkömmlichen Kommentarbegriff der hermeneutischen Wissenschaften bezieht sich Benjamins Kommentarpraxis dabei nicht ausschließlich auf Texte, geschweige denn auf ‚klassische‘ oder gar ‚heilige‘ Texte, sondern ebenso auch auf außertextuelle „Wirklichkeiten“, wobei er den beiden Kommentierungsarten „ganz unterschiedliche Methoden“ zuschreibt.

Während gerade die Theologie für den „Kommentar zu einer Wirklichkeit“ zuständig sein soll, ist die Philologie für den „Kommentar zu einem Text“ verantwortlich; Kommentar versteht Benjamin dabei als „Ausdeutung in den Einzelheiten“ (GS V.1, 574). Mit anderen Worten ist es die Theologie (und interessanterweise

Autorität“, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1991. Das scheint mir allerdings nicht zutreffend, denn indem Benjamin auf den *Midrasch* rekurriert, stellt er eine andere Art der Auslegung explizit vor.

34 Woraus sich natürlich womöglich im Umkehrschluss ebenfalls schließen ließe, der Text-Kommentar selbst, hier exemplarisch etwa der *Midrasch*, sei immer schon politisch und kritisch. Dies wiederum würde ihn dann vor allem vom Gesetzeskommentar und vielleicht auch vom philologischen Kommentar unterscheiden, deren rein „wiedergebende“ Funktion Vismann und Foucault deutlich herausarbeiten.

nicht die Philosophie), die deutende, detaillierte Aussagen über die Welt und ihre Wirklichkeit trifft, während die Philologie zunächst lediglich Aussagemöglichkeiten über Texte bereitstellt. Damit gewinnt die Theologie für Benjamin eine kritische Funktion. Sie ist also (entgegen aller Vorurteile) keineswegs traditionell und ‚unaufgeklärt‘, sondern im Gegenteil ist die Theologie für Benjamin, mehr noch als die Philologie, eine ‚aufgeklärte‘, säkulare, kritische Wissenschaft, die in die Wirklichkeit interveniert. Theologie ist als kritische Kommentar-Methode nicht Rückwärtsgewandtheit, sondern Avantgarde. In der traditionellen Form des religiösen Kommentars zu einem Text, der (bei Benjamin) zugleich einen Kommentar zu einer Wirklichkeit darstellt, kann sie dennoch ihre Legitimität erhalten. Dies hat sich exemplarisch in Benjamins Brecht-Kommentaren gezeigt.

Dass jedoch die Theologie dabei nicht als solche in den Vordergrund tritt, sondern eine hintergründige methodische Funktion besitzt, war in Benjamins Aphorismus aus der *Einbahnstraße* deutlich zu sehen: Dieser Text über den Kommentar ließ sich auf eine biblische Erzählung zurückführen und aus rabbinischen sowie mystischen Auslegungen dieser Erzählung erklären, ohne jedoch selbst zu Theologie zu werden. Ein kleiner, vielzitatierter Eintrag, der ebenfalls dem Konvolut N des *Passagenwerkes* entstammt, beschreibt diese Bewegung metaphorisch. Hier notiert Benjamin: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben.“ (GS V.1, 588). So verhält es sich auch im *Einbahnstraßen*-Aphorismus: Er ist von der biblischen Tradition wie auch von deren religiöser Auslegung durchtränkt, ohne dass allerdings die Schrift selbst zu Wort käme. Das säkulare „Denken“ hat die theologische Schrift vollständig absorbiert, aber wie ein „mit sympathetischer Tinte geschriebener Text“ (V.1, 595) lässt diese sich dennoch entziffern, wenn der Text – in diesem Fall ein Text über den Kommentar – eben kommentiert wird.

Benjamins Kommentare ersetzen dabei mitnichten theologische Kommentare, auch setzen sich die von ihm kommentierten Texte keineswegs an die Stelle heiliger Texte oder übertragen theologische Deutungsparadigmen in profane Bereiche. Vielmehr ist sein Werk „weder theologisch noch säkular“.³⁵ Stattdessen durchdringen säkulare Philologie und religiöse Theologie, die beiden „Grundwissenschaften“ des Kommentierens nach Benjamin, einander in seiner Theorie und Praxis des Kommentars stets. Diese stellt also ein außerordentlich gutes Beispiel dar, an dem zu zeigen ist, worin das Problem der Rede von der Säkularisierung in der Moderne oft besteht: nämlich erstens in der strikten Trennung der theologischen und der säkularen Sphären voneinander und zweitens in der Annahme, das Theologische werde ins Säkulare übertragen oder durch dieses ersetzt. Dass dieses Verhältnis sich jedoch nicht nur als Alternative, sondern vielmehr als Komplement denken lässt, beweist Benjamin als Kommentator und als Theoretiker des Kommentars.

35 Weigel: *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder* (Anm. 5), S. 12f.

KAI BREMER

Arkanisierung des Vorklassikers Zur Lessing-Ausgabe von Julius Petersen und Waldemar von Olshausen*

Für Petra Boden

Die im vorliegenden Buch gestellte Frage nach dem Zusammenhang von Säkularisierung und Kommentar setzt die Existenz eines Textes voraus, der von einer Personengruppe als ‚heilig‘ bzw. ‚sakral‘ begriffen wird. Säkularisierung würde dann beschreiben, dass der Text durch den Kommentar profanisiert wird und also zumindest Teile seiner Funktionen oder Bedeutungen verändert würden.¹ Die folgenden Überlegungen stehen im Unterschied dazu vor dem Problem, dass sie sich keinem ‚heiligen‘ Text zuwenden, sondern den Werken Lessings und deren Kommentierung. Gleichwohl dürfte mein Beitrag in zweierlei Hinsicht für die Fragestellungen dieses Bandes von Interesse sein.

Zum einen wird sich zumindest andeuten, dass die Philologie ebenso dort, wo sie sich nicht mit ‚heiligen‘ Texten befasst, Sakralitätskonzepte kennt. Sehr rasch wird sich im Folgenden zeigen, dass Lessing als ein Gegenentwurf zu ‚literarischen Heiligen‘ zu gelten scheint, was im Umkehrschluss die Vermutung nahelegt, dass es sakralisierende Autorschaftskonzepte gibt. Diese Spur wird im Folgenden jedoch nicht aufgenommen und verfolgt, weil derartige Konzepte nach Eindruck des Verfassers in der Regel nicht mit Hilfe des Kommentars konstruiert werden, so dass wir uns hier nicht weiter mit ihnen befassen können.²

Zum anderen und in erster Linie werden die folgenden Überlegungen exemplarisch vorführen, wie der Kommentar sich selbst von Teilen seiner Leserschaft abschließen kann, um so eine Exklusivität zu erzielen, die dem Phänomen des ‚Sakralitätstransfers‘ ähnelt³ und im Folgenden auf den Begriff der ‚Arkanisierung‘ gebracht wird. Er wird hier eingeführt, um Verheimlichungspraktiken der Kommentierung kenntlich zu machen, die den Kommentar selbst, der an sich im

* Da Waldemar von Olshausen in der im Folgenden untersuchten früheren Ausgabe ohne, in der späteren jedoch mit ‚von‘ geführt wird, folgt die Schreibung der je zugrunde liegenden Ausgabe.

1 Vgl. William E. Paden u.a.: „Sacred and Profane“, in: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.): *Religion Past & Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, Leiden/Boston (Brill) 2012, S. 366-372.

2 Erste Hinweise dazu bei Bernhard Teuber: „Sacrificium auctoris – Die Anthropologie des Opfers und das postmoderne Konzept der Autorschaft“, in: Heinrich Detering (Hg.): *Autorschaft – Positionen und Revisionen*, Stuttgart, Weimar (Metzler) 2002, S. 121-141.

3 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: „Sacrality, Transfer of“, in: Betz/Browning/Janowski/Jüngel (Hg.): *Religion Past & Present* (Anm. 1), S. 352.

Dienste des Primärtextes stehen und zu dessen historischem Verständnis beitragen soll, hermetischer machen, um so Professionalisierung zu suggerieren. Im Unterschied zum ‚Sakralitätstransfer‘ handelt es sich bei der ‚Arkanisierung‘ damit um ein Verfahren, das nicht etwa dem Sakralen einen neuen Ort zuweist, sondern vielmehr Verfahrensweisen nachahmt, die den Gegenstand exklusiv und nur mehr für Eingeweihte verständlich machen. Da im Folgenden nicht geklärt wird, ob dies ein Verfahren ist, das sich ausschließlich in dem hier untersuchten Lessing-Kommentar finden lässt, oder aber ob es ein gängigeres Verfahren ist, das für bestimmte Kommentar-Typen oder Epochen der Wissenschaftsgeschichte repräsentativ ist, wird ‚Arkanisierung‘ zunächst nicht weitergehend definiert, sondern am Ende exemplarisch beschrieben.

Die Neu-Germanistik begann rasch, ihre kanonischen Texte zu kommentieren. Veranschaulichen lässt sich das am Beispiel Lessings. Er war der erste Nationaldichter, dem eine historisch-kritische Ausgabe gewidmet wurde – die zwischen 1838 und 1840 von Karl Lachmann herausgegebenen *Sämtlichen Schriften*.⁴ Diese Edition ist der Vorgänger der bis heute wesentlichen historisch-kritischen Ausgabe selben Titels, die zwischen 1886 und 1924 Franz Muncker in dritter Auflage besorgte.⁵ Kommentare finden sich in beiden Ausgaben nicht, sondern lediglich knappe textkritische Hinweise. Die erste kommentierte Lessing-Ausgabe ist die gerne als „Hempelsche Ausgabe“ bezeichnete Edition in 20 Bänden, die zwischen 1868-1879 im Verlag Gustav Hempel in Berlin erschien.⁶ Diese Ausgabe verzichtet allerdings auf textkritische Hinweise. Die erste Lessing-Ausgabe, die sich umfassend sowohl textkritisch äußert als auch kommentiert, ist die von Julius Petersen und Waldemar von Olshausen, die zwischen 1925 und 1935 publiziert wurde. Anhand dieser Ausgabe werden im Folgenden neuphilologische Kommentierungsverfahren untersucht, um das Prinzip der Arkanisierung zu veranschaulichen.

Das Lessing-Arbeitsbuch von Wilfried Barner charakterisiert die Ausgabe von Petersen und von Olshausen prägnant als „[e]inzige kommentierte ‚vollständige‘ Ausgabe, ohne Briefe. Modernisierter Text“⁷ vor Barners eigener Ausgabe im Deutschen Klassikerverlag. Erschienen ist die in der Lessing-Philologie schlicht „P/O“ genannte Edition im Leipziger Verlagshaus Bong. Dieses verdiente mit seiner *Goldenen Klassiker Bibliothek* gutes Geld. Dafür spricht zumindest, dass in der Reihe bereits vor Lessing zahlreiche Autoren der deutschen Nationalliteratur publiziert worden waren; zeitgleich erschien beispielsweise auch eine sechsbändige Schiller-Ausgabe, auf die im Folgenden noch eingegangen wird. Typisch für die Reihe ist, dass sie nicht nur die Texte präsentierte, sondern ergänzend „Einleitun-

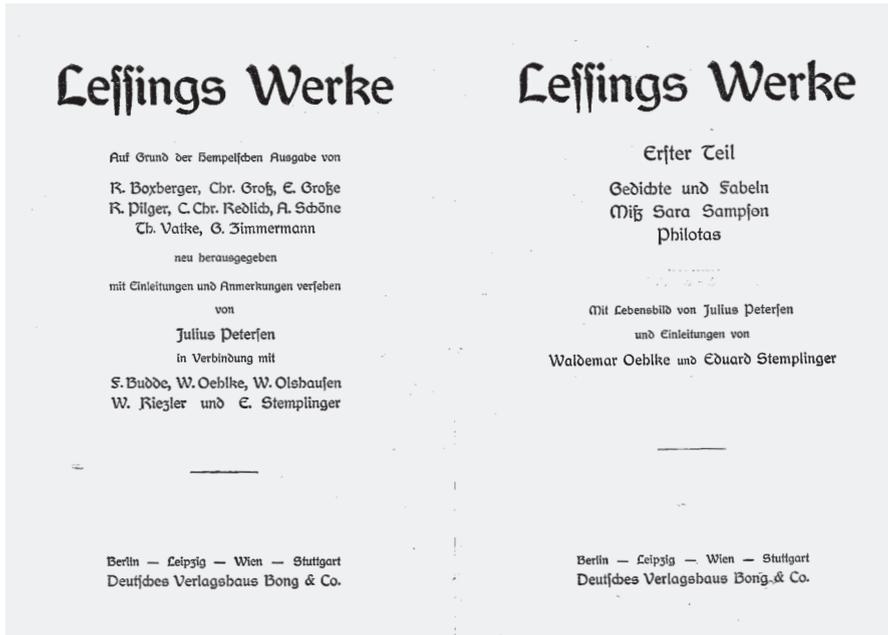
4 Einen präzisen Überblick über diese Ausgabe vermittelt Monika Fick: *Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 3. Aufl., Stuttgart, Weimar (Metzler) 2010, S. 63.

5 Vgl. ebd., S. 64.

6 Vgl. ebd., S. 63.

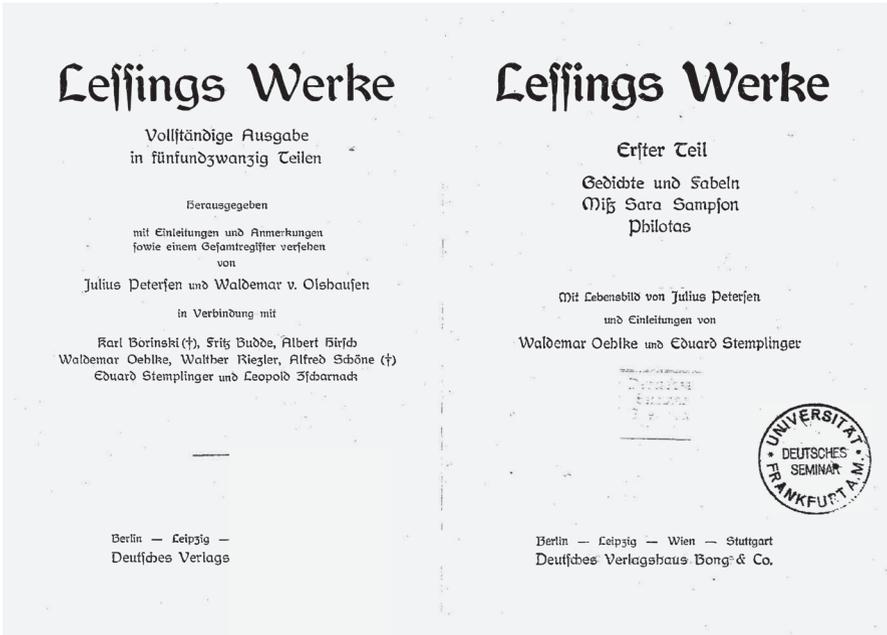
7 Wilfried Barner/Gunter E. Grimm/Helmuth Kiesel/Martin Kramer: *Lessing. Epoche – Werk – Wirkung*, 6. Aufl., München (Beck) 1998, S. 442; ausführlicher Fick: *Lessing* (Anm. 4), S. 64.

gen und Anmerkungen“ bot. Diesen Anspruch erfüllten Petersen und von Olshausen mit ihrer Ausgabe. Das Vorhaben war insgesamt ein umfassendes Gemeinschaftsprodukt: Für die einzelnen Teile waren nicht nur Petersen und von Olshausen zuständig, sondern verschiedene Teilherausgeber – ein Arbeitsverfahren, das sich besonders bei einer kommentierenden Ausgabe anbietet.



So weit, so bekannt. Was die Lessing-Philologie jedoch vielfach übersieht, ist der Umstand, dass bereits 1907 oder 1908⁸ eine Auswahl-Ausgabe bei Bong erschienen war, die von Petersen, Olshausen und einigen anderen Philologen herausgegeben wurde. Diese Ausgabe entspricht im Aufbau der ersten sechs Bände und im Druckbild bereits der späteren vollständigen Ausgabe P/O.

8 Auf dem Titelblatt und im Impressum findet sich kein Hinweis auf das Erscheinungsjahr. Die maßgebliche Lessing-Bibliographie datiert die Ausgabe auf 1908; vgl. Siegfried Seifert: *Lessing-Bibliographie*, Berlin, Weimar (Aufbau) 1973, Nr. 51. So auch Petra Boden, Bernhard Fischer: *Der Germanist Julius Petersen (1878-1941)*, Marbach (Deutsche Schillergesellschaft) o.J. [1994], Nr. 364. Vgl. dagegen Gotthold Ephraim Lessing: *Lessings Werke*, Bd. XXI: *Anmerkungen zu Teil 1 bis 7*, hg. v. Julius Petersen/Waldemar von Olshausen, Berlin, Leipzig (Bong) o.J. [1929], S. 6: „Die ersten sechs Teile sind als Auswahl der bekanntesten Werke bereits im Jahr 1907 erschienen, Teil 5 außerdem als kommentierte Einzelausgabe im Jahr 1916.“



Eröffnet werden beide Ausgaben mit einem *Lebensbild* Lessings von Julius Petersen. Der Text wird 1925 satzidentisch in der 25-bändigen Werkausgabe wieder abgedruckt. In ihm wird Lessing, der Rezeptionstradition des späten 19. Jahrhundert entsprechend, als kämpferischer Nationaldichter gefeiert:

Lessing ist der Erste, dessen Hauptwerke noch heute zum lebendigen und unveralterten Eigentum der deutschen Nationalliteratur gehören; gleichwohl ist er Klassiker weniger durch das, was er gestaltet hat, als durch das, was er wollte und erkannte. Den Namen Dichter hat er selbst in allzu bescheidenen Worten von sich gewiesen;⁹ in einer weichlichen Zeit, deren Poesie in tränenvoller Empfindsamkeit ihre Gefühle breit ausströmte, stand der wortsparende Spartaner mit seiner Eigenart fast allein; aber die nächstfolgende Generation fand bereits, daß er mehr wert war als alle seine Talente, und im antiken Sinne, in dem Dichter und Seher eins sind, muß der unerschrockene Kämpfer auch der Gegenwart als Führer zur Wahrheit erscheinen, nicht nur da, wo seine Ziele längst erreicht sind, auch im Dunkel, das noch der Erhellung harret, und in seinem lauterem Streben selbst da, wo er irrt.¹⁰

9 Petersen spielt hier auf das 101-104. Stück der *Hamburgischen Dramaturgie* vom 19.4.1768 an: „Ich bin weder Schauspieler, noch Dichter.“ Gotthold Ephraim Lessing: „Hamburgische Dramaturgie“, in: ders.: *Minna von Barnhelm. Hamburgische Dramaturgie. Werke 1767-1769*, hg. v. Klaus Bohnen (*Werke und Briefe*, hg. v. Wilfried Barner, Bd. 6), Frankfurt/M. (DKV) 1986, S. 181-694, hier: S. 680.

10 Julius Petersen: „Lebensbild“, in: Gotthold Ephraim Lessing: *Lessings Werke*, Bd. I, Mit Lebensbild von Julius Petersen und Einleitungen von Waldemar Oehlke/Eduard Stemplinger, Berlin u.a. (Bong) o.J. [1907, vgl. Anm. 8], S. XI-LII, hier S. XI.

Petersen greift hier auf Männlichkeitsstereotype zurück, um Lessing als „Kämpfer“ zu profilieren. Dies geschieht, um metaphorisch zu veranschaulichen, warum Lessing im Unterschied zu seinen empfindsamen Zeitgenossen das Potential hatte, zum Nationaldichter zu avancieren, obwohl er der vorklassischen Aufklärung zuzurechnen ist. Wilfried Barner hat dieses Lessing-Bild deswegen auf die griffige Formel vom „Vorklassiker als Klassiker“ gebracht.¹¹ Friedrich Vollhardt hat die dahinterstehende These unlängst ausdifferenziert.¹²

Petersen nennt, einem Topos der Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts folgend, Lessing schon zu Beginn vom *Lebensbild* außerdem einen „Reformator der deutschen Literatur“¹³ – der Aufklärer galt wegen seines vermeintlichen Kämpfertums und seiner Bedeutung für die Herausbildung der deutschen Literatur als zweiter Luther. Doch so sehr aus diesem Urteil höchste Wertschätzung aufgrund seines Anteils an der Nationenwerdung der Deutschen spricht, so sehr ist dieses Urteil doch zweischneidig. Das Urteil über Lessings literarischen ‚Wert‘ fällt seit dem 19. Jahrhundert, wie hier bei Petersen, nämlich ambivalent aus: Lessing wird von Petersen weniger als Genie (das das Bild des wahren Dichters seit dem Sturm und Drang kennzeichnet) präsentiert, denn als harter Arbeiter, der den Weg den wahren Genies bereitet habe. Es dürfte deutlich sein, dass Petersen dabei an Goethe denkt, ohne ihn zu nennen. Das erklärt Barners Formel: Lessing ist wie hier bei Petersen unumstritten ein kanonischer Autor, daher im umgangssprachlichen Sinne ein Klassiker. Im emphatischen Sinne freilich und im epochalen ist er das nicht.

Wir haben es in diesem die Ausgabe eröffnenden *Lebensbild* also trotz aller Topik mit einem um Differenzierung bemühten Lessing-Bild zu tun. Zugleich kommt mit der Erinnerung an das Genie eine Ahnung von einem sakralisierenden Dichterkonzept auf, da an das Sehertum des Dichters und seine Bedeutung über die Epoche hinaus erinnert wird. Selbstverständlich macht das einen Autor noch nicht zu einer heiligen Figur und seine Texte nicht zu heiligen Schriften, doch bliebe im Sinne einer Dialektik der Säkularisierung¹⁴ zu überprüfen, ob für Lessing das säkulare Moment betont wird, um damit eine Rhetorik der Sakralisierung für die Klassik anzubahnen. Außerdem spricht der Vergleich mit Luther Bände. Das Luther-Bild in Deutschland changiert bis heute zwischen sakralisierenden und säkularisierenden Deutungen.¹⁵

11 Wilfried Barner: „Der Vorklassiker als Klassiker: Lessing“, in: ders.: *„Laut denken mit einem Freunde“*. *Lessing-Studien*, hg. v. Kai Bremer, Göttingen (Wallstein), 2017, S. 225-238.

12 Friedrich Vollhardt: „Vermächtnis der Aufklärung? Lessing-Rezeption im 19. und frühen 20. Jahrhundert“, in: *Geschichte der Germanistik* 45/46 (2015), S. 12-25.

13 Petersen: „Lebensbild“ (Anm. 10), S. XI.

14 Vgl. Martin Tremml/Daniel Weidner: „Zur Aktualität der Religionen. Einleitung“, in: Martin Tremml/Daniel Weidner (Hg.): *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, München (Fink) 2007, S. 7-22, bes. S. 10-13.

15 Vgl. Kai Bremer: „Kulturheros und Parteilichkeit. Geschichte und Genealogie der Luther-Verehrung am Beispiel ausgewählter Reformationsjubiläen“, in: Zaal Andronikashvili/Matthias Schwartz/Franziska Thun-Hohenstein (Hg.): *Der Kulturheros. Genealogien – Konstellationen – Praktiken*, Berlin (Kadmos) 2017 [im Druck].

Insgesamt also – und das ist für die folgenden Überlegungen wichtig – begreift Petersen Lessing in dem Sinne deutlich als säkular, dass er diesen nicht mit geniehaften Zügen versieht, sondern jenseits aller Metaphysik als Autor konsequenter, ‚anti-weinerlicher‘ Rationalität beschreibt. So nennt er den Aufklärer nur wenige Zeilen nach dem Zitat auch einen „Pfadfinder“.¹⁶ Diese Bezeichnung ist deswegen bemerkenswert, weil das Wort zu dieser Zeit noch recht neu war. Der 1889 erschienene 7. Band des Grimm’schen Wörterbuchs kennt für ‚Pfadfinder‘ keinen Beleg. Das erste Pfadfinder-Lager überhaupt wurde erst in dem Jahr veranstaltet, als Petersen dieses *Lebensbild* schrieb, 1907. Dieser Hinweis dürfte verdeutlichen, wie sehr Petersen um Aktualisierung Lessings bemüht ist und wie sehr ihm und Olshausen vor Augen stand, dass die Aktualisierung des „Vorklassikers“ erforderlich war. Das betraf sowohl die Textgestaltung als auch die Kommentierung.

Schon die sechsteilige Ausgabe von 1907 ist modernisiert. Die von Lessing vorgelegte Textgestalt wird nicht als *non plus ultra*, also gewissermaßen als ‚unberührbar‘ betrachtet, sondern vielmehr als historisch und zudem faktisch als aktualisierungsbedürftig. Die Herausgeber rechtfertigen dieses bis heute in der Editionsphilologie umstrittene wie praktizierte Verfahren folgendermaßen:

Die sprachliche Behandlung des Textes, der eine kritische Neugestaltung erfuhr, sucht einen Mittelweg zwischen buchstabengetreuer Wiedergabe der Lessingschen Orthographie, wie sie in der von *Franz Muncker* bearbeiteten dritten Auflage der Lachmannschen Ausgabe (1886-1902) zur Durchführung gelangt ist, und vollständiger Modernisierung. War auch eine konsequente Beachtung der 1902 vereinbarten Rechtschreibung geboten, so mußte doch Lessings Sprache vor Verletzung ihrer grammatischen Eigenheit und ihrer [sic] Kolorits möglichst bewahrt werden. Unangetastet blieben deshalb [...].¹⁷

Mit diesen Hinweisen bekennen sich die Herausgeber zur Modernisierung des kanonischen Textes. Anders als man vermuten könnte, verpflichten sie sich nicht zur Texttreue, sondern berücksichtigen die 1902 erfolgte amtliche Umsetzung der Vereinheitlichungsbeschlüsse der II. Orthographischen Konferenz. Gleichzeitig tun sie historische Eigenarten der Sprache Lessings als ‚Kolorit‘ ab und geben sich so weniger als Historiker und Sachwalter Lessings, denn dass sie ihre eigene philologische Arbeitsweise gegenüber der Sprache des Dichters profilieren. Sie unterstützen damit zugleich die formale Durchsetzung des *Duden*, der im selben Jahr mit der 7. Auflage endgültig zum Standardwerk der deutschen Rechtschreibung werden sollte. Dass hier auf diese Beschlüsse und Umsetzungen Bezug genommen wird, bestätigt außerdem, wie sehr die Herausgeber an einem ‚aktuellen‘, also gerade nicht hermetisch verschlossenen, gewissermaßen ‚sakralen‘ Lessing interessiert sind.

16 Petersen: „Lebensbild“ (Anm. 10), S. XII.

17 Gotthold Ephraim Lessing: *Lessings Werke*, 6. Teil, hg. v. Waldemar Olshausen, Berlin u.a. (Bong) o.J. [1907; vgl. Anm. 8], S. 3f. [neue Paginierung], hier: S. 3. Für die hier zitierte, unbetitelte Einleitung zu den Anmerkungen lässt sich nicht rekonstruieren, wer sie verfasst hat. Da Olshausen für den Gesamtteil verantwortlich zeichnet, muss von ihm ausgegangen werden.

Dieser Eindruck korrespondiert mit der Textpräsentation. Auf Petersens *Lebensbild* im ersten Teil folgt der Haupttext. Er umfasst die Gedichte, die Fabeln, *Miss Sara Sampson* und *Philotas*. Den Gedichten selbst geht ein Text des Teilherausgebers Eduard Stemplinger voraus, der Lessings lyrisches Werk historisch einordnet. In der Auswahl-Ausgabe von 1907 werden knapp einige Hinweise zur Überlieferungsgeschichte gegeben. Diese fehlen dann in P/O von 1925. Das mag zunächst verwundern, weil bei einer auf Vollständigkeit zielenden Ausgabe wie dieser eher solche Hinweise zu vermuten wären als in einer Auswahl-Ausgabe wie der von 1907. Doch erklärt sich dieser Umstand, wenn man ergänzend den Kommentar in Teil 6 von P/O (1925ff.) zur Hand nimmt.

Legt man die Kommentare der frühen Ausgabe von 1907 und den von P/O von 1925ff. nebeneinander, wird offenkundig, dass die jüngere Ausgabe nicht nur im Hinblick auf die Textauswahl, sondern auch im Hinblick auf die Kommentierung eine umfassende Weiterentwicklung der älteren ist. Eröffnet werden beide Kommentare jeweils mit Hinweisen zur Textgestalt, die den damaligen Stand der Textkritik zuverlässig abbilden. Wirklich bemerkenswert sind jedoch die Stellenkommentare. Sie haben bereits in der sechsteiligen Ausgabe von 1907 ein beachtliches Niveau. Es wird hier nicht weiter dokumentiert, sondern direkt durch den Vergleich der Kommentare der Auswahlausgabe von 1907 und von P/O 1925ff. dargestellt. Dadurch soll exemplarisch vorgeführt werden, wie Kommentierung in dieser Ausgabe insgesamt begriffen wurde. Es lassen sich drei Hauptunterschiede zwischen den Ausgaben festhalten:

1. Es werden Einzelbegriffe ersetzt. Zum frühen Sinngedicht *Merkur und Amor* heißt es 1907/08: „Der Gedanke, daß der *Tod* und die *Liebe* die Waffen vertauschen, findet sich ursprünglich bei *Alciatus*“.¹⁸ Bei P/O heißt es hingegen: „Der Gedanke, daß *Tod* und *Amor* [anders als „*Tod*“ bei P/O nicht gesperrt, KB] die Waffen tauschen, wird gern verwertet; so von *Alciatus*“.¹⁹
2. Es werden Aussagen aus der Ausgabe von 1907/08 stillschweigend korrigiert. Das 9. Sinngedicht lautet:

Der geizige Dichter

Du fragst, warum Semir ein reicher Geizhals ist?
 Semir, der Dichter? er, den Welt und Nachwelt liest?
 Weil, nach des Schicksals ew'gem Schluß,
 Ein jeder Dichter darben muß.²⁰

18 Ebd., S. 5.

19 Lessing: *Lessings Werke*, Bd. XXI, S. 16 (Anm. 8).

20 Gotthold Ephraim Lessing: „Der geizige Dichter“, in: *Lessings Werke*, Bd. I (Anm. 10), S. 12.

In der Auswahlausgabe von 1907 wird dieses Gedicht folgendermaßen kommentiert: „Zweifellos ist *Voltaire* getroffen. Wenn Lessing auch ein Bewunderer Voltaires, des ‚Witzigsten von Frankreichs Witzigen‘ war, wie die Vorrede zu seiner Übersetzung von Voltaires *Kleineren Schriften* (1752) ersehen läßt, so war ihm doch der *Mensch* unsympathisch. – Der Name Semir dürfte wohl eine Anspielung auf die Semiramis Voltaires (1748) sein, die Lessing auch in der Hamburgischen Dramaturgie zerzaust.“²¹

In P/O wird das Gedicht hingegen anders kommentiert: „Da sich bis 1753 nur freundliche Urteile über Voltaire feststellen lassen, wird hier kaum an ihn zu denken sein.“²²

3. Die dritte Änderung betrifft intertextuelle Phänomene bei Lessing, die philologisch kommentiert werden. Insbesondere in den frühen Gedichten Lessings lassen sich dessen umfassende altsprachliche Kenntnisse, schon im Elternhaus in Kamenz erworben, dann an der sächsischen Fürstenschule St. Afra intensiviert, greifen. In den Sinngedichten findet sich das für Lessing typische Verfahren der produktiven Rezeption²³ – hier, nach Meinung von P/O, Martials. Veranschaulichen lässt sich das an folgendem Gedicht:

Der Stachelreim

Erast, der gern so neu als eigentümlich spricht,
Nennt einen Stachelreim sein leidig Sinngedicht.
Die Reime hör' ich wohl; den Stachel fühl' ich nicht.²⁴

In der Ausgabe von 1907 wird schlicht kommentiert: „Nach Martial I, 10“.²⁵ P/O erweitert diesen knappen Hinweis deutlich:

Nach Martial (I 10). Albrecht verzeichnet alle Entlehnungen oder Nachbildungen Lessings mit einer gewissen Schadenfreude. Aber er legt unsere heutigen Ansichten vom Plagiat auch Lessings Zeiten unter. Wie unbefangen benützten Wernicke und Lessing Martial und seine deutschen und englischen Nachahmer, Euricius Cordus, Buchanan, Owen! Wie bei den Alten, wie in der Renaissance wird *inventio* und Belesenheit gleichgesetzt. Lessing äußert sich einmal über diese Frage genau so wie antike Autoren: vgl. T. 4 S. 267 Z. 4-16.²⁶

Um den gesamten Kommentar zu verstehen, ist es erforderlich, grundlegend mit der Lessing-Philologie vertraut zu sein. Mit „Albrecht“ ist Paul Albrecht gemeint. Er gilt bis heute als Außenseiter der Lessing-Philologie, dem diese einerseits unheimlich viel verdankt, den sie aber andererseits bis heute irritiert-distanziert zur

21 Lessing: *Lessings Werke*, 6. Teil (Anm. 17), S. 6.

22 Vgl. Lessing: *Lessings Werke*, Bd. XXI (Anm. 8), S. 17.

23 Vgl. Wilfried Barner: *Produktive Rezeption. Lessing und die Tragödie Senecas*, München (Beck) 1973.

24 Gotthold Ephraim Lessing: „Der Stachelreim“, in: *Lessings Werke*, Bd. I (Anm. 8), S. 11.

25 *Lessings Werke*, 6. Tl. (Anm. 17), S. 5. Dieser Kommentar überzeugt den Verfasser zwar nicht, doch muss uns das hier nicht beschäftigen.

26 *Lessings Werke*, Bd. XXI (Anm. 8), S. 16.

Kenntnis nimmt. Albrecht (geb. 1851) war Mediziner, zunächst in Kiel, später in Königsberg als Privatdozent für Anatomie. Nach der Berufung zum Mitglied der Leopoldina und dem damit verbundenen Professorentitel zog er nach Hamburg, um dort als Privatgelehrter tätig zu sein. Neben seinen etwa 200 medizinischen Artikeln publizierte er zwischen 1888 und 1891 das unvollendete Werk *Leszings Plagiate*.²⁷ In den im Selbstverlag erschienen sechs Bänden weist er insgesamt 1277 Plagiate im Werk Lessings nach. Albrechts akribische Plagiat-Suche weist pathologische Züge auf.²⁸ Er scheint in diesen Jahren immer weniger zurechnungsfähig gewesen zu sein. 1894 verstarb er an den Folgen eines Selbstmordversuchs.²⁹

Die Anmerkung in P/O ist angesichts dessen in zweierlei Beziehung zu deuten: Zunächst dürfte die Nennung Albrechts darauf hinweisen, dass hier mit Albrechts Plagiat-Buch gearbeitet wurde. D.h., als Hilfsmittel wird *Leszings Plagiate* durchaus (auch von ernst zu nehmenden Philologen) geschätzt. Dass Lessing Martial imitiert, wird nicht bezweifelt. Doch steht Albrechts Studie an sich in einem dermaßen dubiosen Ruf, dass es nicht geboten scheint, sie schlicht zu zitieren, wie man es erwarten könnte. Es wird nicht einmal der konkrete Nachweis auf Albrechts Werk geführt. Stattdessen wird umfassend Lessings Verfahren der produktiven Rezeption kommentiert und mit Verweis auf antike Dichtungsverfahren und mittels des literaturgeschichtlichen Hinweises auf den spätbarocken Epigrammatiker Christian Wernicke gerechtfertigt.

Bevor nun diese Formen der Kommentierungspraxis im Hinblick auf ihr Anliegen beurteilt werden, wird die sechsteilige Lessing-Ausgabe von 1907 knapp mit der Schiller-Ausgabe derselben Reihe, also der *Goldenen Klassiker Bibliothek* von Bong, verglichen. Das geschieht, um präzisere Rückschlüsse auf das anvisierte Publikum der Reihe zu formulieren, was wiederum die Überlegungen zum Anliegen stützen dürfte.

Die Schiller-Ausgabe ist, anders als die Lessing-Ausgabe, keine Kooperationsarbeit. Sie wurde von Art(h)ur Kutscher herausgegeben. Auch von ihr heißt es auf dem Titelblatt, dass sie mit „Einleitungen und Anmerkungen“ versehen sei. Konkret bedeutet das, dass Kutscher im ersten Band seiner immerhin fünfzehnteiligen Ausgabe zunächst ein fast zweihundert Seiten langes Lebensbild Schillers voranstellt, das demjenigen Petersens über Lessing ähnelt. Die einzelnen Teile der Ausgabe, die in Bibliotheken heute auf unterschiedliche Weise zusammengebunden sind, folgen der Gattungsordnung. Auch hierin gleichen sich die beiden Ausgaben. Dementsprechend findet sich zu jedem Teil eine Einleitung, in der die folgenden Texte vorgestellt und beurteilt werden. Kutscher verfährt dabei deutlich literatur-

27 Vgl. Paul Albrecht: *Leszing's Plagiate*, 6 Bde., Hamburg, Leipzig (Eigenverlag) 1890-1891.

28 Vgl. Philipp Theisohn: *Plagiat. Eine unoriginelle Literaturgeschichte*, Stuttgart (Kröner) 2009, S. 387-399.

29 Vgl. zu den biographischen Angaben Art. „Albrecht, Paul (Mediziner)“, in *Wikipedia*: https://de.wikipedia.org/wiki/Paul_Albrecht_%28Mediziner%29 (letzter Zugriff: 15.1.2016). Insgesamt sind die biographischen Hinweise zu Albrecht angesichts seiner Bedeutung für die Lessing-Philologie überraschend spärlich, so dass auf diesen einigermaßen zufriedenstellenden Artikel zurückgegriffen wurde.

kritisch, was zu dieser Zeit nicht unüblich war.³⁰ Außerdem legt er Rechenschaft über seine Textgrundlage ab, ohne dass es die Ausgabe darauf anlegt, wissenschaftliche Ansprüche zu erfüllen. Kutscher stellt nämlich zu Beginn des Vorworts fest: „Für ein gebildetes Lesepublikum, nicht für Fachzwecke ist diese Ausgabe bestimmt. Wir haben das berücksichtigt in bezug auf Schillers Text und auf unsere Einleitungen und Anmerkungen.“³¹

Da die Lessing-Ausgabe von 1907 ebenso verfährt, darf von einem analogen Publikumskonzept ausgegangen werden, also von einem „gebildeten Lesepublikum“, wie Kutscher schreibt. Damit meinte er sicherlich ein klassisches Bildungsbürgertum, das durch den Besuch des Gymnasiums mit Grundlagen der Textkritik und des philologischen Kommentars vertraut war und literaturhistorische Darstellungen mit literaturkritischen Elementen wertschätzte.

Was aber veranlasste Kutscher, die Verantwortung für eine Schiller-Ausgabe zu übernehmen? Darüber kann nur gemutmaßt werden: Im selben Jahr, in dem er mit der Schiller-Ausgabe begann, 1907, wurde er in Berlin habilitiert. Eine ordentliche Professur war nicht in Sicht, auch wenn sein Seminar prominente Teilnehmer wie Brecht und Piscator hatte.³² Es steht zu vermuten, dass Kutscher die Edition übernahm, weil er sich davon eine breitere öffentliche Wahrnehmung versprach und weil die Ausgabe mutmaßlich ein willkommenes Zubrot gewesen sein dürfte. Otto Behagel war bei der Edition von Hebels Werken beispielsweise in einer ähnlichen Situation wie Kutscher, bevor er nach Gießen berufen wurde.³³ Kutschers Karriere verlief im Unterschied zu Behagel allerdings alles andere als geradlinig. Dass Kutscher später zu einem der ersten großen Theaterwissenschaftler avancieren sollte, war zu dieser Zeit noch nicht abzusehen.³⁴

Diese Hinweise zur Bong'schen Schiller-Ausgabe mögen als Kontrastfolie hinreichen, um die Lessing-Ausgabe besser zu profilieren. Julius Petersen war 1907 promoviert worden und bereitete seine Habilitation bei Herrmann Paul in München vor.³⁵ Olshausen war 1904 in Leipzig über Novalis promoviert worden, die

30 Arthur Kutscher: „Einleitung des Herausgebers“, in: Friedrich Schiller: *Schillers Werke*, Tl. 1: *Gedichte*, hg. v. Arthur Kutscher, Berlin, Leipzig, Wien, Stuttgart (Bong) o.J. [1908], S. 1-9, hier S. 1: „Wenn wir von Schillers Gedichten sprechen, dürfen wir keinen ästhetischen Wertmaßstab anlegen, der von der Dichtungsart genommen ist, welche wir heute *Lyrik* nennen.“

31 Arthur Kutscher: „Vorwort“, in: ebd., S. XVII-XIX, hier S. XVII.

32 Vgl. Mechthild Kirsch: „Kutscher, Artur“, in: Christoph König (Hg.): *Internationales Germanistenlexikon 1800-1950*, Bd. 2, Berlin, New York (de Gruyter) 2003, S. 1043-1045.

33 Vgl. Kai Bremer: *Behagels editionsphilologische Prinzipien in der Hebel-Ausgabe*. Gießen (Gießener elektronische Bibliothek) 2015 (Behagheliana 4) [http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2015/11684/pdf/Behagheliana_04.pdf]. Inwieweit derartige Tätigkeiten geeignet waren, sich innerhalb des Wissenschaftsbetriebs zu profilieren, ist bisher nicht untersucht. Dies könnte nur durch umfassende empirische Analysen geklärt werden, die zur Wissenschaftsgeschichte der Germanistik bisher kaum vorliegen.

34 Vgl. Kirsch: „Kutscher, Artur“ (Anm. 32).

35 Vgl. Red.: „Petersen, Julius“, in: König (Hg.): *Internationales Germanistenlexikon*, Bd. 2 (Anm. 32), S. 1385-1388 sowie Boden, Fischer: *Julius Petersen* (Anm. 8).

Arbeit erschien im Folgejahr.³⁶ Wo er sich danach aufgehalten hat, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen.³⁷ Anders verhält es sich mit den Herausgebern der Einzelbände. Waldemar Oelke war wie Petersen Schüler von Gustav Roethe in Berlin,³⁸ Karl Borinski,³⁹ der Theologe Fritz Budde,⁴⁰ der Archäologe Georg Lippold⁴¹ und Eduard Stemplinger⁴² hatten Verbindungen zur Münchner Universität. Ähnlich wie der Schiller-Herausgeber Kutscher, der bis zum Erscheinen seiner Ausgabe kein profilierter Schiller-Forscher war, waren auch die an der Lessing-Ausgabe beteiligten Germanisten keine ausgewiesenen Lessing-Philologen und außerdem akademisch allesamt nicht in gesicherter Position. Man kann also davon ausgehen, dass die Lessing-Ausgabe 1907 ähnlich wie Kutschers Schiller-Edition nicht zuletzt dem Broterwerb diente und dass angesichts der Anlage der Ausgabe sowie in Anbetracht des Verlags, der kein Fachverlag war, unklar war, ob sich daraus Karrierechancen ergeben würden.

Aus dem Kreis der Herausgeber wirklich Karriere hat bekanntlich nur Julius Petersen gemacht. Er wurde einer der einflussreichsten Germanisten der Weimarer Republik und während des Nationalsozialismus bis zu seinem Tod 1941. Er war u.a. Lehrer von Richard Alewyn, Walter Feilchenfeld, Wolfgang Kayser, Fritz Martini, Hans Pyritz, Helmut Sembler, Erich Trunz, Karl Vietor und Benno von Wiese und seit 1920 Nachfolger von Erich Schmidt,⁴³ dem die Lessing-Philologie eine zumindest im Umfang bis heute unerreichte Biographie verdankt.⁴⁴

Allein schon deswegen dürfte eine schlichte Neuauflage der Ausgabe samt einer quantitativen Erweiterung zu einer Gesamtausgabe zumindest für Petersen ausgeschlossen gewesen sein, als er die Aufgabe einer Werkausgabe 1925 abermals übernahm. Ihm dürfte klar gewesen sein, dass eine Gesamtausgabe nur seinem Ruf und seinem Anspruch gerecht zu werden versprach, wenn neben die quantitative Erweiterung der Textbasis eine fundamentale Überarbeitung des Kommentars trat. Wie aber ist nun vor diesem Hintergrund die dargestellte erneute Kommentierung zu deuten?

36 Vgl. Waldemar Olshausen: *Friedrich von Hardenbergs (Novalis) Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit*, Leipzig (Diss. Leipzig) 1905.

37 Zu Olshausen finden sich bemerkenswerterweise weder im *Internationalen Germanistenlexikon*, in der *NDB* noch im Internet zuverlässige Angaben, die weitere biographische Rückschlüsse erlauben.

38 Vgl. Annabel Falkenhagen: „Oelke, Waldemar“, in: König (Hg.): *Internationales Germanistenlexikon*, Bd. 2 (Anm. 32), S. 1345-1347.

39 Vgl. Magdalena Bonk: „Borinski, Karl“, in: Christoph König (Hg.): *Internationales Germanistenlexikon 1800-1950*, Bd. 1, Berlin, New York (de Gruyter) 2003, S. 244f.

40 Vgl. Ernst Würthwein: „Budde, Karl“, in: *NDB* 2 (1971), S. 714f.

41 Vgl. Wilhelm Grünhagen: „Lippold, Karl“, in: *NDB* 14 (1985), S. 668f.

42 Vgl. Art. „Stemplinger, Eduard“ in: *Wikipedia*: https://de.wikipedia.org/wiki/Eduard_Stemplinger (letzter Zugriff: 15.1.2016). Insgesamt finden sich zu Stemplinger verhältnismäßig wenige Informationen, so dass auf diesen Artikel zurückgegriffen wurde.

43 Vgl. Anm. 35.

44 Erich Schmidt: *Lessing. Geschichte seines Lebens*, 2 Bde., 3. Aufl., Berlin (Weidmann) 1909 (4. Aufl. posthum 1929).

Wie ausgeführt, zeichnet Petersen im *Lebensbild* ein erwartbares Lessing-Bild. Er historisiert den Aufklärer, ohne daran interessiert zu sein, ihn zum Genie oder zum Dichter-Gott zu verklären, was freilich angesichts des Lessing-Bildes im Kaiserreich auch überraschend gewesen wäre. Das unterstützt der Stellenkommentar der Ausgabe von 1907. Der überarbeitete Kommentar von P/O bestätigt dieses Verständnis aber nicht nur.

Zunächst forciert der überarbeitete Kommentar die Kanonisierung Lessings. Das erfolgt schon durch die quantitative Ausweitung der Textbasis und des Kommentars: Nur ein Dichter von Rang ist einer Gesamtausgabe würdig – und zumal der vollständigen philologischen Kommentierung. Doch stützt die Kommentierung die Kanonisierung Lessings zudem inhaltlich. Indem im Kommentar, wie dargestellt, Lessings produktive Rezeption als poetologisches Verfahren der Antike ausgewiesen wird, wird er mit Martial gleichgestellt. Er ist nicht mehr nur der lernwillige Schüler, sondern ein würdiger Nachfolger der Alten. Doch kann diese Kanonisierung keinesfalls als Sakralisierung begriffen werden: Schließlich wird dem Plagiatsvorwurf von Albrecht nicht widersprochen, indem Lessing oder sein Gedicht als etwas interpretiert werden, was ihn oder es über Albrechts Vorwurf erhaben macht. Die „Rettung“ Lessings (übrigens ein urtypisch lessingsches, rhetorisch-philologisches Verfahren)⁴⁵ erfolgt vielmehr, indem das poetische Verfahren Lessings selber historisiert und damit legitimiert wird.

Rufen wir uns abschließend die vorgestellten drei Beispiele in Erinnerung:

1. die Ersetzung des Wortes „Liebe“ durch „Amor“
2. die Selbstkorrektur, dass mit dem Epigramm *Der geizige Dichter*, anders als 1907/08 angenommen, nicht Voltaire gemeint sein könne, und
3. die umfassende Gegenrede gegen Albrechts Plagiat-Vorwurf.

Die Wortersetzung „Amor“ durch „Liebe“ mag nicht mehr sein, als eine heute etwas peinlich anmutende Bildungshuberei: Auch im Erscheinungsjahr 1925 hätte sich mutmaßlich niemand daran gestoßen, wäre das Wort stehen geblieben. Die anderen beiden Eingriffe sind hingegen vielsagend: Sie setzen beide substantielle Kenntnisse der Lessing-Philologie voraus. Die Selbstkorrektur versteht nur der Leser, der den Kommentar von 1907/08 kennt. Den Widerspruch gegen Albrecht versteht nur, wer von Albrechts sechsbändigem Werk weiß oder zumindest in den Anmerkungen nachschlägt, um zu lesen, wer oder was mit „Albrecht“ gemeint ist.

Dieser Kommentar kann deswegen als ein kleines Arkanum begriffen werden, in das nur im wahrsten Wortsinn Eingeweihte einzutreten vermögen. Die Herausgeber schaffen einen philologischen Raum, den sie wie einen heiligen Raum zu einem exklusiven Raum machen, in dem eine eigene Sprache gesprochen wird und in dem nur Eingeweihte verstehen können, während alle anderen gezwungen sind, den Kommentatoren zu vertrauen (um nicht zu sagen: zu glauben). Indem sie eingeweihtes Wissen voraussetzen, arkanisieren sie den Kommentar bei gleichzeitiger

45 Vgl. Michael Multhammer: *Lessings ‚Rettungen‘. Geschichte und Genese eines Denkstils*, Berlin/Boston (de Gruyter) 2013.

Historisierung Lessings. Dieses Moment der aktiven Verheimlichung bzw. Exklusion von Nicht-Wissenden ist elementar für das Arkanum. Denn es meint im Lateinischen wörtlich zunächst einen verschlossenen Ort, also einen Raum, über den Menschen die Schlüsselgewalt besitzen und damit den Zugang zu diesem Ort regeln. Eigentümlich ist dem Arkanum weiterhin eine regelrechte Verschweigepolitik, also gerade das, was Wissenschaftlichkeit an sich nicht kennzeichnen sollte, da diese durch argumentative Nachvollziehbarkeit und also Diskurs gekennzeichnet ist. Erst durch diese beiden Voraussetzungen, die Verschlossenheit und die Verschwiegenheit, wird das Arkanum zu einem heiligen Ort bzw. zu einem Ort, der heilig zu sein scheint.⁴⁶

Petersens und von Olshausens Lessing-Ausgabe kennzeichnet ein eigentümliches Neben- und Ineinander von sachorientierter Autor-Historisierung und Arkanisierung der eigenen philologischen Praktiken. Das ist wissenschaftsgeschichtlich allerdings nicht überraschend. Wilfried Barner hat für die Germanistik der mittleren Weimarer Republik eine „belastende Vielfalt der nebeneinander existierenden Methoden“⁴⁷ ausgemacht. Im Falle der hier untersuchten Lessing-Edition verändert die Arkanisierung eine knapp zwei Jahrzehnte zuvor für ein breiteres bildungsbürgerliches Publikum konzipierte, um Historisierung bemühte Ausgabe derart, dass nun Distanz zu dieser Leserschaft hergestellt wird, indem der Kommentar sich ostentativ einer professionellen Leserschaft zuwendet. Theologisch gesprochen: Petersens und von Olshausen schaffen sich ihre Gemeinde, indem sie sich von der breiten Leserschaft abgrenzen und Professionalisierung suggerieren, wo Arkanisierung am Werk ist.

46 Vgl. Art. „arcanus“, in: Thomas Baier (Hg.): *Der Neue Georges. Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. Ausgearb. von Karl-Ernst Georges*, Bd. 1, Neubearb. Darmstadt (WBG) 2013, Sp. 418.

47 Wilfried Barner: „Zwischen Gravitation und Opposition. Philologie in der Epoche der Geistesgeschichte“, in: Christoph König/Eberhard Lämmert (Hg.): *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt a.M. (Fischer) 1993, S. 201-231, hier S. 222.

„Was Goethe (...) sagt, trifft wenig zu“
Heinrich Düntzer und die Säkularisierung
des philologischen Kommentars

Heinrich Düntzer (1813-1901) ist heute selbst unter Fachgermanisten so gut wie unbekannt. Zumindest was seine Breitenwirkung betraf, dürfte er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allerdings zu den erfolgreichsten Neuphilologen überhaupt gehört haben. Besonders beliebt waren seine in zahlreichen Auflagen erschienenen Kommentare, die seit 1855 im Leipziger Ed. Wartigs Verlag in der Reihe *Erläuterungen zu den deutschen Klassikern* publiziert wurden. 1880 konnte die Reihe mit dem 85. Band zum Abschluss gebracht werden. Die Kommentare bezogen sich auf Werke Lessings, Wielands, Klopstocks, Uhlands, Schillers und v.a. Goethes. Daneben legte Düntzer unzählige (oft textkritische und editionsphilologische) Aufsätze und Rezensionen, Monographien, Biografien sowie eigene Editionen vor, so dass sein Werk als „völlig unüberschaubar“ angesehen werden muss.¹ Auch wenn Düntzer seit 1849 den Professoren-Titel führen durfte, war ihm eine akademische Laufbahn nicht vergönnt.² Er fristete sein Leben als Gymnasialbibliothekar in Köln und avancierte ab den 1880er Jahren zu der vielleicht größten Witzfigur der gesamten Philologiegeschichte. Düntzer galt als pedantisch, amüsiert, borniert, besserwisserisch, rechthaberisch und streitsüchtig. So wurden auf ihn sowohl das Substantiv die ‚Düntzerei‘ als auch das Verb ‚düntzern‘ gebildet. Um 1900 erzählte man sich in Fachkreisen, das sicherste Mittel, in der Neugermanistik zu Ansehen zu gelangen, bestehe darin, seine Gegner der ‚Düntzerei‘ oder des ‚Düntzerns‘ zu bezichtigen. Noch die abenteuerlichste Hypothese könne darüber schlagartig an wissenschaftlicher Plausibilität gewinnen.³

War die neuere Fachgeschichte der Germanistik solchem Verdikt gelegentlich gefolgt, indem sie sich gern in der Auflistung besonders abwegiger Düntzer'scher

1 Hans-Martin Kruckis: „Mikrologische Wahrheit. Die Neugermanistik des 19. Jahrhunderts und Heinrich Düntzer“, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 41 (1991), S. 270-283, hier S. 272.

2 Vgl. zu einem ersten faktenreichen Überblick auch Hans-Martin Kruckis: „Heinrich Düntzer“, in: Christoph König (Hg.): *Internationales Germanistenlexikon*, 3 Bde, Berlin/New York (De Gruyter) 2003, Bd. 1, S. 411-413.

3 Vgl. hierzu Jochen Strobel: „Heinrich Düntzer. Edition und akademisches Scheitern“, in: Roland S. Kamzelak/Rüdiger Nutt-Kofoth/Bodo Plachta (Hg.): *Neugermanistische Editoren im Wissenschaftskontext. Biografische, institutionelle, intellektuelle Rahmen in der Geschichte wissenschaftlicher Ausgaben neuerer deutschsprachiger Autoren*, Berlin/Boston (De Gruyter) 2011, S. 17-42, hierzu S. 17f.

Kommentierungen erging,⁴ so lassen sich seit den 1990er Jahren parallel zaghafte Rehabilitierungsversuche seiner Schriften beobachten. Offenbar darf es mittlerweile als ausgemacht gelten, dass sich „Düntzer nie in einem systematischen Gegensatz zur Forschungspraxis seiner Zeit befunden [hat].“⁵ So räumt Düntzer beispielsweise der Entstehungsgeschichte literarischer Werke einen prominenten Stellenwert im Kontext ihres hermeneutischen Nachvollzugs ein, wie es auch Michael Bernays (1834-1897) in seinen berühmten Goethe-Studien tut.⁶ Ferner mögen Vermittlungsversuche zwischen textkritischer Akribie, biographischer Interpretation und lebensphilosophisch inspirierter Erlebnismetaphysik Düntzer mit der einflussreichen Schule Wilhelm Scherers (1841-1886) verbinden.⁷ Gleichwohl bleiben solche Parallelen mitunter akzidentell. Im Gegensatz zu der Philologie seiner Zeit verstößt Düntzer vielleicht unbewusst, dafür aber mit umso größerer Konsequenz gegen das säkulare Selbstverständnis seiner Disziplin.⁸ Konstatiert die Philologie zwischen Literatur und Religion gern ein Überbietungsverhältnis, so stellt ihr Düntzer zwischen den beiden Phänomenen grundsätzlich ein zutiefst lädiertes Substitutionsverhältnis, verschiedentlich aber auch ein Äquivalenzverhältnis vor Augen. Ob sich an der konsequenten Verhöhnung Düntzers vonseiten der Fachgermanistik die Opfer- und Sündenbock-Theorie René Girards exemplifizieren lässt (wie Jochen Strobel meint), mag dahingestellt bleiben.⁹ Fest steht, dass von Düntzers ‚Dummheit‘, die mir trotz beachtlicher Leistungen auf dem Gebiet insbesondere der Text- und Editions kritik unstrittig scheint, für die Philologie des 19. Jahrhunderts eine gewisse Provokation ausgegangen sein dürfte.

4 Vgl. v.a. Hans-Gert Roloff: „Zur Geschichte des editorischen Kommentars“, in: *editio* 7 (1993), S. 1-17, hierzu S. 2f.

5 Kruckis: „Mikrologische Wahrheit“ (Anm. 1), S. 275. Ähnlich urteilen Strobel: „Heinrich Düntzer“ (Anm. 3), S. 20, sowie Klaus Weimar: *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, München (Fink) 2003, S. 407f.

6 Vgl. v.a. Michael Bernays: *Über Kritik und Geschichte des Goetheschen Textes*, Berlin (Dümmler) 1866. Vgl. zur Bedeutung von Bernays in neuerer Sicht Petra Ernst: „Deutsche Sprache und Weltliteratur“. Michael Bernays, Ludwig Geiger und andere Goetheforscher“, in: Stephan Braese/Daniel Weidner (Hg.): *„Meine Sprache ist Deutsch“. Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870-1970*, Berlin (Kadmos) 2015, S. 129-151.

7 Vgl. Kruckis: „Mikrologische Wahrheit“ (Anm. 1), S. 275f. Vgl. zum Stellenwert Düntzers in der Goethe-Philologie des 19. Jahrhunderts auch Hans-Martin Kruckis: „Goethe-Philologie als Paradigma neuphilologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert“, in: Jürgen Fohrmann/Wilhelm Voßkamp (Hg.): *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart (Metzler) 1994, S. 451-493, hierzu S. 469-471 u. S. 478-480.

8 Vgl. zu der Herausbildung der Philologie als säkularer Wissenschaft und zu der verwickelten Geschichte von Theologie und Philologie seit dem späten 18. Jahrhundert v.a. Nikolaus Wegmann: „Was heißt einen ‚klassischen‘ Text lesen? Philologische Selbstreflexion zwischen Wissenschaft und Bildung“, in: Fohrmann/Voßkamp (Hg.): *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik* (Anm. 7), S. 334-450. Vgl. zu den religiösen und theologischen Substraten der Kategorien insbesondere der ‚Geschichte‘ und der ‚Nation‘ im Rahmen der deutschen Literaturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts grundlegend auch Jürgen Fohrmann: *Das Projekt der deutschen Literaturgeschichte. Entstehung und Scheitern einer nationalen Poesiegeschichtsschreibung zwischen Humanismus und Deutschen Kaiserreich*, Stuttgart (Metzler) 1989.

9 Vgl. Strobel: „Heinrich Düntzer“ (Anm. 3), S. 41f.

1. Die Fehler der Literatur und die Wahrheit des Kommentars

Man kann einen Kommentator mit gutem Recht als „Diener“ und „Wächter“¹⁰ seines jeweiligen Textes ansehen oder ihn unter dem Rückgriff auf Kafkas prominenteste Parabel sogar als einen „Türhüter“ vor dem Gesetz betrachten.¹¹ Jürgen Fohrmann hat die Funktionslogik des Kommentars in diesem Sinn prägnant auf den Punkt gebracht: „Die Arbeit des Kommentierens ist also ein *formales Verfahren*: Die Signifikantenkette des Kommentars rückt die Signifikantenkette des Textes in jenes rechte Licht, das die ‚wirkliche‘ Bedeutung, das Signifikat, freigibt.“¹² Für die Kommentarpraxis Heinrich Düntzers erweisen sich Fohrmanns Beobachtungen in dem Maße als aufschlussreich, wie sie auf diese lediglich partiell zutreffen. Zwar versucht auch Düntzer unablässig die „Signifikantenkette des Textes“ in das „rechte Licht“ zu rücken. Allerdings geben literarische Texte dabei kaum je eine ‚wirkliche‘ Bedeutung in der Form eines Signifikates frei. Düntzer findet in literarischen Texten in erster Linie falsche Signifikanten und ebenso falsche Signifikate. Eine ‚wirkliche‘ oder zumindest richtige Bedeutung, die sich vom eigenen Kommentar an den literarischen Text zurückspielen ließe, bleibt bei Düntzer in der Regel aus. Eine ‚wirkliche‘ und v.a. ‚wahre‘ Bedeutung produziert nicht die kommentierte Literatur, sondern allenfalls noch der eigene Kommentar; aber selbst dies nur insofern, als er die Signifikanten wie das Signifikat der Literatur als fehler- und mangelhaft verbuchen kann. Düntzer arbeitet aus der Imagination eines literarisch uneinholbaren Ideals heraus, das die Mängel literarischer Texte in einem verbürgt und transparent macht.¹³

Zu den prominentesten Düntzer’schen Begriffen gehört zweifellos jener der ‚Wahrheit‘. Die ‚Wahrheit‘ ist ihm so wichtig, dass er sie seiner 1899 erschienenen

10 Freilich droht die „dienende“ Funktion des Kommentars, den kommentierten Text selbst dann oft auch zu absorbieren oder zum Verschwinden zu bringen. Vgl. zu dieser Logik des Kommentars den aufschlussreichen Sammelband von Thomas Wabel/Michael Weichenhan (Hg.): *Kommentare. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine wissenschaftliche Praxis*, Frankfurt a. M. (Peter Lang) 2011.

11 Jürgen Fohrmann: „Der Kommentar als diskursive Einheit der Wissenschaft“, in: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988, S. 244-257, hier S. 251.

12 Ebd. Es sei darauf hingewiesen, dass Fohrmann hier einen denkbar weiten Kommentar-Begriff im Blick hat, der letztlich das gesamte Phänomen der (literatur-)wissenschaftlichen Bedeutungsproduktion umschließt: „Gemeint ist also nicht nur jener Kommentar, den man im Anhang von Textausgaben so gerne zu Rate zieht; gemeint ist auch nicht nur die Interpretation, die das, was der Text gesagt haben soll, sauber nach Hause tragen will; und ebenfalls nicht nur gemeint ist jene Reflexion, die schon bestehende Interpretationen zu durchleuchten und dann zu überbieten versucht. Alle diese Formen sind zwar Kommentare, aber der Kommentar ist auf keine dieser Formen beschränkt. Er ist die formale Prozedur, gewissermaßen die abstrahierte Bedingung der Sortendifferenzierung.“ (Ebd., S. 247). Vgl. zum Verhältnis von Kommentar und literaturwissenschaftlicher Interpretation auch Raimar Zons: „Text – Kommentar – Interpretation“, in: Jan Assmann/Burkhard Gladigow (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München (Fink) 1995, S. 389-405.

13 Vgl. dagegen v.a. Klaus Weimar, der den Düntzer’schen Kommentar auf „Techniken der Präsenzsimulation“ festzulegen versucht. Weimar: *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft* (Anm. 5), S. 408.

Autobiografie *Mein Beruf als Ausleger* gleich zweimal als Motto voranstellt. Liest man auf der dritten Seite unter dem Titel „Nicht dem Feinde zum Torte, / Nur der Wahrheit zum Hort!“, so gibt Düntzer auf der darauf folgenden Seite dem Leser noch einmal das Versprechen: „Stets wacker und wahr!“¹⁴ Auch in seinen wissenschaftlichen Texten und in seinen Kommentaren geht er mit dem Begriff völlig inflationär um. Einerseits partizipiert Düntzer damit an einer „rigiden Wahr-Falsch-Codierung“¹⁵, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der Germanistik zusehends empirisch figuriert und primär auf literarische Quellenprobleme bezogen wurde. Andererseits aber pflegt Düntzer einen so umfassenden Wahrheitsbegriff, dass er im Sinne des Hauptcodes einer sich selbst als ausdifferenziert begreifenden Wissenschaft nicht aufgehen kann.

Man erkennt dies schon daran, dass Düntzer selbst in seinen Verrissen und Denunziationen von Fachkollegen in der Regel nicht ausdrücklich auf die Wissenschaftlichkeit und damit auch nicht auf die Ausdifferenzierung der eigenen Disziplin reflektiert und dass er seinen Wahrheitsbegriff keinerlei Binnendifferenzierungen unterzieht. Überspitzt formuliert: Zwischen der ‚Wahrheit‘ der Goethe’schen Lebenswelt (in Form etwa empirisch zutreffender Landschafts- oder Mobiliarbeschreibungen), zwischen der ‚Wahrheit‘ einer von Düntzer berichtigten Lesart oder auch nur eines von Düntzer korrigierten Druckfehlers, zwischen der ‚Wahrheit‘ eines Versmaßes oder Reimschemas und zwischen der ‚Wahrheit‘ nicht zuletzt auch der Deutung einer bestimmten Textstelle, gibt es für Düntzer kaum einen Unterschied.

Dies erklärt erstens, warum v.a. der philologische Kommentar die Düntzer angemessene wissenschaftliche Darstellungsform bildet. Denn obwohl er sich in seinen *Erläuterungen zu den deutschen Klassikern* um die Gliederung des Kommentars bemüht und er etwa Stoffgeschichte, Entstehungsgeschichte und laufenden Text- und Sachkommentar unterschiedlichen Kapiteln vorbehält, vermag er es höchst selten, diese Ordnung tatsächlich einzuhalten. Vor allem im Stellenkommentar und in den Fußnoten geht das scheinbar sauber Getrennte oft heillos durcheinander. Und es ist letztlich die Gattung allein des Kommentars, die einen solchen Wechsel zwischen verschiedenen Ebenen überhaupt aushält oder wenigstens zulässt.

Sein fantasmatischer Wahrheitsbegriff erklärt zweitens, warum Düntzers Wahrheitssuche nicht zum Stillstand kommen kann. Ein Text oder auch nur eine Textstelle, die den umfassenden Anforderungen von ‚Wahrheit‘ genügen könnte, scheint es schlechterdings nicht zu geben. ‚Wahrheit‘ ist also das, was Düntzer unermüdlich sucht, was er in der Literatur selbst aber gar nicht antreffen kann. Düntzers Kommentaren kommt folgerichtig die Funktion zu, literarische Texte so weit

14 Heinrich Düntzer: *Mein Beruf als Ausleger. 1835-1868*, Leipzig (Wartig) 1899. Zur Einbettung von Düntzers Memoiren in die notorische ‚Leere‘ der Germanistenautobiografie vgl. Jürgen Fohrmann: „Die autobiographische Tätigkeit und Autobiographien von Germanisten“, in: Petra Boden/ Holger Dainat (Hg.): *Atta Troll tanzt noch. Selbstbesichtigungen der literaturwissenschaftlichen Germanistik im 20. Jahrhundert*, Berlin (Akad.-Verl.) 1997, S. 1-12, hierzu v.a. S. 1-5.

15 Kruckis: „Mikrologische Wahrheit“ (Anm. 1), S. 476.

umzuschreiben und zu korrigieren, bis sie der ‚Wahrheit‘ so nahe gekommen sind, wie es der Wahrheitsbegriff des eigenen Kommentars eben erlaubt.

Nachweisen lässt sich dies an so gut wie jedem Düntzer’schen Kommentar, auch wenn sich zwischen einzelnen Autoren, zwischen einzelnen Werken und sicher auch zwischen den literarischen Gattungen tendenzielle Unterschiede ergeben. Einen Extremfall stellt zweifelsohne der Kommentar zu *Dichtung und Wahrheit* dar, der keinen Zweifel daran lässt, dass Goethes Autobiografie ‚Wahrheit‘ systematisch verfehlt, der zugleich aber das Bemühen zu erkennen gibt, Goethes Text auf ‚Wahrheit‘ gerade dort zu verpflichten, wo ‚Wahrheit‘ *gegen* die Literatur ausgespielt werden kann.

Wenn Düntzer in der Vorrede seines Kommentars Goethes Autobiografie als eine „tief durchdachte, rein gefühlte Darstellung mit voller Seele“¹⁶ bezeichnet, die sein Kommentar „in reiner Klarheit vor die Seele des Lesers“¹⁷ treten lassen will, dann wird sich ein entsprechend ‚klar‘ und ‚seelisch‘ gestimmter Leser vom Kommentar selbst bald enttäuscht sehen müssen. Die eigenen Absichten und Ziele löst Düntzer nur höchst bedingt ein. Das gilt v.a. für die Darstellung der „künstlerischen Komposition“ des Textes. Ebenfalls im Vorwort hält er hierzu fest: „Vor allem suchte ich die künstlerische Komposition ins Licht zu setzen, auf alle einzelne Schwierigkeiten hinzudeuten und sie zu lösen, und dem hochbedeutenden Werke, das freilich nicht von allen Flecken rein ist, in jeder Weise gerecht zu werden.“¹⁸

Von literarästhetischen Phänomenen ist im Kommentar selbst dann aber beinahe nur noch negativ die Rede. Wesentlich stärker interessiert sich Düntzer für die „Flecken“ des Textes und für die Fachkollegen, die im Gegensatz zu ihm selbst, wie er sagt, „mit der Wahrheit gewissenlos spielen.“¹⁹

Das vielleicht größte Manko des Goethe’schen Textes erblickt Düntzer signifikanterweise gleich in seinem Titel. *Dichtung und Wahrheit* müsste in seinen Augen nämlich unbedingt *Wahrheit und Dichtung* heißen. Dies versucht er auch philologisch zu begründen, indem er den Titel als einen temporären Irrtum Goethes ausweist. Im Bund weiß sich Düntzer hier ausgerechnet mit Friedrich Wilhelm Riemer (1774-1845), der Goethe bereits auf eine entsprechende Berichtigung des Titels hingewiesen haben will und der überliefert, Goethe sei dieser keineswegs abgeneigt gewesen.²⁰ Nun galten Goethes Sekretäre Riemer und Eckermann der sich formierenden Goethe-Philologie des späteren 19. Jahrhunderts geradezu als Archetypen des Dilettantismus.²¹ Das hält Düntzer aber nicht davon ab, zumin-

16 Heinrich Düntzer: *Goethes Dichtung und Wahrheit*, o. Aufl., Leipzig 1881 (=Erläuterungen zu den Deutschen Klassikern, Bd. 34), S. VI.

17 Ebd., S. V.

18 Ebd., S. VII.

19 Ebd., S. VI.

20 Ebd., S. 85-87.

21 Vgl. hierzu Kruckis: „Goethe-Philologie als Paradigma“ (Anm. 7), S. 456. Vgl. zu Riemer und Eckermann auch Karl Robert Mandelkow: *Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers*. Band I. 1773-1918, München (Beck) 1980, S. 89-94. Vgl. zur Philologie des frühen 19. Jahrhunderts im Horizont Goethes grundlegend auch Matthias Buschmeier: *Poesie und Philologie*

dest Riemer gegen die gesamte Zunft gerade wissenschaftlich zu rehabilitieren. Goethe habe zunächst den richtigen, aus Gründen des „Wohlklangs“ schließlich den falschen, später nach einem Einsehen aber wieder den richtigen Titel gewählt. Neue wissenschaftliche Ausgaben – hier hat Düntzer die historisch-kritische Weimarer Goethe-Ausgabe im Blick, von deren Konzeption und Produktion er Zeit seines Lebens ausgeschlossen blieb –, hätten den Titel der Autobiografie unbedingt zu korrigieren:

Vor allem aber darf die Rücksicht auf Wohlklang nicht den Sinn benachtheiligen; an erster Stelle muß der Hauptbegriff stehen und daß bei Goethes Leben denn doch [...] die Wahrheit das Wesentliche ist, die Dichtung nur zur lebendigen Ausführung und allenfalls zur Ergänzung dient, wird niemand in Abrede stellen. [...] Jedenfalls hatte Goethe später erkannt, daß das von Riemer vorgeschlagene und [...] zuerst in Aussicht genommene *Wahrheit und Dichtung* bezeichnender war und weniger zu irrigen Vorstellungen Anlaß gab. So gewiß es ist, daß Goethes Werk zuerst unter dem umgekehrten Titel erschien, so wenig darf es bezweifelt werden, daß er sich für die Aenderung später entschieden, und so muß letztere in allen neueren Ausgaben Platz finden, wenn man auch, wo es sich bei den Drucken zu Goethes Lebzeiten handelt, den anderen zu wählen hat.²²

Für Düntzer typisch ist hier nicht allein die Mischung aus philologischer Grundkompetenz, wilden Mutmaßungen und einer letztlich radikalen Abwertung von Dichtung. Typisch ist vielmehr der Gedanke, dass die Literatur der ‚Wahrheit‘ lediglich zur „Ergänzung“ dienen kann. Mehr und anderes als ein *Supplement* der ‚Wahrheit‘ darf Dichtung folglich gar nicht sein.²³ Der fatale Irrtum ausgerechnet Goethes bestand Düntzer zufolge darin, dies über den falsch gewählten Titel der eigenen Autobiografie zeitweilig verkannt zu haben. Düntzer setzt hier also Goethe selbst für die eigene philologische Überzeugung ein, dass Literatur Wahrheit nur supplementieren, nicht aber vollgültig umsetzen oder einfangen kann. Zugleich aber ist Düntzer auf unzählige weitere Fehler und Unwahrheiten Goethes strikt angewiesen, um seine Kommentare dem Goethe'schen Text im Hinblick auf die Produktion von ‚Wahrheit‘ kategorisch überordnen zu können. Für Düntzer bildet Wahrheit ein Ideal, das mit Goethes literarischem Text niemals deckungsgleich ist. Fehler findet Düntzer in allen nur denkbaren Bereichen, die er aber nie unterscheidet, kategorisiert oder auch nur hierarchisiert. Goethe irrt sich in Daten, in Naturbeschreibungen, in mythologischen Anspielungen, er übersieht in späteren Ausgaben Druckfehler und er drückt sich ‚falsch‘ aus.

Dichtung wird damit zur „Ergänzung“ der Wahrheit freilich in einem recht spezifischen Sinn. Sie schmückt nicht etwa eine Wahrheit aus, die ihr vorgängig ist

in der *Goethe-Zeit. Studien zum Verhältnis der Literatur mit ihrer Wissenschaft*, Tübingen (Niemeyer) 2008.

22 Düntzer: *Goethes Dichtung und Wahrheit* (Anm. 16), S. 87f. Ich gebe den Sperrdruck über Kursivierungen wieder. Im Folgenden werden sich sämtliche Kursivierungen auf Düntzers eigenen Sperrdruck beziehen, keine einzige Kursivierung stammt von mir.

23 Ich folge hier weitgehend jener Logik, die Derrida dem Supplement-Begriff unterstellt hat. Vgl. Jacques Derrida: *De la grammatologie*, Paris (Editions de minuit) 1967, S. 203-234.

oder die außerhalb ihrer selbst liegen muss. Die Literatur präsentiert nichts anderes als einen einzigen Entzug, ja eine Totalabsenz von Wahrheit. Dichtung ‚ergänzt‘ Wahrheit folglich insofern, als ihre tausend Unwahrheiten einen Wahrheitsbegriff festigen, der mit Literatur radikal inkompatibel bleibt. Und diese Inkompatibilität auszustellen, ist für Düntzer die wichtigste Aufgabe des philologischen Kommentars. Insofern lässt sich Dichtung tatsächlich buchstäblich als ‚Ergänzung‘ von Wahrheit bezeichnen. Die Wahrheit, die bereits ‚ganz‘ ist, wird von der Literatur gleichsam noch ‚ganzer‘ gemacht, indem literarische Fehler an der Wahrheit vollends abprallen und sie deren außerliterarische Integrität im Diskurs der Literatur beglaubigen.

Besonders dort, wo Goethe in Düntzers Augen genuin literarische Stilisierungen und Strategien zu erkennen gibt, sieht er sich in der Regel dazu veranlasst, mittels des Kommentars in den Text einzugreifen. Zu Goethes Schilderung der Begegnung mit den Brüdern Jacobi etwa setzt er in seinem Kommentar das folgende Lemma:

Ihr erstes Zusammentreffen fand nicht in Köln, sondern in Elberfeld statt. Aber schon im Jahr 1809, wo Goethe das *Schema* entwarf, setzte er die erste Zusammenkunft mit den Jacobis nach Köln. Auch das, was Goethe hier über seine damalige Stimmung sagt, trifft wenig zu, und ist, wenn auch geschickt eronnen, doch nicht seiner damaligen Stimmung gemäß.²⁴

An solchen Stellen lässt sich klar ablesen, dass Düntzer nicht einen primär oder gar ausschließlich empirisch orientierten Wahrheitsbegriff pflegt, der in einer wissenschaftlichen wahr-falsch-Codierung aufgehen könnte. Auf Goethes Verwechslung von Köln und Elberfeld mag dies noch zutreffen, nicht aber auf den weiteren Verlauf des Kommentars. Dort, wo Goethe im Rahmen einer ‚geschickten Ersinnung‘ eine eigenständige ‚Wahrheit‘ der Literatur selbst reklamieren könnte, empfindet Düntzer unmittelbar das Bedürfnis zu Richtigstellungen und Korrekturen. Dabei müssen solche oft zwangsläufig bloße Spekulation bleiben. Denn dass Düntzer Goethes „damalige Stimmung“ besser kennen sollte als Goethe selbst, kann er philologisch kaum plausibel machen. Relevant ist aber in erster Linie die *Funktion* solcher Kommentare. Düntzer versucht mit allen Mitteln, die ‚Wahrheit‘ des Kommentars gegen die vermeintliche Unwahrheit der Literatur in Stellung zu bringen. Er ‚säubert‘ in seinem Kommentar streng genommen nicht die Literatur, er hält jene ‚Wahrheit‘ sauber, die der Literatur notwendig unerreichbar bleibt. Die Literatur ist so defizitär, dass sie auch von Düntzer nicht ‚heil‘, ‚ganz‘ oder eben ‚wahr‘ gemacht werden kann. Die ‚Wahrheit‘ des philologischen Kommentars erschöpft sich darin, ‚Wahrheit‘ und Literatur kategorisch voneinander zu entkoppeln.

Dies lässt sich wiederholt im Rahmen der Kommentierung auch der ästhetischen „Komposition“ beobachten, die Düntzer gemäß seines Vorwortes bekanntlich „ins Licht zu setzen“ versucht. Das „Licht“, das er auf den Aufbau von *Dichtung und Wahrheit* wirft, offenbart dann aber nur dunkle Stellen. Zu Goethes eigenem Vorwort zum vierten Teil etwa heißt es: „Das Gezwungene im Ausdruck

24 Düntzer: *Goethes Dichtung und Wahrheit* (Anm. 16), S. 223.

und die Gedankenleere treten hier äußerst auffallend hervor; und daß eine Lebensbeschreibung zur leichtern Überschauung sich in Theile gruppiert, bedurfte keiner Ausführung, die auch viel klarer gegeben werden konnte.“²⁵

Nun dürfte es sich von selbst verstehen, dass ein solches Verständnis von unwahrer Dichtung als „Ergänzung“ von Wahrheit die ganzheitliche Anlage des Düntzer'schen Wahrheitsbegriffs schnell aufspalten und ihn in seine gänzlich zusammenhanglosen und synkretistischen Bestandteile zerlegen könnte. Was Düntzer ‚Wahrheit‘ nennt, ist mal textkritisch oder textpositivistisch, mal empirisch, mal ‚logisch‘, mal rhetorisch, mal einfühlungs- oder erlebnishermeneutisch motiviert und erweist sich in unzähligen anderen Fällen als schlechterdings haarsträubende Spekulation. Um das philologische Kommentargeschäft am Laufen zu halten, bedarf Düntzers ‚Wahrheit‘ denn auch beinahe zwangsläufig einer transzendentalen Rückversicherung.

2. Philologischer Katholizismus?

In seiner Autobiografie kommt Düntzer wiederholt mit sichtlichem Stolz und teils auch mit Trotz auf seinen Katholizismus zu sprechen, etwa gleich im Rahmen der Darstellung seiner Geburt: „Geboren wurde ich den 12. Juli 1813 als vierter Sohn des Kaufmanns Johann Josef Düntzer zu Köln a. Rh. Meine Vaterstadt [war] das deutsche Rom, die älteste Tochter der römischen Kirche, die sich gleich alt mit der allerseligsten Jungfrau Maria rühmte [...]“.²⁶ Zumindest andeutungsweise macht Düntzer unter anderem seine Konfession dafür verantwortlich, dass ihm eine Professur in Bonn, wo er lange Jahre als Privatdozent tätig gewesen war, verwehrt bleiben musste. Bonn wie das gesamte Rheinland waren natürlich katholisch, die Universität jedoch eine preußische Gründung, deren Fakultäten und deren Philologie von protestantischen Professoren dominiert wurden. So stilisiert Düntzer in erster Linie Friedrich Ritschl (1806-1876), den Begründer der „Bonner Schule“ der klassischen Philologie, der einem protestantischen Pfarrhaus entstammte und bis heute als Lehrer Nietzsches bekannt ist, zum wichtigsten Hintertreiber seiner akademischen Karriere.²⁷

Vor dem Hintergrund seiner Kommentare liegt es nahe, eine Bedeutung des Katholizismus für Düntzer nicht allein auf der Ebene der verwehrtten akademischen Laufbahn zu veranschlagen und den Katholizismus folglich nicht als ein Phänomen zu betrachten, das seinen philologischen Kommentaren äußerlich bleiben würde. Gershom Scholem hat den katholischen Begriff der Tradition und den katholischen Bibelkommentar einmal vor dem Hintergrund des *verba divina non*

25 Ebd., S. 255.

26 Düntzer: *Mein Beruf als Ausleger* (Anm. 14), S. 23.

27 Ebd., S. 10f. u. S. 58-83.

scripta zu entfalten versucht.²⁸ Auch wenn er seine Beobachtungen im Rahmen eines Vergleichs zwischen jüdischen und katholischen Möglichkeiten einer genuin mündlichen Offenbarung anstellt, wird man prinzipiell sagen dürfen, dass der Katholizismus nicht in dem Maße eine Text- oder Schriftreligion bildet wie das Judentum oder der Protestantismus. Möglicherweise tut sich Düntzer aus dem Grund auch wesentlich schwerer damit, die Literatur als eine Art säkulare Offenbarung zu begreifen, wie es in der protestantisch dominierten Philologie des 19. Jahrhunderts die Regel ist.²⁹

Bei Düntzer fällt jedenfalls zweierlei auf. *Erstens* bindet er seinen emphatischen Wahrheitsbegriff nie direkt an die Vorstellung der Schrift zurück. Die Wahrheit wird noch nicht einmal in der Metaphorik der Schrift imaginiert und sie fällt beispielsweise auch nicht mit einem als originär oder intakt ausgewiesenen Text zusammen, auf dem eine falsche, lädierte oder auch nur unvollständige Literatur irgendwie noch beruhen müsste oder wenigstens dürfte.³⁰ *Zweitens* kommt Düntzer jedoch nicht umhin, ein von der Literatur oder ein von der Schrift prinzipiell verfehltes Wahrheitsideal in der Form eines permanenten Entzugs unter der Hand immer wieder zu sakralisieren. Seine Kommentare erhalten den Status eines negativen Glaubensbekenntnisses, das immer wieder vorführt, dass die Literatur nicht die ‚Wahrheit‘ ist, dass deren Fehler, Unwahrheiten und Läsionen aber eine indirekte Erfahrung jener ‚Wahrheit‘ erlauben, die eben außerhalb der Literatur wie der Schrift liegt. Von dieser Wahrheit muss der (katholische) Philologe zwar wissen, sie kann sich seiner Philologie jedoch nicht erschließen, weil sie auf deren Gegenstandsebene nur in negativer und gebrochener Form manifest wird. Wollte man unter rein strukturellem Gesichtspunkt für diese Bewegung eine theologische Figur einsetzen, ließe sich am ehesten wohl davon sprechen, dass Düntzers Kommentare fortwährend den *deus absconditus* umkreisen. Gott steckt *als* Abwesender in den

28 Gershom Scholem: „Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum“, in: ders.: *Judaica IV*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984, S. 189–228, hier S. 199.

29 Vgl. zu diesem philologischen Problem neben Wegmann: „Was heißt einen ‚klassischen‘ Text lesen?“ (Anm. 8) auch die Vereinnahmungsversuche Goethes vonseiten der protestantischen Theologie bei Jan Rohls: ‚Goethedienst ist Gottesdienst‘. Theologische Anmerkungen zur Goethe-Verehrung“, in: Jochen Golz/Justus H. Ulbricht (Hg.): *Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland*, Köln (Böhlau) 2005, S. 33–62.

30 So bleibt Düntzer angesichts des vielleicht sensationellsten Manuskriptfundes der Goethe-Philologie des späteren 19. Jahrhunderts, nämlich der Entdeckung des so genannten *Urfaust* durch Erich Schmidt, bezeichnenderweise überaus skeptisch. Er verteidigt sowohl Schmidt gegen solche Gegner, die auf der Existenz noch früherer Handschriften beharren als er parallel doch keinen Zweifel daran lässt, dass die legendäre Göchhausensche Abschrift keine geschlossene oder einheitliche Keimzelle von Goethes *Faust*-Dichtung darstellen kann. Auf der Ebene der Schrift wie des Textes ist eine solche Keimzelle für Düntzer letztlich gar nicht denkbar, was ihn ironischerweise in die Nähe heutiger Grundsätze der Editionsphilologie rückt. Vgl. Heinrich Düntzer: „Die Göchhausensche Abschrift von Goethes *Faust*“, in: ders.: *Zur Goetheforschung. Neue Beiträge*, Stuttgart/Berlin u.a. (Deutsche Verlags-Anstalt) 1891, S. 153–198. Zu einem konzisen editionswissenschaftlichen Überblick zum Problem der *Faust*-Handschriften vgl. Albrecht Schöne: „Angaben zum Text“, in: Johann Wolfgang Goethe: *Faust. Kommentare*, Frankfurt a. M. (Wiss. Buchges.) 1999, S. 65–104, hierzu S. 81–83.

Fehlern der Literatur, die der philologische Kommentar auf eine Wahrheit bezieht, deren säkulare Offenbarung sowohl *in* der Literatur als auch *durch* die Literatur ausbleibt und deren literarische Uneinholbarkeit der philologische Kommentar fortwährend verzeichnet – und als abwesende sakralisiert.³¹

Gefahr droht dem Düntzer'schen Kommentar folgerichtig dann, wenn sich die Literatur als intakt erweisen und aus der Literatur zum Philologen eine ‚wahre‘ Fülle oder eine volle ‚Wahrheit‘ sprechen, oder besser gesagt, *schreiben* könnte. Dies ist für Düntzer interessanterweise genau dort der Fall, wo sich die Literatur von christlichem oder sogar von spezifisch katholischem Gedankengut imprägniert zeigt, wie ich abschließend an seinen Kommentaren zu *Iphigenie auf Tauris* und zu *Faust II* vorführen möchte.

Während der Kommentar zu *Iphigenie* gerade noch in den Parametern der Düntzer'schen Philologie verbleibt, lösen seine Ausführungen zu *Faust II* den philologischen Kommentar als solchen streng genommen auf.

Beinahe ins Schwärmen gerät Düntzer bereits in seinen Erläuterungen zum letzten Akt von *Iphigenie auf Tauris*. Zu der bekannten Umdeutung des Delphi'schen Orakels etwa hält er fest:

Diese Offenbarung verleiht dem Orest nun auch die Gewissheit, welche Absicht die Göttin mit der Entrückung der Schwester in das ferne Skythenland gehabt, daß sie diese nicht nur zu seiner Befreiung von den Furien, sondern auch *zur Sühnung des Fluches ihres Geschlechts bestimmt habe, und so erscheint diese ihm als eine Heilige*. Sie war es ja, die ihn von den Furien befreite [...].³²

Völlig einwandfrei ist aber auch der Schluss der *Iphigenie* in Düntzers Augen durchaus nicht. Über die Umdeutung des Orakels und über seine Heilung von den Furien, die Goethe freilich verinnerlicht und zum Wahnsinn abgeschwächt hatte, spricht Orest zu Iphigenie nämlich die folgenden Verse:

[...] Die strengen Bande
Sind nun gelöst; du bist den Deinen wieder,
Du Heilige, geschenkt. Von dir berührt
War ich geheilt; in deinen Armen faßte
Das Übel mich mit allen seinen Klauen
Zum letzten Mal [...].³³

Im Anschluss an seinen oben zitierten Kommentar setzt Düntzer eine Fußnote zu dieser Passage, in der er einen Fehler vermutet: „In den Worten ‚*War ich geheilt*‘, soll es wohl *ward* heißen, denn die Art, wie die Heilung nicht augenblicklich erfolgte,

31 Zu der theologischen Unterscheidung einer Offenbarung *in* der Schrift und einer Offenbarung *durch* die Schrift vgl. den Aufsatz von Melanie Köhlmoos in diesem Band.

32 Heinrich Düntzer: *Goethes Iphigenie auf Tauris*, Leipzig o.J. (=Professor Düntzers Erläuterungen zu den Klassikern, Bd. 14), S. 162.

33 Johann Wolfgang Goethe: „Iphigenie auf Tauris“, in: ders.: *Dramen 1776-1790*, unter Mitarbeit v. Peter Huber u. hg. v. Dieter Borchmeyer, Frankfurt a.M. (Dt. Klassiker-Verl.) 1988, S. 553-619, hier S. 617f.; Vv. 2117-2122.

sondern nachdem die Wut noch einmal ihn grässlich ergriffen, bezeichnet das folgende.³⁴ Obwohl Düntzer hier behutsam vorgeht und er seinen Korrekturvorschlag betont manierlich vorbringt, erweist sich der Hinweis für seine Kommentarpaxis als symptomatisch. Mitnichten erschöpft er sich im Beckmesserischen.³⁵ Auch ist Düntzers Einwand, dass das „war geheilt“ eigentlich „ward geheilt“ heißen müsste, samt seiner Begründung unter hermeneutischem Gesichtspunkt ausnahmsweise zwar diskutabel, aber sicher alles andere als zwingend. Man wird seiner Fußnote wohl am ehesten gerecht, wenn man sie als eine verdeckte ‚katholische‘ wie wissenschaftliche Selbstdisziplinierung liest, deren Konsequenz aber paradoxerweise wiederum nur in der latenten Sakralisierung eines Goethe’schen Vergehens oder zumindest Versehens liegen kann.

Gerade weil Düntzer die Umdeutung des Orakels eine „Offenbarung“ nennt und gerade weil er Orests Zuschreibung an die eigene Schwester als „Heilige“ an keiner Stelle relativiert oder metaphorisch wendet, hat er sich mit seinem *Iphigenie*-Kommentar unter philologischem wie unter religiösem Gesichtspunkt auf ein gefährliches Terrain begeben. Goethe könnte aus den erwähnten Gründen mit seinem Drama schließlich ein heiliger Text gelungen sein. Durch die Schrift seines Dramas würde in dem Fall eine Art Offenbarung sprechen, die Düntzers Kommentar seinen Lesern nicht als ‚falsche‘ Literatur, sondern eben als wahre Offenbarung erläutern müsste. Dies widerspricht aber seinem – und widerspricht im Übrigen jedem – philologischen Selbstverständnis. Das Sakrale kann und darf bei Düntzer die Form allenfalls eines Entzugs kennen, der die eigene Wissenschaft als säkulare überhaupt erst motiviert und in Gang setzt. Hinzu kommt, dass der Katholik Düntzer hier in eine ungewollte Nähe zur protestantischen Philologie zu geraten droht, schließlich wäre die ‚Wahrheit‘ im Fall der *Iphigenie* somit maßgeblich durch die *Schrift* erfolgt.

Die sei sie noch so unscheinbare Unperfektion, die Düntzer in das Goethe’sche „war geheilt“ einträgt, erfüllt m.E. die Funktion, genau diese Gefahren zu umschiffen und Goethes Text auf der Ebene auch und gerade der Schrift wiederum in Opposition zur Wahrheit zu bringen. Goethes Missgriff im Buchstaben, ja Goethes Nachlässigkeit, einen einzigen *Buchstaben fehlen* zu lassen, hält die Wahrheit des *Geistes* auf. Auch wenn der Begriff hier nicht explizit fällt, genügt *Iphigenie auf Tauris* nicht dem Kriterium der Düntzer’schen ‚Wahrheit‘. Der ‚Wahrheit‘ genügt allenfalls Düntzers Kommentar, der den Entzug einer Wahrheit auch und gerade dort konstatieren muss, wo die Literatur oder die Philologie sich anmaßen könnte, ‚Wahrheit‘ vollgültig (d.h. religiös oder transzendental) aufscheinen zu lassen.

Dies heißt freilich nicht, dass sich der Düntzer’sche Kommentar damit strukturell selbst als Offenbarung begreifen dürfte. Düntzers philologische Wahrheit kann

34 Düntzer: *Goethes Iphigenie auf Tauris* (Anm. 32), S. 162.

35 Die Düntzer-Forschung krankt u.a. daran, dass sie seine „Pedanterie“ und seine „schulmeisterliche Fixierung auf Details“ als Gegebenheiten betrachtet, die seiner Kommentarpaxis letztlich äußerlich bleiben. Vgl. etwa Maximilian Nutz: „Das Beispiel Goethe. Zur Konstitution eines nationalen Klassikers“, in: Fohrmann/ Voßkamp (Hg.): *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik* (Anm. 7), S. 605-637, hier S. 635.

ausschließlich darin bestehen, die Unwahrheit(en) der Literatur zu verkünden. Er schreibt also auch hier auf der Folie eines unverfügbaren oder zumindest in literarischer Form nicht existenten Ideals, an *das* sein Kommentar permanent gemahnt, an *dem* sein Kommentar die Literatur permanent bemisst, das er aber selbst *als* Kommentar nicht realisieren oder auf Dauer stellen kann. Schließlich käme sein Kommentargeschäft damit zwangsläufig zum Erliegen. Er hätte zu einer ‚Wahrheit‘ und zu einer Fülle gefunden, die vielleicht den Inbegriff dessen bildet, was seine Philologie just in ihren selbstproduzierten sakralen Substraten nicht kennen darf.

Findet Düntzer im Kommentar zu *Iphigenie* also gerade noch in philologische Bahnen zurück, stellt *Faust II* seine Kommentarpraxis definitiv auf die Zerreißprobe. Dies ist mit Blick sowohl auf den Text selbst als mit Blick auch noch auf die modernen Kommentare zu Fausts Himmelfahrt durchaus verständlich. Denn es bedarf einer gewissen Umsicht, Goethes notorisches – und notorisch beliebtes – Heidentum unversehrt über den ganzen Sumpf aus Engeln, seligen Knaben, Patres, Büsserinnen und Müttern hinüberzuretten. So sieht auch noch Albrecht Schöne, der 1994 den letzten großen gelehrten Kommentar zum *Faust* vorgelegt hat, sich beinahe in jedem Satz dazu veranlasst, „die Anleihen, die Goethe hier aus dem reichen kultischen Arsenal des Katholizismus aufgenommen hat“ als genuin „poetische Surrogate“ auszuweisen.³⁶ Auch und gerade den „Katholiken“, so Schöne, müsse die tragende Rolle insbesondere der Muttergottes zum Schluss „jedenfalls höchst verdächtig erscheinen.“³⁷ Hierfür lassen sich natürlich gute – wissenschaftliche – Gründe anführen, doch macht sich Düntzer solche in seinem Kommentar keineswegs zu eigen.

Er findet an der Schlusszene nicht nur nichts zu beanstanden, diese erscheint ihm sogar als Ausdruck der „reinsten[n] unmittelbarste[n] Wahrheit“, die durch Maria in der „vollsten Erlösung Fausts ausgesprochen“ werde.³⁸ Düntzers Steigerungen von ‚unmittelbar‘ und ‚voll‘ mögen nicht der unfreiwilligen Komik entbehren, sie indizieren jedoch, dass der Kommentator hier etwas antrifft, was er in der Literatur sonst vergebens sucht und was er in der Literatur als Philologe auch gar nicht antreffen darf. Auch macht Düntzer keinen Hehl daraus, dass die Erkenntnis und die Erfahrung der „unmittelbarsten Wahrheit“ unter konfessionellem Gesichtspunkt allein dem Katholizismus obliegt. Wenn er anhand der Schlusszene des *Faust* schon nicht gegen Goethe selbst wettern kann, so spart er doch keineswegs mit Zurechtweisungen der eigenen protestantischen Kollegen, die *Faust* in seinen Augen radikal missverstehen mussten. Sein Hauptgegner ist Friedrich Theodor Vischer mit seiner 1875 erschienenen Schrift *Goethes Faust. Neue Beiträge zur*

36 Albrecht Schöne: „Erläuterungen“, in: Goethe: *Faust. Kommentare* (Anm. 30), S. 149-924, hier S. 783.

37 Ebd., S. 783.

38 Heinrich Düntzer: *Goethes Faust. Zweiter Theil*, Leipzig 1887 (=Erläuterungen zu den Deutschen Klassikern, Bd. 20 u. 21), S. 311.

*Kritik des Gedichts.*³⁹ Zur katholischen Grundierung der Schlusszene stellt Düntzer polemisch gegen Vischer fest:

Fausts Himmelfahrt. Auf herrliche Weise führt der Dichter [...] in der Schlusszene aus, wie uns die Liebe zum Urquell alles Lebens hintreibt, von oben aber die göttliche Liebe sich des Verirrten annimmt und ihm im Jenseits eine seiner im Leben errungenen geistigen Bedeutung entsprechende Stellung anweist. Freilich ist Vischer noch immer gegen das Schlußlaboratorium, wie er es nennt, arg verstimmt, er will von dem mit Kuttengeruch vermischten Weihrauchgeruch nichts wissen, ja er meint, es werde durch diese Szene erst das Gefühl der Unzulänglichkeit von Fausts Rettung erregt. Sei auch Mythus hier notwendig gewesen, ein sparsamer protestantischer hätte die Darstellung gehoben, reiner beleuchtet, während der überladene gothische Apparat den an sich schönen Inhalt verdunkle, ja ins leidig Komische verzerre. Goethe hat hier die schöne katholische Lehre von der Fürbitte der Heiligen glücklich zur Einkleidung benutzt. Mit dem Lokal schwebte ihm nicht der Athos, sondern der spanische Berg Montserrat vor, von welchem ihm W. von Humboldt im Anfange des Jahrhunderts eine ausführliche Schilderung hatte zugehen lassen.⁴⁰

Die „unmittelbarste Wahrheit“ ist also eine buchstäblich transzendente. Ihr Ort ist das Jenseits, das Goethe hier mit literarischen Mitteln indes vollgültig zur Darstellung gebracht hat. Natürlich erblickt Düntzer in der Figur des Faust dabei keinen Geringeren als sich selbst, wenn er bemerkt, Faust finde „im Jenseits eine seiner im Leben errungenen geistigen Bedeutung entsprechende Stellung“. Im Himmel wird folglich auch Düntzer aufgrund seines katholischen Glaubens endlich auf jenen Lehrstuhl zu sitzen kommen, den im Irdischen seine protestantischen Kollegen ihm vorenthalten hatten und denen für das Verständnis von Goethes Katholizismus das nötige Organ fehlt. Als interessant erweist sich hier nicht zuletzt der Sachkommentar und der Hinweis auf den Berg Montserrat mit seiner „Benediktinerabtei“,⁴¹ auf dessen Vorbildfunktion für die Goethe'sche Szenerie etwa auch Schönes Kommentar durchaus noch beharrt.⁴² Der Sachkommentar erfüllt an dieser Stelle nicht die Aufgabe, Goethe einen Fehler nachzuweisen, welcher der Literatur die ‚Wahrheit‘ wieder entreißen könnte. Vielmehr unterstützt er die katholische Wahrhaftigkeit der ganzen Schlusszene.

Der Kommentar zu *Faust II* wird damit freilich zu einem ‚katholisch‘ wie philologisch riskanten Spiel. Denn einerseits erhält Goethes Text hier einen offenen und direkten sakralen Status und kündigt Düntzer sein katholisches Selbstverständnis im Vollzug gerade seines katholischen Selbstbekenntnisses streng genommen auf. Dies primär noch nicht einmal hinsichtlich eines konfessionell weniger zentralen Stellenwerts der Schrift, sondern hinsichtlich einer kategorischen Identifikation von Literatur und Religion. Andererseits – und damit einhergehend – kann er in solchen Passagen kaum noch als Wissenschaftler und Philologe sprechen, denn sein

39 Mit Vischer setzt sich Düntzer ausgiebig sowohl im Kommentar selbst als auch in einem eigenen Kapitel zur Goetheforschung auseinander. Vgl. Düntzer: *Goethes Faust* (Anm. 38), S. 31-39.

40 Ebd., S. 301f.

41 Ebd., S. 302.

42 Vgl. Schöne: „Erläuterungen“ (Anm. 30), S. 779f.

Kommentar fällt schon insofern nicht ‚säkular‘ aus, als er die geheime Sakralität der Literatur nicht in der wissenschaftlich wohl noch zertifizierbaren Form eines Entzugs präsentieren kann, sondern indem er sich eben mit der „unmittelbarsten Wahrheit“ selbst konfrontiert sieht.

Erstaunlicherweise scheint dieses Problem Düntzer zumindest punktuell durchaus bewusst gewesen zu sein. Er findet zwar keinen ‚Fehler‘ Goethes, der im Medium des philologischen Kommentars Dichtung und Wahrheit und damit auch Philologie und Katholizismus wieder getrennten Sphären zuweisen könnte. Aber er beschließt seinen Kommentar nicht philologisch, sondern literarisch, nämlich mit vier Versen aus Goethes *West-Östlichem Divan*: „Ungehemmt mit heißem Trieb/ Läßt sich da kein Ende finden,/ Bis im Anschau ewger Liebe/ Wir verschweben, wir verschwinden.“⁴³

Mit diesem Schluss dürfte Düntzer die Poetik der eigenen Philologie mit beinahe schon luzider Intuition erfasst, auf den Punkt gebracht und sich als Philologe verabschiedet haben. Im Anblick einer Wahrheit oder eines Heiligtums, das sich seiner Philologie nicht länger entzieht und das sie nicht länger als verlorenes oder abwesendes zu beschwören vermag, muss sie als Wissenschaft abdanken, muss sie „verschweben“ und „verschwinden“. Der fehlende Entzug auf ihrer Gegenstandsebene leitet in dem Fall ihren konsequenten Selbstentzug als wissenschaftliche Disziplin ein. In Goethes Versen *offenbart* sich Düntzer im Gefolge der ‚Wahrheit‘ stringenterweise das Ende der Säkularisierung des philologischen Kommentars. Die Rede kann in dem Fall höchstens noch die Literatur selbst haben, die aber zugleich bereits Religion ist. Der Philologie bleibt dann nur noch das Verstummen. Und so bringt *Faust II* Düntzers Kommentargeschäft zum ‚Verdünsten‘.

43 Düntzer: *Goethes Faust* (Anm. 38), S. 313.

CHRISTOPH SCHULTE

Aufklärung im Kommentar Zu zwei hebräischen Maimonides-Kommentaren von Moses Mendelssohn und Salomon Maimon

Der Kommentar ist die Königsdisziplin der rabbinischen Literatur. Keine andere Textgattung dominiert die rabbinische Literatur seit der Antike in gleichem Maße wie der religiöse Kommentar. Im 18. Jahrhundert konnte der Kommentar jedoch auch zum Vehikel für Aufklärung werden. Die *Maskilim*, die jüdischen Aufklärer, gebrauchten die althergebrachte Form des Kommentars, um die *Haskala*, die Aufklärung aller Juden, zu propagieren und zu verwirklichen. Hier ist die Rede von zwei Autoren, Moses Mendelssohn und Salomon Maimon, die sich der im rabbinischen Judentum der Neuzeit weit verbreiteten und oft ungebrochenen philosophischen und halachischen, mittelalterlichen Autorität des Maimonides (1135-1204) bedienten,¹ um in hebräischen Kommentaren zu Werken dieses sozusagen kanonischen rabbinischen Autors gerade die moderne Philosophie der Aufklärung unter noch nicht aufgeklärten Juden bekannt zu machen, die aufklärungswillig waren, aber sprachlich, religiös und intellektuell noch in der rabbinisch-hebräischen Kultur Mittel- und Osteuropas verhaftet waren. Mendelssohns und Maimons Texte zu Maimonides sind die wichtigsten und maßgeblichen Maimonides-Kommentare der *Haskala*.

* * *

Im Jahr 1761 erschien in Frankfurt an der Oder, damals noch preußische Universitätsstadt, als Raubdruck ein hebräisches Büchlein mit dem Titel *Be'ur millot ha-higgajon*. Es handelte sich dabei um die „Erklärung der Termini der Logik“ (so die Übersetzung) des Moses Maimonides mit einem ausführlichen hebräischen Kommentar, dessen Umfang den Text des Maimonides um mehr als das Doppelte übertraf. Der vom jüdischen Medizinstudenten Samson Kalir aus Jerusalem in Frankfurt organisierte Raubdruck von 1761 verschweigt den wahren Namen des Kommentators, der den Lesern dann erst in der hebräischen Vorrede eines Neudrucks dieser Ausgabe im Jahr 1765 mitgeteilt wurde: Moses Mendelssohn.²

1 Vgl. Amos Funkenstein: „Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie“, in: Karlfried Gründer, Nathan Rotenstreich (Hg.): *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Heidelberg (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 14) 1990, S. 13-21.

2 Zu den Umständen der Publikation vgl. die Einleitung zur deutschen Übersetzung der *Erklärung der Termini der Logik* von Heinrich Simon, in: Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubilä-*

Was hatte den Berliner Philosophen, der mit seinen philosophischen Schriften so populär geworden war, dass der Verleger Christian Friedrich Voß schon in demselben Jahr 1761 Mendelssohns gesammelte deutschsprachige Werke in zwei Bänden auf den Markt geworfen hatte, veranlasst, ausgerechnet einen hebräischen Logik-Kommentar zu einem mittelalterlichen Werk des Maimonides zu verfassen? Das heißt, ein Büchlein nur für des Hebräischen kundige, also fast ausschließlich für jüdische Leser? Was veranlasste einen 1761 noch relativ jungen jüdischen Autor wie Mendelssohn (1729-1786), der sich mit gut geschriebenen und wirtschaftlich erfolgreichen philosophischen Monographien in deutscher Sprache, zumal im avantgardistischen philosophischen Feld der Ästhetik, in der Berliner und in der deutschen Aufklärung bereits als Aufklärer etabliert hatte,³ zum Hebräischen zurückzukehren und bei seiner Rückkehr in den jüdischen Kontext zugleich von der Textgattung des deutschsprachigen philosophischen Traktats oder Briefwechsels in die Gattung des hebräischen Kommentars zu wechseln?⁴

Die Umstände gestatten eigentlich nur eine Erklärung: Mendelssohn propagierte und praktizierte schon zu Beginn seiner öffentlichen Karriere und etliche Jahre, bevor sich die *Haskala* als jüdische Aufklärungsbewegung mit ihren kollektiven Diskursen und Aktivitäten, Büchern und Zeitschriften, Schulen, Verlagen, Vereinen und Salons im Preußen der 1770er Jahre formierte, die Aufklärung der Juden. In seinen deutschsprachigen Druckschriften ab 1755 hatte sich der jüdische Autor Mosche ben Menachem aus Dessau, der sich in seinen deutschsprachigen Publikationen den Autorennamen Moses Mendelssohn gab, den christlichen Aufklärern der deutschen Aufklärung als ebenbürtig erwiesen – sprachlich wie gedanklich. Der Jude Moses Mendelssohn hatte den christlichen Aufklärern durch seine zahlreichen und populären philosophischen Schriften exemplarisch bewiesen, dass Juden aufklärungsfähig, aufklärungswillig und aufklärungswürdig waren.

Wie aber warb Mendelssohn für die Aufklärung der Juden unter den Juden? Da viele Juden seiner Zeit, wie Mendelssohn selbst noch als junger Mann, mit dem Jiddischen als Alltagssprache und dem Hebräischen als Gelehrten- und Sakralsprache sozialisiert waren und wenig oder kein Schrift-Deutsch verstanden und sie auch die Frakturschrift der deutschsprachigen Drucke nur schwer entziffern konnten, schrieb er Texte in Hebräisch und ließ sie in hebräischen Lettern drucken, um auch die Zögerlichen oder die Traditionalisten unter ihnen für die Aufklärung zu gewinnen. Dies begann ca. 1755 mit der von Mendelssohn herausgegebenen ersten hebräischen Zeitschrift überhaupt, die den Titel *Kobelet Mussar* (dt. „Prediger der Moral“) trug und die den Gebrauch des Hebräischen als Alltags-, Literatur- und

umsausgabe (im ff. zit. als JubA), Bd. 20,1, hg. von Michael Brocke u.a., Stuttgart 2004, S. XXX-VII-XLVIII; die dt. Übersetzung ebd. S. 33-175. Vgl. Shmuel Feiner: *Moses Mendelssohn. Ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung*, aus dem Hebräischen von Inge Yassur. Göttingen (Frommann Verlag) 2009, S. 76-79.

3 Vgl. Christoph Schulte: „Moses Mendelssohn und die Berliner Aufklärung“, in: Sebastian Panwitz/Roland Dieter Schmidt-Hensel (Hg.): *250 Jahre Familie Mendelssohn*, Hannover (Wehrhahn) 2014, S. 15-26.

4 Quelle für Abb. 1: Harvard University, digitalisiert von Google.

Abb. 1 Titelkupfer
des *Be'ur millot
ha-higgajon*, Frankfurt
an der Oder 1761



Aufklärungssprache der Juden befürwortete. *Kohelet Mussar* war einer der ersten gedruckten Texte von Mendelssohn, d.h. Mendelssohn wurde fast gleichzeitig als hebräisch- und als deutschsprachiger Aufklärungsautor tätig.⁵

Die Reihe der hebräischen Publikationen Mendelssohns setzte, nachdem *Kohelet Mussar* nach nur zwei Nummern das Erscheinen einstellen musste, der eingangs erwähnte Logik-Kommentar von 1761 fort. Und in den 1770er Jahren formierte sich eine erste Gruppe von *Maskilim*, so die Selbstbezeichnung der jüdischen Aufklärer, wie Salomo Dubno, Naftali Hartwig Wessely und Herz Homberg bei den Arbeiten an der Publikation der Mendelssohn'schen Pentateuch-Übersetzung ins Deutsche, die mit einem modernen, an die mittelalterliche rabbinische Exegese angelehnten hebräischen Kommentar versehen war, dem *Bi'ur*. So entstand unter der Leitung von Mendelssohn ein Gemeinschaftswerk, das schrittweise von 1778 bis 1783 publiziert wurde und das bezweckte, junge Juden sowohl mit dem bibli-

⁵ Hebräischer Text in: JubA Bd. 14, S. 1-21; zum Forschungsstand vgl. Andrea Schatz' Einleitung in: JubA Bd. 20,1, S. XV-XXXVII; die dt. Übersetzung von *Kohelet Mussar* findet sich ebd., S. 1-32.

schen Hebräisch als auch mit dem Deutschen als moderner europäischer Kultur-, Literatur- und Gelehrtensprache vertraut zu machen. Mendelssohns deutsche Übersetzung des Pentateuch wurde dabei noch in hebräischen Lettern gedruckt, und im hebräischen Kommentar knüpfte man ausdrücklich bei der rabbinischen Traditionsliteratur an.⁶

Mendelssohn hat also immer wieder und zeitlebens in hebräischer Sprache geschrieben und publiziert. Aber warum erschien im Jahr 1761 ein moderner hebräischer *Kommentar* Mendelssohns zum mittelalterlichen Logik-Kommentar des Maimonides? Warum nicht ein hebräischer Traktat oder Zeitschriftenartikel wie vordem *Kohelet Mussar*? Um dies zu erklären, bedarf es eines Rückblicks in die Geschichte der rabbinischen Literatur insgesamt.

* * *

In der rabbinischen Literatur und im rabbinischen Judentum ist der Kommentar die dominante literarische Gattung, er hat für das rabbinische Judentum weit größere Bedeutung als für die christlich geprägten Traditionen. Die *Midraschim* („Auslegungen“) bieten in Form des Kommentars Erklärungen und Erzählungen zu biblischen Texten; der ganze Talmud ist aufgebaut als ein vielschichtiger Kommentar zur *Mischna* („Wiederholung“ biblischer und rabbinischer Lehren). Zahllose Autoren kommentieren Bibel und Talmud, oder Rechts- und Morallehren daraus, oder schreiben Kommentare zu Kommentaren. Die Dominanz des Kommentars als literarischer Gattung hängt zusammen mit der Unveränderlichkeit der Heiligen Schrift, deren Wortlaut, Buchstaben, Satzbau, Semantik und Gebote durch die rabbinische Überlieferung unverändert tradiert werden müssen, während nur der Kommentar zur kanonischen Schrift und ihren Normen die Möglichkeit unterschiedlichen Verstehens, Lesens, Hörens, der Auslegung, Interpretation, Veränderung und Vergegenwärtigung bietet und nur er die Vieldeutigkeit der Welt abbildet, die mit der scheinbar eindeutigen Buchstäblichkeit, Wortwörtlichkeit und Normativität der Heiligen Schrift in Einklang gebracht werden muss. Die Rabbinen haben, was Marx von den Philosophen sagt, die Welt nicht verändert, sondern immer nur die Heilige Schrift verschieden interpretiert und kommentiert. Das beginnt schon mit den *Midraschim* und wird neben den Kommentaren zur Hebräischen Bibel auf erweiterter Textbasis mit dem Talmud, der als ‚mündliche Tora‘ gilt, und auch in den unzähligen Talmudkommentaren fortgesetzt. Raschi (Rav Schlomo ben Jizchak, 1040-1105) ist als Bibel- wie als Talmud-Kommentator paradigmatisch für die jüdische Kommentar-Kultur des Mittelalters, und Hunderte von Kommentatoren folgen seinem Beispiel, schriftlich und mündlich bis in den synagogalen Gottesdienst der Moderne und seine Predigten.

⁶ Vgl. die umfangreiche Einleitung von Werner Weinberg zur Pentateuch-Übersetzung und zur Entstehungsgeschichte des Bi'ur in: JubA Bd. 15,1, S. IX-CLI, hier bes. S. XIV-XXII. Weinbergs Einleitung resümiert und bestimmt den Forschungsstand bis heute.

Auch der *Sohar* aus dem 13. Jahrhundert, das Hauptbuch der mittelalterlichen Kabbala, ist der Form nach daher ein Kommentar zum Pentateuch, obwohl material dort ganz andere Dinge verhandelt werden. „Ein großer Teil der immensen kabbalistischen Literatur“, schreibt der bekannte Kabbala-Forscher Gershom Scholem, „besteht aus Kommentaren zu biblischen Büchern, besonders zum Pentateuch (der ‚schriftlichen Tora‘), den Psalmen, dem Hohenlied, dem Buch Ruth und dem Prediger Salomo. Viele produktive Geister unter den Kabbalisten haben dies als eine ihnen kongeniale Methode angesehen, um ihre eigenen Ideen zum Ausdruck zu bringen und sie dabei zugleich anscheinend natürlich aus dem Wortlaut der Bibel selber fließen zu lassen.“⁷

Der *Sohar* ist ein gutes Beispiel, wie sich, unter Beibehaltung des Kommentars als dominanter literarischer Gattung, im rabbinischen Judentum Typen des Pseudokommentars herausbilden: Man bricht formal nicht mit dem Genre des Kommentars, aber transportiert material im Kommentar ganz andere Inhalte. Erneuerung und Veränderung, die im Kommentierten, Kanonischen keinen Platz haben, finden im Kommentar statt. Der Kommentar war immer schon Vehikel der Erneuerung und Neuinterpretation, im Pseudokommentar ist er nunmehr Vorwand für den Transport neuer Inhalte. Das kann durchaus fromme Absichten haben, wie im Falle des *Sohar*, wo im losen Gewand des Kommentars theosophische Spekulationen verbreitet werden, oder in einer chassidischen *Parascha* (‚Erklärung‘), wo die Auslegung einer Bibelstelle durch einen *Zaddik* (wörtl. ‚Gerechter‘) oder frommen rabbinischen Lehrer nur Anlass zu Ausführungen über Gebets- und Meditationspraktiken sein kann, die den Frommen beim Zurücklassen seiner sündhaften Körperlichkeit unterstützen und die „Anhänglichkeit“ seiner Seele, *devekut*, an Gott fördern.⁸ Kommentar oder Pseudokommentar, gleichviel: noch im Chassidismus des 18. Jahrhunderts und bis in die Zeit Mendelssohns und der *Haskala* ist der religiöse Kommentar die zentrale Textgattung des rabbinischen Judentums.

* * *

Im 18. Jahrhundert, und ganz im Gegensatz zum zeitgenössischen Chassidismus Osteuropas, konnte der Kommentar jedoch auch zum Vehikel der Aufklärung von Juden werden. Der Kommentar zum Zweck der Aufklärung schloss an die tradierte Form des Kommentars an, nutzte sie aber für andere Zwecke. Bisweilen subvertierte die *Haskala* sogar den Kommentar als literarische Form zu Zwecken der Satire.⁹ Aber Mendelssohn nutzte den Kommentar als gleichermaßen seriöses wie

7 Gershom Scholem: „Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik“, in: ders.: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973, S. 50.

8 Vgl. etwa Dov Beer von Mesritsch: *Sefer Maggid Devarav Le-Ja'akov*, Koretz 1781 (ND hg. v. Rivka Schatz-Uffenheimer, Jerusalem 1976), §§ 62, 66, 132 u.ö.

9 Einen ganz anderen Gebrauch des rabbinischen Kommentars und der Responsen-Literatur, nämlich zum Zweck der Satire, hat Moshe Pelli bei dem maskilischen Rabbiner Saul Berlin analysiert. Vgl. Mosche Pelli: *The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leiden (Brill) 1979, S. 171-189.

traditionsbewusstes Vehikel für die philosophische und wissenschaftliche Aufklärung von Juden. Und was eignete sich schließlich für die Aufklärung von Juden mehr als der *Be'ur millot ha-bigajjon*, die *Termini der Logik* des Maimonides, die eine Art jüdischer Einführung in die Begriffe von Aristoteles' Logik und Metaphysik bieten? Maimonides war wegen seines religionsgesetzlichen Hauptwerks *Mischne Tora*, publiziert 1180, auch unter den Traditionalisten und Frommen des 18. Jahrhunderts eine anerkannte rabbinische Autorität und lieferte Mendelssohn die sowohl unverdächtige als auch autoritative Vorlage für eine Einführung in die philosophische Begrifflichkeit Europas, die bis in die zeitgenössische Aufklärungsphilosophie eines Christian Wolff hinein noch von der logischen und metaphysischen Terminologie des Aristoteles dominiert wurde. Mendelssohn erklärt und aktualisiert in seinem Kommentar den mittelalterlichen Text des Maimonides, indem er für die jüdischen Leser im Zeitalter der Vernunft neben den hebräischen auch die deutschen und lateinischen Synonyme aller zentralen aristotelischen Termini wie etwa Substanz und Akzidenz, Genus und Species, für Axiomata und Syllogismen angibt, die sich zeitgenössisch bei Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten und in allen Kompendien der Schulphilosophie finden, und die auch Kant noch für seine Vorlesungen benutzte. Insgesamt umfasst der *Be'ur millot ha-bigajjon* ca. 170 Begriffe und logische Schlussformen. Kannte er diese Begriffe, war ein jüdischer Leser dann, zumindest terminologisch, recht gut auf die Lektüre der nichtjüdischen Philosophie der Aufklärung vorbereitet. Rainer Wenzel hat für den Band 20,1 der *Jubiläumsausgabe* den Text des Maimonides und Mendelssohns Kommentar dazu in einem kleinen Übertragungs-Wunderwerk nicht nur ins Deutsche übersetzt, sondern auch ein mehrseitiges Glossar dieser Begrifflichkeit in Hebräisch, Deutsch und Latein angefertigt,¹⁰ das den heutigen Leser verstehen lässt, warum dieses kleine Büchlein Mendelssohns so unangefochten als hebräisches Philosophie-Lehrbuch mehrerer Generationen von jüdischen Aufklärern fungieren konnte und bis ins frühe 19. Jahrhundert mehrfach wieder aufgelegt wurde.

In seinem einleitenden Kommentartext gleich am Anfang des *Be'ur millot ha-bigajjon* rechtfertigt Mendelssohn ganz ausdrücklich, warum diese philosophische Terminologie wichtig ist, sogar für den frommen Juden: Gott hat als Schöpfer allen Menschen diese Termini und Schlussverfahren der Logik und damit die allgemeinen Regeln des Verstandes gegeben. Juden können mit ihrer Hilfe sogar die Tora besser verstehen. Sie erfüllen, wenn sie die logischen Regeln um der Tora willen nutzen, den Willen Gottes.¹¹ Insofern ist es ein Dienst am jüdischen Leser, ihn nicht direkt mit der Terminologie des Aristoteles, d.h. eines Nichtjuden, zu konfrontieren, sondern mit der Weisheit des großen jüdischen Lehrers Maimonides.¹² Und schließlich, so der Kommentator Mendelssohn, sei höchste Erkenntnis, d.h. die Erkenntnis Gottes, für alle Menschen – außer den Propheten – ohne die logi-

10 JubA Bd. 20,1, S. 483-487.

11 Ebd., S. 45.

12 Ebd., S. 44.

Abb. 2 *Be'ur millot ha-higgajon*: Die Vier-Ursachen-Lehre in drei Sprachen: Hebräisch, Latein, Deutsch, aber gesetzt und gedruckt in der hebräischen Raschi-Type und -Schrift



schen Beweise und Regeln des Verstandes überhaupt nicht zu erlangen.¹³ Was Mendelssohn hier nicht schreibt, aber was impliziert ist: Dies gilt selbstverständlich auch für Rabbiner und andere jüdische Gelehrte. Auch ihre Vernunft hat diese Regeln und Grenzen, selbst bei der Erkenntnis Gottes.

Denn was ist der Rabbiner und der Mensch, gemäß der Vier-Ursachen-Lehre des Aristoteles vulgo Maimonides? „Es sind vier Ursachen der vorhandenen Wesen: die Materie, die Form, die wirkende Ursache und der Endzweck“ (Kap. 9, Satz 1). Scholastisch ausgedrückt heißen diese vier Ursachen *causa materialis, causa formalis, causa efficiens, causa finalis*. Am Ende des 9. Kapitels teilt Mendelssohn seinem jüdischen Leser die aristotelische Vier-Ursachen-Lehre gleich auch noch „*b'eloschen ha-olamim*“ („in der Sprache der Völker“), in deutscher und lateinischer Sprache mit: „*ha-chomer* [...] *materia, ha-zura forma, ha-tachlit* Absicht o[der] Endzweck, *finis*; [...] nahe Ursachen und ferne Ursachen, *causae proximae et remotae*“.¹⁴ „Ein Beispiel dafür“, so schreibt Maimonides im Logik-Kommentar, sei Folgendes:

13 Ebd., S. 67; Textstelle nur in der 2. Aufl. von 1765.

14 Ebd., S. 111.

Der Mensch zählt zu den natürlichen Dingen. Seine Materie ist die Animalität, seine Form ist das Denkvermögen, sein Endzweck ist das Erfassen der Vernunftwahrheiten, und seine wirkende Ursache ist, was ihm die Form gab, das heißt, jenes Denkvermögen. Denn das, was bei uns wirkende Ursache ist, bringt die Formen in den Materien hervor, und das ist Gott, gepriesen sei er.¹⁵

Auch der ‚Endzweck‘ eines Rabbiners ist das Erfassen der Vernunftwahrheiten, nicht *Benschen* (‚Segnen‘) und Gottesdienst. Aber das muss und will der vorsichtige Publizist Mendelssohn in seinem Kommentar offenbar nicht so direkt sagen. Er verteidigt dort vielmehr, gegen die aristotelische Lehre von der Unerschaffenheit der Materie, die rabbinische Lehre von der *creatio ex nihilo*. *Sapienti sat*.

Hier vollziehen das Vorwort Mendelssohns und dann seine Ausführungen im Text eine doppelte Bewegung: Einerseits ist die Logik, wie die Aufklärung, universal und profan. Mit dem Universalen wird der jüdische Leser konfrontiert, denn das muss der aufgeklärte Mensch kennen. Aber das Universale wird jüdisch-religiös eingeholt, indem Mendelssohn darauf hinweist, dass Gott als Schöpfer diesen Universalismus von Vernunft und Logik schließlich geschaffen und gewollt habe. Die universale Logik und ihr Gebrauch durch die menschliche Vernunft, auch die der Juden, sind also göttlich gewollt und damit religiös legitim. Andererseits haben auch Rabbiner keine andere Vernunft und Logik als alle anderen Menschen. Sie verfügen über keinen höheren Zugang zur Wahrheit, zur Gotteserkenntnis und zu religiösen Lehren als alle anderen Menschen, nämlich denjenigen von Vernunft und Logik. Das schränkt ihre religiöse Autorität und ihr vermeintliches religiöses Wissens-Monopol gegenüber dem säkular gelehrten Juden ein, auch wenn Mendelssohn dies nicht so direkt formuliert: Sie mögen quantitativ in religiösen Dingen belesener und gelehrter sein als der Aufklärer, aber sie verfügen nicht über einen qualitativ anderen oder höheren Zugang zu Vernunft, Logik und Wissen als jeder andere Mensch. Und das ist göttlich genau so gewollt.

Insofern findet hier keine Säkularisierung des Kommentars statt: Ein Logik-Kommentar ist, schon der des Maimonides im Mittelalter, ein profaner, nicht-religiöser Text. Aber dieser profane Kommentar wird religiös dadurch gerahmt, dass die schiere Existenz einer profanen, universalen Logik als Schöpfungsabsicht dargestellt wird: Gott als Schöpfer hat die profane Welt, Logik, Vernunft, sogar die Aufklärung geschaffen, also hat er sie auch gewollt. Zugleich bestreitet dieser profane Kommentar, dass Rabbiner (oder auch Pastoren oder anderes religiöses Personal) einen privilegierten Zugang zur Wahrheit und zur Vernunft haben. Das beschränkt ihre Macht, aber ohne ihnen per se das Existenzrecht abzuspochen. Von daher enthält Mendelssohns Kommentar Elemente von Rabbinerkritik. Dennoch ist sein primäres Ziel sicher nicht Säkularisierung im Sinne einer Überwindung des rabbinischen Judentums und seiner Lehren, im Gegenteil: Nur durch Kritik an speziellen Irrlehren und menschlichem Fehlverhalten kann das Judentum als universalitätskompatible Religion in Aufklärung und Moderne bestehen. Wie Mendelssohn

¹⁵ Ebd., S. 103.

als ihr Protagonist und prominenter Vertreter hat die *Haskala* als jüdische Aufklärungsbewegung die Aufklärung der Religion propagiert, nicht die Aufklärung von der Religion und deren Überwindung in einer aufgeklärten, säkularen Moderne.¹⁶

* * *

Ein ganz anderer Fall ist der Maimonides-Kommentar von Salomon Maimon. Denn Salomon Maimon ist als *Maskil* weit kritischer und radikaler gegenüber der rabbinischen Tradition als Mendelssohn,¹⁷ und sein Kommentar geht andere Wege: 1791, also 30 Jahre nach Mendelssohns Logik-Kommentar, wurde unter der Leitung von Isaac Euchel (1756-1804)¹⁸ in der Buchdruckerei der Jüdischen Freyschule in Berlin ein Neudruck des *More Nevuchim* („Führer der Unschlüssigen“), des philosophischen Hauptwerks des Maimonides von 1190, aufgelegt. Salomon Maimon (1753-1800), der zu Ehren von Maimonides den deutschen Autorennamen Maimon angenommen hatte, wurde damit beauftragt, zu diesem Neudruck einen modernen hebräischen Kommentar anzufertigen. Der Kommentar Maimons, der den Titel *Givat Ha-More* („Der Hügel des Führers [der Unschlüssigen]“) trägt und zusammen mit dem mittelalterlichen hebräischen Kommentar des Mosche Narboni (ca. 1300-1362) auf derselben Textseite abgedruckt ist wie der Originaltext des Maimonides, bricht allerdings schon nach dem ersten der drei Teile des *More Nevuchim* ab; vermutlich, weil sich Maimon mit der Leitung der Buchdruckerei überworfen hatte. Die beiden übrigen Teile kommentierte dann ganz traditionell der Autor und Verleger Isaac Satanow. Dennoch ist Maimons Maimonides-Kommentar einer der aufregendsten Kommentare in der Geschichte der *Haskala*. Denn schon in der Einleitung zu seinem Kommentar erklärt er, dass er den zeitgenössischen jüdischen Leser mit moderner, zeitgenössischer philosophischer Terminologie und Wissenschaftsgeschichte konfrontieren will. Und er bietet, unter dem Vorwand und im Gewand eines Kommentars zu einem klassischen mittelalterlichen Text, dem jüdischen Leser sowohl eine hebräische Einleitung in die philosophische Terminologie Immanuel Kants mit hebräischer Übersetzung der zentralen Begriffe als auch die erste moderne Wissenschafts- und Philosophiegeschichte in hebräischer Sprache überhaupt.¹⁹

16 Vgl. Christoph Schulte: *Die jüdische Aufklärung. Philosophie Religion Geschichte*, München (C.H. Beck) 2002, S. 42-47.

17 Ebd., S. 199-219; Gideon Freudenthal: „Rabbinische Weisheit oder Rabbinische Philosophie? Salomon Maimons Kritik an Mendelssohn und Weisel“, in: *Mendelssohn Studien* 14 (2005), S. 31-64.

18 Vgl. Andreas Kennecke: *Isaac Euchel. Architekt der Haskala*, Göttingen (Wallstein) 2007.

19 Shmuel Hugo Bergman und Nathan Rotenstreich, die gemeinsam die drei Kritiken Kants ins Hebräische übersetzt haben, haben in ihrer bei der Israelischen Akademie der Wissenschaften hg. Ausgabe von Maimons *Givat HaMore* (Jerusalem 1965) den Text Maimons aus dem Zusammenhang der Texte von Maimonides und Narboni gelöst, aber dieser Ausgabe ein umfangreiches Gegenstands- und Begriffsregister beigelegt (S. 178-192), das Maimons erstmalige hebräische Übersetzungen der Begrifflichkeit Kants reich dokumentiert.

Julian Holter hat diese kurze Einleitung des jüdischen Aufklärers Maimon 2014 in seiner Magisterarbeit erstmals ins Deutsche übersetzt und bereitet diese Übersetzung soeben für die historisch-kritische Maimon-Ausgabe vor.²⁰ Die Übersetzung nur dieser Einleitung ist schon für sich genommen eine bravouröse philologische Leistung, denn Salomon Maimon erfindet in diesem in der Übersetzung nur 20 Seiten langen, aber höchst schwierigen hebräischen Text die hebräischen Begriffe für Kants seinerzeit völlig neuartige und auch im Deutschen beispiellose philosophische Terminologie kurzerhand neu. Weil das so gewagt ist, gibt Maimon im Originaltext des *Givat Ha-More* die ungewohnten und komplizierten deutschen Begriffe (z.B. ‚die Objekte der Ästhetik‘, die mit *nossej chochmat ha-handassa* übersetzt werden) häufig in Klammern gesetzt und in hebräischer Umschrift wieder.²¹

Gleichermaßen schwierig zu übersetzen und sprachschöpferisch ist jedoch auch Maimons erstmalige hebräische Schilderung der griechischen Philosophie seit den Vorsokratikern und die Darstellung der frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte mit Kepler, Francis Bacon, Descartes und Newton. Auch hier betritt Maimon sprachliches Neuland. Die Maimon-Forschung hat überdies diese erste hebräische Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte aus der Feder Maimons bis dato völlig unterschätzt und nie in ihrem wirklichen Kontext, nämlich dem neuen Genre der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert, wahrgenommen.

Gideon Freudenthals für die Maimon-Forschung bahnbrechende These war,²² dass Salomon Maimon in seinen Schriften und in seinem Schreiben zwei Schriftkulturen angehört, nämlich einerseits der rabbinisch-hebräischen Schriftkultur, die sich selbst dominierend als Kommentarliteratur zu kanonischen Schriften versteht und in der der Kommentar tatsächlich die Königsdisziplin des Rabbiners, aber auch des jüdischen Intellektuellen und Autors ist. Andererseits ist Maimon in seinen deutschsprachigen monographischen Schriften Protagonist der frühkantianischen philosophischen Literatur der deutschen Spätaufklärung und bietet in seinem frühen *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790) kantianische Philosophie in der literarischen Form eines rabbinischen Kommentars dar.

Diese These Freudenthals kann man in einer präzisen Analyse des *Givat Ha-More* treffend, gut begründet und detailreich verifizieren. Denn der *Givat Ha-More* ist nach Inhalt und Form des Erstdrucks ein rabbinischer Kommentar zum *More Nevuchim* (‚Führer der Unschlüssigen‘) des Maimonides von 1190, gedruckt in der Druckerei der Jüdischen Freyschule in Berlin: die Lemmata des Kommentars orientieren sich an dem auf jeder Seite über und mit dem Kommentar Maimons zugleich gedruckten Originaltext des Maimonides. Das macht auch der Titel *Givat Ha-More* deutlich, der sich an den Titel *More Nevuchim* anlehnt.

20 Julian Holter: *Die Geschichte der Philosophie im Givat haMoreh*, Magisterarbeit im Fach Philosophie, Universität Potsdam 2014.

21 Quelle Abb. 3: www.hebrewbooks.org.

22 Gideon Freudenthal (Hg.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*, Dordrecht (Kluwer Acad. Publ.) 2003, S. 1-17.

die ersten Kantianer wie Maimon und deren Auffassung von Philosophiegeschichte darstellte.

Aber der *Givat Ha-More* ist nicht nur ein Hybrid zwischen jüdischer Kommentarliteratur und christlicher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte in hebräischem Gewande, er ist auch ein Hybrid zwischen zwei Generationen von *Maskilim* und ihrer jeweiligen Auffassung von Aufklärung überhaupt und jüdischer Aufklärung im Speziellen. Der Kommentar wird nicht säkularisiert, insofern die religionsphilosophischen Gehalte des Maimonides zwar nicht mehr in der aristotelisch-hebräischen Terminologie des Mittelalters diskutiert und kommentiert werden, sondern in der neuartigen kantianisch-hebräischen Terminologie. Dabei bleiben die religiösen und metaphysischen Fragestellungen und Gehalte aber erhalten, nur der Kommentar wird modernisiert. Die hebräische Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften geht dem Kommentar voraus und wird unter dem Vorwand des Kommentars dem traditionsverbundenen jüdischen Leser nahegebracht. Die Philosophiegeschichte rahmt den Kommentar, aber weder die Philosophiegeschichte noch Maimons Kommentar zeigen eine Absicht, den Text des Maimonides zu destruieren oder zu desavouieren. Im Gegenteil, sie affirmieren die Bedeutung des Maimonides für die *Haskala* und die Moderne, wenngleich in hybrider Form.

Gemeinsam ist den *Maskilim* Mendelssohn und Maimon das wiedererwachte Interesse an der Philosophie des Maimonides als des zentralen jüdischen Philosophen des Mittelalters, der in der philosophischen Sozialisierung nahezu aller *Maskilim* eine zentrale Rolle spielte. Aber die erste Generation der *Haskala* lebte, wie einst Maimonides, halachisch observant und las und kommentierte den Maimonides in Hebräisch, während die zweite Generation der *Haskala* wie Maimon nicht mehr halachisch observant lebte und den Kreis der rein innerjüdischen Maimonides-Rezeption durchbricht: Salomon Maimon liefert, nach langen Schilderungen seiner ebenso abenteuerlichen wie unorthodoxen Vita, im zweiten Band seiner *Lebensgeschichte* von 1793 mit philosophiegeschichtlicher Absicht die bis dato umfangreichste Darstellung der Philosophie des Maimonides in deutscher Sprache, d.h. für die nichtjüdische Welt der Spätaufklärung.²⁶ Diese 150-seitige deutsche Darstellung ist indessen kein Kommentar mehr, sondern eine doxographisch präzise verfahrenende Werkbeschreibung von monographischem Umfang für das christliche Publikum, welches auf die philosophische Bedeutung des mittelalterlichen jüdischen Philosophen aufmerksam gemacht werden soll. Als Kommentar sind diese Ausführungen für die christlichen Leser nicht geeignet, da keine deutsche Übersetzung des *More Nevuchim* vorlag. Darum wird der Kommentar hier durch die Textgattung der doxographischen Darstellung abgelöst.

Anders agiert Maimon gegenüber der jüdischen Leserschaft: Angeregt von Isaak Euchel, auch einem *Maskil* der zweiten Generation und Leiter der *Orientalischen Buchdruckerei*, der Buchdruckerei der Jüdischen Freyschule und damit der *Haskala*-Druckerei in Berlin schlechthin, konfrontiert der *Givat Ha-More* im Jahr

26 *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*, hg. v. Karl Philipp Moritz, Berlin (unbek.) 1793, S. 1-150.

1791, also zwei Jahre vor Erscheinen des zweiten Bandes von *Salomon Maimon's Lebensgeschichte* mit den deutschsprachigen Maimonides-Darstellungen, den jüdischen Leser im Kommentar zum Hauptwerk jüdischer Philosophie des Mittelalters mit einer Geschichte der nichtjüdischen Philosophie und Wissenschaft, in der jüdische Philosophen gar keinen Platz haben. Auch hier, und noch deutlicher als 30 Jahre zuvor Mendelssohn, führt der moderne hebräische Kommentar zu einem Werk der mittelalterlichen jüdischen Philosophie den jüdischen Leser aus dem Judentum und seiner Schriftkultur hinaus in die Welt der europäischen Aufklärung. Dabei werden aber das jüdische Wissen und die jüdisch-rabbinische Tradition im hebräischen Kommentar weder geleugnet noch säkularisiert oder abgelöst, sondern sie behalten ihre Präsenz, sie werden aber in Perspektive auf die allgemeine Aufklärung geöffnet und ergänzt.

Anders als in der zeitgenössischen kritizistischen und frühkantianischen Philosophiegeschichtsschreibung üblich, hat Maimon seine Geschichten der Philosophie und Naturwissenschaften nicht verfasst, um den Abschluss und die Vollendung der Philosophie zu propagieren. Vielmehr war er von der Unabgeschlossenheit des kritischen Philosophierens überzeugt. Überdies hat er, auch das einmalig, in Schriften in deutscher Sprache gegenüber einer nichtjüdischen Leserschaft ganz offensiv die Auseinandersetzung mit und die Apologie von jüdischer Philosophie betrieben. Wie sein deutscher Autorennamen Salomon Maimon anzeigt, ist Mosche ben Maimon, Maimonides, und nicht Kant, das große philosophische Vorbild und die Identifikationsfigur des jungen Kantianers.

Wie schon Mendelssohn 30 Jahre zuvor, also eine ganze Generation früher und unter ganz anderen philosophischen Prämissen, öffnet sich der *Maskil* Maimon der nichtjüdischen Welt der Aufklärung, gibt aber die rabbinischen Traditionen und den eigenen jüdischen Lebens- und Denkweg deswegen nicht preis. Auf der Höhe der europäischen Aufklärung anlangen, ihren Universalismus und ihre Gelehrsamkeit teilen, aber dabei Jude bleiben und auf der Partikularität des Jüdischen beharren, das war der Anspruch der *Haskala* und der *Maskilim* an sich selbst.²⁷ Das ‚Judebleiben‘ fiel bei Mendelssohn und Maimon sehr unterschiedlich aus, nämlich bei Mendelssohn halachisch observant, bei Maimon völlig unorthodox und freisinnig. Aber beide haben ihren philosophischen Ursprung bei Maimonides nie verleugnet. Ihre jeweiligen Kommentare bezeugen diese Referenz und Reverenz. Zugleich bezeugen sie die konstitutive Mehrsprachigkeit und Interkulturalität der jüdischen Aufklärung und ihrer Anhänger. Die Kommentare beider Autoren sind Vehikel philosophischer, intellektueller und weltanschaulicher Aufklärung und Modernisierung im Judentum.

Hier von Säkularisierung des Kommentars zu sprechen, erscheint mir dennoch fragwürdig, denn es findet in beiden Kommentaren gerade keine Ablösung von oder gar Substitution des alten jüdisch-religiösen und metaphysischen Diskurses und seiner Hauptthemen statt. So wie die *Haskala* selten religionsfeindlich war und keine Aufklärung vom Judentum betrieb, sondern Aufklärung des Judentums und

27 Schulte: *Die jüdische Aufklärung* (Anm. 15), S. 17-47.

der Juden zum Ziel hatte, und dabei die jüdische Religionszugehörigkeit, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, nie prinzipiell in Frage gestellt wurde, wohl aber die Macht der Rabbiner, repräsentieren auch diese beiden Kommentare eines moderaten *Maskil* und eines radikalen *Maskil* gerade keine Säkularisierung, sondern eine Modernisierung der Diskurse über das Judentum als Religion.²⁸ Selbst wenn wir nicht mehr den alten Säkularisierungsthesen aus der Schule Max Webers und seiner Rede von der Entzauberung der Welt und Verschwinden der Religion im stählernen Gehäuse modernen Rationalität und Wissenschaftlichkeit folgen, und die moderatere Säkularisierungsthese José Casanovas akzeptieren, wonach Säkularisierung lediglich die moderne Ausdifferenzierung von religiösen und profanen Lebenswelten meint,²⁹ bleiben die beiden hebräischen Kommentare Mendelssohns und Maimons sprachlich und sachlich der religiösen Sphäre verhaftet. Davon zeugt nicht zuletzt die Tatsache, dass Maimons kantianischer Maimonides-Kommentar in hebräischer Sprache heute in digitalisierter Form von chassidischen Gruppen und Netzwerken im Internet gehostet und verbreitet wird.³⁰

Andererseits findet *durch* beide Kommentare Säkularisierung statt, wird zumindest durch sie gespiegelt: Im rabbinischen Judentum Mittel- und Osteuropas waren, abgesehen von den jüdischen Ärzten, Rabbiner über Jahrhunderte hinweg die einzige und maßgebliche intellektuelle Elite gewesen. In der *Haskala* macht erstmals eine neue Generation von säkularen, in Wissenschaften und Künsten bewanderten jüdischen Gelehrten den Rabbinern offen ihr intellektuelles Monopol streitig: die *Maskilim* konstituieren eine neue, profan gebildete jüdische Elite innerhalb der jüdischen Bevölkerung. Dass Mendelssohns und Maimons Kommentare zu Maimonides nicht mehr von Rabbinern, sondern von zwei Nicht-Rabbinern und bekennenden *Maskilim* verfasst sind, bezeugt die Säkularisierung im Sinne der Ausdifferenzierung von religiösen und profanen Lebenswelten innerhalb des Judentums und unter den jüdischen Gelehrten. Mendelssohn und Maimon waren beide noch in einer *Jeschiva* ausgebildet worden, Maimon hat sogar an verschiedenen Orten einige Jahre als Rabbiner amtiert, bevor sein missliebiges Verhalten zu seiner Entlassung führte. Aber beide Autoren schreiben ihre Kommentare ausdrücklich nicht als Rabbiner, sondern als Protagonisten von Aufklärung unter den Juden und neuer, nichtreligiöser jüdischer Gelehrsamkeit. Insofern könnte man nicht von einer Säkularisierung des Kommentars, wohl aber von Säkularisierung bei den Kommentatoren sprechen.

28 Welche Rolle die *Haskala* faktisch bei der Modernisierung und Säkularisierung jüdischer Lebenswelten in der Moderne hatte, diskutiert Shmuel Feiner in: *The Origins of Jewish Secularisation in Eighteenth Century Europe*, Philadelphia 2010. Das ist indessen eine ganz andere Frage als die, ob *Haskala* und einzelne *Haskala*-Kommentare Religionskritik, Abschaffung oder Überwindung der Religion oder Säkularisierung intendierten.

29 José Casanova: *Public Religions in the Modern World*, Chicago (University of Chicago Press) 1994, bes. S. 11-39.

30 <http://www.hebrewbooks.org/23744> (letzter Zugriff: 14.3.2016).

Formen und Funktionen des philosophischen Kommentars Zu drei Kommentierungen der *Kritik der reinen Vernunft*

Die gut belegte Auffassung der Philosophiehistoriker, der philosophische Kommentar müsse „fast so alt sein wie eine institutionalisierte und mit Texten arbeitende Schulphilosophie“, legt die Annahme nahe, dass er eine Gattung ist, für die sich die Frage nach Sakralisierung und Säkularisierung kaum stellt.¹ Als Praxis innerhalb der Athener Akademie war dieses philosophische Genre Arbeit am Logos und diente der Tradierung und Ausgestaltung der Philosophie Platons. Doch so einfach lässt sich die Problematik nicht beiseitelegen. Denn bereits das platonische Philosophieren trat als rationale Praxis gegen die Verbreitung des Religiösen in Gestalt von Mythen an. Auch kann die unausweichliche Kanonisierung, die die immer neuen, einander „verdrängenden“ philosophischen Kommentare betreiben, als Analogon zur Heiligung religiöser Texte durch rituelle Praktiken betrachtet werden.² Die Offenheit ihrer Form erlaubt es philosophischen Kommentaren freilich, an Säkularisierungs- wie Sakralisierungsprozessen zu partizipieren. So verschmelzen bereits im frühen Christentum religiöse und philosophische Kommentierung, etwa bei Origines. Sakralisierungstendenzen sind spätestens da auszumachen, wo die philosophische Kommentierung in ihrer Hochzeit während der Scholastik auch zur Exposition theologischer Wahrheiten diente. Und noch der Kommentierungsfuror, den im Ausgang des 18. Jahrhunderts die Kantische *Kritik der reinen Vernunft* auslöste – für Heine „das Schwert, womit der Deismus hingerichtet worden in Deutschland“ –, war anfänglich in der Hauptsache eine Angelegenheit protestantischer Pfarrer und Theologen.³ Diese Beobachtungen lassen vermuten, dass der philosophische Kommentar ein Ort des Übergangs ist, der Verschiebung oder Umbesetzung. Vor diesem Hintergrund nehmen die folgenden Ausführungen Beispiele der Kommentierungsarbeit an der *Kritik der reinen Vernunft* als einem Mo-

1 Jörg Jantzen: „Philosophie im Kontext von Wissenschaft. Die Probleme der Kommentierung von Schellings naturphilosophischen Schriften“, in: *editio* 7 (1993), S. 181-193, hier: S. 181.

2 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: *Einleitung in die attische Tragödie*, Berlin (Weidmann) 1889, S. 174: „ein Kommentar verdrängt den anderen.“

3 Heinrich Heine: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, in: ders.: *Sämtliche Schriften*, hg. von Klaus Briegleb, Bd. 3, 3., durchgesehene Auflage, München/Wien (Carl Hanser) 1996, S. 505-641, hier: S. 594. – So war Georg Samuel Albert Mellin (1755-1825), dessen Bemühungen um die Kommentierung der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* thematisiert werden sollen, reformierter Prediger, Johann Friedrich Schultz (1739-1805) evangelischer Theologe, Daniel Jenisch (1762-1804) lutheranischer Pfarrer, um nur einige wenige zu nennen, und Jakob Sigismund Beck (1761-1840) immerhin Sohn eines Pastors.

nument säkularisierten Denkens in den Blick und versuchen dabei, exemplarisch einige Formen und Funktionen des philosophischen Kommentars zu bestimmen.

Der philosophische Kommentar ist ein schillerndes Gebilde, seinem Umfang und seinen Grenzen nach nur schwer bestimmbar, in seinem Verhältnis zum kommentierten Text „prekär“.⁴ Seine Formen und Funktionen sind durch „eine bemerkenswerte Versatilität“ gekennzeichnet, wie Ralph Häfner auch hinsichtlich philosophischer Kommentare treffend bemerkt hat.⁵ Diese Feststellung gilt jedoch nicht nur für die frühe Neuzeit, die Häfner im Blick hat, sondern auch für spätere Epochen. Flexibilität und Vielgestaltigkeit dieser schwer fixierbaren Gattung nehmen an der Schwelle zur Moderne und danach sogar noch zu.⁶

Doch der philosophische Kommentar ist nicht nur ein Gebilde großer Flexibilität, er muss auch als eine weithin übersehene Gattung gelten. Denn so üppig die Kommentarlandschaften zumindest in der akademischen Philosophie auch blühen mögen, in der Forschung zum Kommentarwesen kommt dem philosophischen Kommentar philosophischer Texte eine äußerst marginale Rolle zu. Der Kommentar der philologischen, der theologischen, der juristischen Tradition bis hin zum journalistischen „Kommentar als Gebrauchstext“, all das wird in wissenschaftlichen Abhandlungen oder Lexika aus Sicht der unterschiedlichsten Disziplinen traktiert.⁷ Auch der sogenannte ‚klassische Kommentar‘, die Kommentierung philosophischer Werke von der Antike bis zur Renaissance, ist Gegenstand einer Vielzahl von Untersuchungen.⁸ Das trifft ebenso auf den sich von der Methode her mit dem klassischen Kommentar überschneidenden historisch-philologischen Kommentar zu. Vom philosophischen Kommentar hingegen ist in der Philologie so gut wie nie die Rede. Doch auch innerhalb der philosophischen Zunft sieht es kaum besser aus. Als symptomatisch hierfür ist der Umstand anzusehen, dass sogar die zwölf Bände des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*, das als umfassendes Archiv zur Systematik und Geschichte der Philosophie gelten darf, dem philosophischen Kommentar gerade einmal drei Zeilen widmen.⁹ Dabei erlebt gerade die Praxis des Kommentie-

4 Thomas Meyer: „Moderne Traditionalisten. Leo Strauss, Gershom Scholem und der jüdische Kommentar“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 3 (2009), S. 33-47, hier S. 36.

5 Ralph Häfner: „Zur Einführung“, in: ders./Markus Völkel (Hg.): *Der Kommentar in der frühen Neuzeit*, Tübingen (Max Niemeyer) 2006, S. 1-4, hier S. 1.

6 Vgl. Ulrich Johannes Schneider: *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg (Meiner) 1999, S. 249-392.

7 Diese Kategorisierung ist hier, stellvertretend für andere, entnommen aus Ulrich Püschel: „[Art.] Kommentar“, in: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4, Tübingen 1998, S. 1179-1187.

8 Vgl. etwa Roy K. Gibson/Christina Shuttleworth Kraus (Hg.): *The Classical Commentary. Histories, Practices, Theory*, Leiden/Boston/Köln (Brill) 2002; Glenn W. Most (Hg.): *Commentaries – Kommentare*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, oder Häfner/Völkel (Hg.): *Der Kommentar in der frühen Neuzeit* (Anm. 5).

9 Pierre Hadot, „[Art.] Literarische Formen der Philosophie“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7: P-Q, Basel (Schwabe & Co) 1989, Sp. 848-858, hier Sp. 851, wo im annähernd 350 Spalten umfassenden Lemma ‚Philosophie‘ beim Unterstichwort „Literarische Formen der Philosophie“ nicht mehr mitgeteilt wird, als dass in der Antike „Sammlungen, aufgezeichnete Erinnerungen, Lektürenotizen, Anekdoten und vereinzelt Bemerk-

rens in der Philosophie des 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts eine Hochkonjunktur. Diese Feststellung betrifft zumal solche Kommentare, die in selbständiger Form erscheinen und nicht, wie bei den großen (historisch-kritischen) Editionen, dem zu kommentierenden Text beigegeben sind.¹⁰

Solche Unternehmungen mit der von ihnen betriebenen Trennung von Text und Kommentar mögen wie Illustrationen der These vom „Verschwinden des Textes in seiner Kommentierung“ wirken.¹¹ Doch verkennt George Steiners Menetekel gegen die Übermacht der von ihm als „sekundär“ deklarierten Texte völlig den produktiven Aspekt der theoretischen Arbeit zumindest philosophischer Kommentierung. Solche Phobie vor der „autonomen exegetischen Wucherung“ mag sich, nicht nur im Falle Steiner, selbst einer untergründigen Sakralisierungsneigung verdanken, dem Festhalten an dem einen großen (heiligen) Text.¹² Die Angst vor dem Überhandnehmen „sekundärer Diskurse“ übersieht aber, dass gerade philosophische Kommentare jene theoretische und geschichtliche Analyse und Interpretation leisten, die die Systematik der Ausgangstexte zur Geltendmachung ihrer eigenen Gehalte fordert.¹³ Man könnte geradezu von der ‚Unvermeidbarkeit‘ des Kommentars sprechen. Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Überlegungen zu einer historischen Phänomenologie der Kommentarformen in der Philosophie. Ein solches Projekt, das versucht, theoretische Elemente des philosophischen Kommentars im Durchgang durch dessen historische Formen zu gewinnen, stellt ein Desiderat der Forschung dar.¹⁴ Zunächst sollen einige Begriffe und Voraussetzungen anhand der philosophischen Kommentartradition skizziert werden.

kungen“ in das „breite Spektrum von *Literatur über Philosophen*“ und hier näher zu den „commentaria“ gehörten.

- 10 So erscheint gegenwärtig ein großangelegter, auf elf Teilbände geplanter und von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften beauftragter *Nietzsche-Kommentar*; vgl. *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Nietzsche-Forschungsstelle der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, vgl. <https://portal.uni-freiburg.de/ndf/forschung/nietzsche/index.html>.
- 11 George Steiner: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München/Wien (Hanser) 1990, S. 60-70.
- 12 Vgl. dazu besonders ebd., S. 60-66, wo die religiösen Kommentarpraktiken des Rabbiners und des Kabbalisten als paradigmatisch für die Rettung der „fortdauernde[n] Autorität und das Überleben des primären Diskurses“ (S. 61) gegen die „autonome exegetische Wucherung“ (S. 60) ausgespielt werden, die in der Scholastik ihren Ursprung haben soll (S. 64-66).
- 13 Ebd., S. 40. Thomas Wabel: „Vom Verschwinden des Textes in seiner Kommentierung – oder: Wie der Text in seinem Verschwinden zur Geltung kommt“, in: Thomas Wabel/Michael Weichenhan (Hg.): *Kommentare. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine wissenschaftliche Praxis*, Frankfurt am Main u.a. (Lang) 2011, S. 163-202, macht mit großem Recht den produktiven Aspekt des Kommentierens gegen Steiner geltend.
- 14 Eine Ausnahmestellung kommt der auch für andere historische Disziplinen höchst anregenden Studie von David Kästle-Lamparter: *Welt der Kommentare. Struktur, Funktion und Stellenwert juristischer Kommentare in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2016, zu, die vom Konzept einer Phänomenologie hinsichtlich der Struktur von juristischen Kommentaren ausgeht (S. 289-338) und dabei einen ganzen Katalog von Funktionen des Kommentars entwickelt (S. 311-331).

1. Philosophische Tradition und Kommentarfunktion

Bereits in der frühen philosophischen Tradition sind relativ stabile Momente dessen auszumachen, was im Folgenden als ‚Kommentarfunktion‘ bezeichnet wird und zu erläutern ist. Der philosophische Kommentar bildete eine Schriftform aus, deren gattungsmäßige Bestimmtheit offen genug war, um zu ganz unterschiedlichen historischen Zeiten und in verschiedenen theoretischen Problemlagen applikabel sein zu können. Innerhalb der Ausgangsordnung von Primärtext und sekundärer Begriffsarbeit waren die Textstrategien des Kommentars offenbar hinreichend aufrufbar, um in einer Fülle von Untergattungen und Formen realisiert zu werden. Folgt man dem gegenwärtigen Stand der Forschung, so soll der früheste überlieferte philosophische Kommentar von Krantor von Soloi (gestorben 276/275 v. Chr.) stammen, einem Schüler des Xenokrates und des Polemon an der Athener Akademie.¹⁵ Es handelt sich dabei um den ersten zusammenhängenden Kommentar zum platonischen Dialog *Timaios*.¹⁶ Krantor selbst lehrte an der Athener Akademie, was für die frühe Praxis des Kommentierens nicht unerheblich ist. Denn bereits in dieser frühen Form philosophischen Kommentierens zeigt sich deren spezifischer Doppelcharakter: Es überlagert sich eine methodisch-didaktische Schicht mit einer für Krantor ganz eigenen, metaphysisch-ontologischen Ebene der Erklärung.¹⁷ Schon in seiner Frühgeschichte bedeutet philosophisches Kommentieren also die fasslich-erläuternde und in diesem Sinne dienstbare Darlegung des zu kommentierenden Textes. Der Dienst am Ausgangstext durch *explicatio* und *commentatio* bildet das basale Moment innerhalb der ‚Kommentarfunktion‘. Zu diesem tritt als weiteres und spezifisches Moment die *interpretatio* hinzu, denn der philosophische Kommentar meint immer auch Interpretation der im Primärtext zur Geltung kommenden Sachverhalte und Weltkonstruktionen.¹⁸ Diese Spannung zwischen *explicatio* und *commentatio* auf der einen sowie *interpretatio* auf der anderen Seite macht seine strukturelle Ambivalenz aus.¹⁹ Wie eng sich der philosophische Kommentar auch immer an den Ausgangstext anlehnen mochte, er trat

15 Zu Krantor vgl. Friedrich Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, völlig neu bearbeitete Ausgabe, hg. v. Helmut Holzhey: *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, 2., durchgesehene u. erweiterte Aufl., hg. v. Hellmut Flashar, Basel (Schwabe) 2004, S. 113-115, zum *Timaios*-Kommentar ebd., S. 122-124.

16 Vgl. H. J. Mette: „Zwei Akademiker heute. Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane“, in: *Lustrum* 26 (1984), S. 7-43 (Fragment 8).

17 So bemerkt Hans Krämer in Ueberweg: *Grundriss*, Bd. 3 (Anm. 15), S. 124, dass „sich die [im *Timaios*-Kommentar] angesprochenen Themen mit Krantors eigenem philosophischen Standort decken.“

18 Im Unterschied zu den zehn „Funktionen“ des juristischen Kommentars bei Kästle-Lamparter: *Welt der Kommentare* (Anm. 14), S. 311-331, ist die ‚Kommentarfunktion‘, wie sie hier verstanden wird, gleichsam nach innen, auf das Binnenverhältnis von Text und Kommentar gerichtet.

19 Die Unterscheidung von *explicatio*, *commentatio* und *interpretatio* bei Simon Rawidowicz: „On Interpretation“, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 26 (1957), S. 83-126, hier S. 83. Den Hinweis auf Rawidowicz verdanke ich Meyer: „Moderne Traditionalisten“ (Anm. 4), S. 33-34, der die drei Aspekte seinerseits aktualisiert und sie als Elemente einer Theorie des Kommentars anwendet.

prinzipiell auch immer in Konkurrenz zu ihm. In dieser Spannung liegt auch der zentrale Impuls für die *Dynamik* in der Beziehung von Text und Kommentar als einem flexiblen Verhältnis zwischen Primär- und Sekundärtext. Diese Dynamik wirkt antihierarchisch und kann die scheinbar unumstößlich feststehende Ordnung von primärem und sekundärem Diskurs zu einer Korrelation transformieren.²⁰ Insofern wurde versucht, das komplexe Verhältnis von Text und „dienendem“ Kommentar nach dem Hegelschen Modell der Dialektik von Herr und Knecht zu verstehen.²¹

Damit wurde eine Tradition etabliert, die an die Erfordernisse der akademischen oder schulmäßigen Philosophie angepasst war. Sie förderte einerseits die Kanonisierungsprozesse und erlaubte andererseits in der interpretatorischen Differenz zum Kommentierten einen mehr oder weniger ausgeprägten eigenen theoretischen Standpunkt einzunehmen. Für diese Tradition ist ein erster Höhepunkt in der Spätantike anzunehmen, als das neuplatonische Philosophieren sich zu einem erheblichen Teil zur Tätigkeit philosophischen Kommentierens entwickelte. Kommentiert wurden die platonischen Dialoge, aber auch und vor allem aristotelische Texte.²² Diese Praxis des Kommentierens als Form des Philosophierens wurde in der Scholastik noch ausgeweitet.²³ Dabei kam es zu einer weitreichenden theologischen Aufladung des philosophischen Denkens, so dass die Auffassung einer *philosophia ancilla theologiae* zum herrschenden Paradigma wurde.²⁴ Auf den Umstand, dass die Kommentare auch hier aus dem Status der Dienstbarkeit heraustraten und teilweise eigenständige Theorien des Wissens entfalteten, hat die Forschung hinge-

20 Jan Assmann: „Text und Kommentar. Einführung“, in: ders./Burkhard Gladigow (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München/Paderborn: (Fink) 1995, S. 9-33, hier S. 19. Die Auflösung der Hierarchie von Primär- und Sekundärtext thematisiert treffend Ulrich Johannes Schneider: *Philosophie und Universität* (Anm. 6), S. 250-251. Denselben Sachverhalt meint auch die nicht ganz glückliche Formulierung bei Michael Wolf: „Philosophen kommentieren Philosophen. Interpretation in der philosophischen Forschung“, in: *Forschung an der Universität Bielefeld* 4 (1991), S. 26-32, hier S. 32, wo es heißt, „daß exegetische Kommentare in der Philosophie zum selben Genre gehören wie die Texte, die sie kommentieren“.

21 Vgl. Michael Weichenhan: „Einleitung. Der Kommentar als Transformationsmedium des Textes“, in: Wabel/Weichenhan (Hg.): *Kommentare* (Anm. 13), S. 9-25, hier S. 11.

22 Die überaus reiche Tätigkeit der Aristoteles-Kommentatoren ist dokumentiert in den *Commentaria in Aristotelem Graeca*, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 23 Bde. in 51 Teilen, Berlin (Reimer) 1882-1909.

23 Vgl. dazu Rolf Schönberger: *Was ist Scholastik?*, Hildesheim (Bernward) 1991, S. 83-102. Das im Denk- und Darstellungsmodell der *quaestio* realisierte „generelle Interesse an formulierten Positionen überhaupt“ begünstigte ebenso wie die quantitative Zunahme der philosophischen Unterrichtung die reiche Kommentatortätigkeit während der Scholastik, vgl. ebd., S. 54.

24 Die Wendung, die ‚Philosophie [sei] Magd der Theologie‘, wird Petrus Damianus zugeschrieben, vgl. ders., „Brief 119 (Anfang 1065)“, in: Kurt Reindel: *Die Briefe des Petrus Damiani. Teil 3: Briefe 91-150*, München (Monumenta Germaniae Historica) 1989, S. 341-384, hier S. 354, wo es über die Philosophie heißt, sie habe „wie eine Magd ihrer Herrin [der kirchlichen Lehre] gehorsam zu dienen“ („velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire“). Zur Frage der Zuschreibung vgl. Pilotheus Böhner / Etienne Gilson: *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 3., neubearbeitete Aufl., Paderborn (Schöningh) 1954, S. 288-291.

wiesen.²⁵ Ähnliches ist für das Kommentarwesen der Renaissance zu verzeichnen.²⁶ Spätestens für das 19. Jahrhundert wurde vom „Wuchern“ des „Kommentieren[s] auf dem Gebiet der Philosophie“ gesprochen, da die Kommentarpraxis im Zuge der Philologisierung ihre „Basis in Editionen und Übersetzungen“ fand.²⁷

In der philosophischen Tradition bildete sich eine Vielfalt von Formen aus, in denen sich im Laufe der Philosophiegeschichte die Kommentarfunktionen realisierten: Die simpelste Formation ist die Bemerkung zwischen den Zeilen oder auf dem Rand, die Glosse, die der Wortklärung oder Sacherläuterung dient. Daneben finden sich paraphrasierende, den Text erklärende Kommentare, in der Scholastik auch sogenannte Quaestionenkommentare, die Fragen zum Lehrbuch und Beweisführungen diskutieren und Gegenargumente widerlegen.²⁸ Am geschichtlichen Befund der Vielzahl und Pluralität von Textformen, die als Kommentar fungieren, muss eine historische Phänomenologie des Kommentars festhalten. Diese Voraussetzung der vorliegenden Untersuchung richtet sich gegen Versuche zu normierenden Definitionen dessen, was ‚Kommentar‘ heißen dürfe.²⁹ Eine heuristische Unterscheidung ist allerdings insofern zu treffen, als die vorliegenden Überlegungen den Vorschlag einer Einteilung in Kommentare erster und solche zweiter Ordnung machen: ‚Erster Ordnung‘ sollen die Kommentare heißen, die sich linear am zu kommentierenden Text entlangarbeiten, Lemmata verwenden und sich im besten Falle schon durch ihre Überschrift als solche zu erkennen geben. Dass ihre Textstrategie von der Kommentarfunktion im oben ausgeführten Sinne geleitet wird, versteht sich im Grunde von selbst. Kommentare zweiter Ordnung dagegen sind Texte, die als *conditio sine qua non* zwar die Kommentarfunktion aufweisen, formal aber völlig offen sind.

25 Vgl. dazu etwa Matthias Lutz-Bachmann, „Die Grundlegung des Wissens und die Rationalität der wissenschaftlichen Erkenntnis. Zur Theorie der Wissenschaften in den Aristoteles-Kommentaren von Thomas von Aquin“, in: ders./Alexander Fidora/Pia Antolic (Hg.): *Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*, Berlin (Akademie) 2004, S. 239-251.

26 Vgl. Thomas Leinkauf, „Marsilio Ficinos Platon-Kommentar“, in: Häfner/Völkel (Hg.), *Der Kommentar* (Anm. 5), S. 79-114.

27 Schneider, *Philosophie und Universität* (Anm. 6), S. 251.

28 Für die Antike hat Ann Blair: „The Collective Commentary as a Reference Genre“, in: Häfner/Völkel (Hg.): *Der Kommentar* (Anm. 5), S. 115-132, zudem auf das Feld der Sammelkommentare (Sammlungen von Sentenzen und *loci communes*, Kollektivkommentare bis hin zu Wörterbüchern) verwiesen.

29 So etwa Wolf: „Philosophen kommentieren Philosophen“ (Anm. 20), S. 28, für den eine „Kommentarform“ erst dann vorliegt, wenn der Kommentar „eine am Text fortlaufende, detaillierte Gesamtinterpretation (zu Werken oder zu Teilen daraus)“ bietet und „Paraphrasen“ eigens „begründet“ werden. Ähnlich Barry Smith: „Philosophieren und Kommentieren. Überlegungen zu ihrem Verhältnis“, in: H. F. Fulda/Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart (Klett-Cotta) 1995, S. 857-868, der restriktiv vom Begriff eines linear verfahrenen und mit Lemmata operierenden Kommentars ausgeht.

2. Frühe Kommentierungen der *Kritik der reinen Vernunft* als Reaktion auf Innovation

Das Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* Immanuel Kants im Jahre 1781 löste eine Art von Schock innerhalb der Gelehrtenrepublik der Zeit aus. Zwar war der Eindruck unerhörter Innovation vorherrschend, doch wirkten die „neue Terminologie“, der „Schein des Neuen und Unbekannten“, die „Neuheit [...] seines Systems“, aber auch „die scheinbare Dunkelheit der Kantischen Schriften“ auf die Leser provozierend.³⁰ Das reichte bis zur Diskussion darüber, ob die *Kritik* „gefährlich“ und ihre Verbreitung durch Lehre an der Universität zu verbieten sei. Solche Äußerungen, als Symptom verstanden, zeigen an, dass der zentrale Impuls der *Kritik* und die mit ihr verbundene historische Zäsur zutreffend erfasst waren: Sie trat als ‚Kritik‘ auf, die keine metaphysischen Voraussetzungen und vor allem keine Autorität ungeprüft gelten lassen wollte. Sie wurde sogleich zum Streitfall beim gelehrten und beim Fachpublikum, fand rasch begeisterte Anhänger und ebenso rasch Verächter.³¹

Es ist nicht überraschend, dass die Anhänger der Kantischen *Kritik* deren Verbreitung und Aufnahme zu fördern suchten, indem sie derselben, wie eine gängige Formel lautete, „zum leichtern Gebrauch“ verhelfen wollten.³² Kommentierung erschien als Gebot der Stunde, und ihren Titeln nach traten die Arbeiten dieser frühen Rezeptionsphase zumeist als Kommentare zweiter Ordnung auf und realisierten dabei die Kommentarfunktion: Sie „erläuterten“ und versuchten verständlich zu machen.³³ Und doch wurde bereits in dieser frühen Phase der Kant-Rezeption nicht lediglich „erläutert“, sondern auch „geprüft“, kritisch „geprüft“, wie der Titel des Werkes von Johann Schultz bereits andeutet und wie es sich ja für einen Verteidiger der sogenannten ‚kritischen Philosophie‘ auch gehörte.³⁴ Man fertigte „Auszüge“ an, um das umfängliche Werk zu konzentrieren, was einerseits wiederum dem „leichtern Gebrauch“ dienen, andererseits aber auch wichtige von unwichtigen Passagen scheiden sollte. Die bereits in dieser Welle der ersten Kant-Rezeption entstehenden Kant-Wörterbücher verfahren ähnlich und übernahmen

30 Die Zitate stammen aus einem Gutachten der Philosophischen Fakultät der Universität Marburg zur Kantischen Philosophie vom Oktober 1786, hier zitiert nach Hinske: „Einleitung“ zu Schmid: Wörterbuch, S. VIII; das Original liegt im Marburger Universitätsarchiv, Acta Ordinis Philosophici a. 1786, Fasz. N, 24.

31 Zur Wirkung der Kantischen *Kritik*, insbesondere zu ihren Anhängern sowie Kritikern, vgl. Helmut Holzhey (Hg.): *Friedrich Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bd. 5: *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa*, hg. von Helmut Holzhey/Vilem Mudroch, Basel (Schwabe) 2014, S. 1062-1189.

32 Vgl. Carl Christian Erhard Schmid: *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena 1786. Es handelt sich hierbei um das erste Kant-Wörterbuch überhaupt.

33 Vgl. etwa die recht verbreiteten Johann Friedrich Schultz: *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1784, in zweiter Auflage 1791 erschienen, oder Jakob Sigismund Beck: *Erläuternder Auszug aus den Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*, 3 Bde., Riga 1793-1796.

34 Johann Schultz: *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bde., Königsberg 1789-1792.

eine ähnliche Funktion: Sie verdichteten die *Kritik der reinen Vernunft* auf grundlegende Begriffe und kommentierten diese.³⁵ Gelegentlich ging das Wörterbuch auch eine Verbindung mit über die Lexikalik hinausgreifender Erläuterung ein.³⁶

Als entscheidend und für diese frühe Rezeptionsphase charakteristisch ist der Versuch anzusehen, Kant aus dessen eigenen Worten heraus verständlich werden zu lassen. Dass die Zeitgenossen die Vielzahl der Auszüge aus Kant, der Kant-Wörterbücher wie der Erläuterungen als *Kommentare* zu Kant verstanden, macht die zeitgenössische Wendung „Kant, sein eigener Commentator“ deutlich, die als *Résumé* und *Maxime* dieser geradezu ausufernden Literatur dienen kann.³⁷ Hier, an der Schwelle zum 19. Jahrhundert, wurde mit dem (Kant-)Wörterbuch eine Form des Kommentars gefunden, die bis ins 20. Jahrhundert hinein eine steile Karriere machen sollte und in Großprojekte wie das *Historische Wörterbuch der Philosophie* mündete.³⁸

Symptomatisch ist die Kritik, die wenig später aus der Perspektive systematischen Philosophierens an diesen Kommentierungsverfahren geübt wurde. So stand Karl Rosenkranz knapp ein halbes Jahrhundert später der „Kant-Lexifikation“ äußerst kritisch gegenüber: „Es ist unmöglich, Philosophie aus einer lexikalischen Behandlung lernen zu wollen.“ Liest man die Begründung für diese Kritik gegen den Strich, so ist ihr das für den philosophischen Kommentar, seine Funktion und deren Strategien gegenüber dem Ausgangstext entscheidende Verfahren zu entnehmen: „Das philosophische Wissen beruht gerade auf dem strengsten Zusammenhang, auf dem consequentesten Fortschritt, auf der Haltung, die ein Gedanke dem andern giebt und von ihm empfängt. Eine lexikalische Anordnung zerreisst den Zusammenhang, hebt den Fortschritt auf, zerbröckelt die Continuität der Begriffe.“³⁹ Das bezeichnet die Stelle des Einsatzes philosophischer Kommentare, denn recht betrachtet operieren sie genau so, wie es Rosenkranz den Wörterbüchern vorwirft: Sie brechen die systematische Geschlossenheit auf, segmentieren die diskursive, lineare Entfaltung von Argumenten, fokussieren und isolieren bestimmte Begriffe und schatten andere ab, sie erläutern und interpretieren die Segmente. Im besten Falle rekonstruieren sie sodann Zusammenhänge oder stellen ganz neue her. Insofern leisten philosophische Kommentare Theoriearbeit. Bildlich

35 In Anlehnung an Kästle-Lamparter: *Welt der Kommentare* (Anm. 14), S. 316-321, ließen sich an dieser Stelle „selektieren“, „kanalisieren“, „reduzieren“, „ordnen“, „strukturieren“ und „systematisieren“, Verfahren also der ‚Wissensfilterung‘ und ‚Wissensorganisation‘, als Operationen der Kommentarfunktion ausweisen.

36 Beispielsweise Carl Christian Erhard Schmid: *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena (Crökersche Buchhandlung) 1786.

37 Daniel Jenisch: *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik. Ein Accessit der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften nebst einem Sendschreiben des Verfassers an Herrn Professor Kant über die bisherigen günstigen und ungünstigen Einflüsse der kritischen Philosophie*, Berlin (Vieweg) 1796, S. XIV.

38 Zum 19. Jahrhundert vgl. auch Schneider: *Philosophie und Universität* (Anm. 6), S. 252-253, der zu den Kommentarformen sogar „Abhandlungen und Geschichtsdarstellungen“ sowie Aufsätze rechnet. Zum *Historischen Wörterbuch der Philosophie* vgl. Anm. 9.

39 Karl Rosenkranz: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Berlin (Voss) 1840, S. 293.

gesprochen lösen sie die systematischen Linien und Vernetzungen in Punkte auf, die sie anschließend neu konfigurieren. Diese Verfahren des Kommentierens lassen sich nicht mehr über das Verhältnis von Text und Rand erfassen.⁴⁰ Für Rosenkranz, für den Philosophieren im diskursiven Nachvollzug des philosophischen Systems besteht, war gerade die analytische Zerlegung in einzelne begriffliche Elemente problematisch, mit der der Kommentar operieren muss, die aber im Wörterbuch auf die Spitze getrieben wird. In dieser Wendung freilich erweist sich auch das Genre des Wörterbuchs innerhalb der Philosophie als Medium des Kommentars, zumindest das personal angelegte Wörterbuch.⁴¹

Diese Flut von Kant-Kommentaren zumeist zweiter, teilweise aber auch erster Ordnung, offenbart ein weiteres spezifisches Element philosophischen Kommentierens. Einen der Topoi in der Literatur zum philologischen Kommentar bildet die Auffassung, es gehöre zum Wesen des Kommentars, historische Entfernung zu überbrücken, für den Zeitgenossen des Kommentators durch historische Distanz unverständlich Gewordenes verstehbar zu machen, im Zuge geschichtlichen Verschwindens verlorene Kontexte zu rekonstruieren. Der „Sekundärhorizont einer philologischen Auslegungskultur“ entstehe „dort, wo man es mit sprachlichen Äußerungen zu tun hat, deren Verständnis aufgrund hohen Alters oder sonstiger interkultureller Fremdheit problematisch geworden“ sei, wie Jan Assmann formuliert hat.⁴² Für philosophische Kommentare wird man dies nicht so ohne weiteres feststellen können, und die frühen Kommentare zu Kants *Kritik* sind auch deshalb ein so gutes Exempel, weil sich an ihnen zeigen lässt, dass die Problematik des Verstehens von Fremdem nicht nur historisch oder interkulturell erzeugt wird. Das zentrale Thema aller frühen Kant-Kommentare besteht vielmehr darin, die unerhörte Innovation, die Fremdheit des Neuen, nicht eines Vergangenen, und ebenso wenig die eines Interkulturellen, kommentierend zu erläutern und in zeitgenössische Verstehenshorizonte zu übersetzen. Dafür steht gleichsam emblematisch die in den Kant-Kommentaren nahezu omnipräsente Formel von der „Fasslichkeit“, die angestrebt werde. Diese Einsicht in die Kommentarbedürftigkeit eines neuen Paradigmas, einer Innovation, spielt in der Literatur zum philologischen Kommentar kaum eine Rolle, für den philosophischen aber wird sie zu einem zentralen Impetus.

40 Die Matrix von „Text“ und „Rand“ scheint von einer Verabsolutierung des Verhältnisses von Text und Glosse oder Marginalie auszugehen, vgl. dazu den höchst instruktiven und weit ausholenden Aufsatz von Bettine Menke: „Text-Oberfläche. Figur und Grund, der Text und seine Ränder, Glossen, Kommentare“, in: Christina Lechtermann/Stefan Rieger (Hg.): *Das Wissen der Oberfläche. Epistemologie des Horizontalen und Strategien der Benachbarung*, Zürich/Berlin (Diaphanes) 2015, S. 125-148.

41 Insofern ist Tommaso Morawski: „Die Terminologie. Ein antirationalistischer Aspekt der Philosophie Kants“, in: *Philosophical News* 9 (2014), S. 116-134, hier S. 117, der im Wörterbuch lediglich die Grundlage des Kommentars sieht, nicht beizupflichten. – Vgl. Kästle-Lamparter: *Welt der Kommentare* (Anm. 14), S. 92-93 u. 288, wo für den juristischen Bereich „alphabetisch angelegte Werke“, also unter anderem Wörterbücher, aus der „formalen“ (S. 92) Kommentardefinition ausgeschlossen werden.

42 Jan Assmann: „Text und Kommentar“ (Anm. 20), S. 9-33, hier S. 19.

Der Umstand, dass die Reflexion dieser Problematik erstmals im Horizont der Hermeneutik Schleiermachers und ihrer Frage nach den Neologismen begegnet, verweist auf ihre Herkunft aus einer säkularisierten Art der Auslegung. Paradigma der Schleiermacherschen Überlegungen zu den neu eingeführten Begriffen und ihrer Verstehbarkeit war Platon. Von diesem wisse man, so Schleiermacher, „daß er neue Ausdrücke producirt, zum Behuf neuer philosophischer Ideen. Ein großer Theil seiner Sprachproductionen ging nachher in alle Schulen über.“ In diesem Narrativ mag der Nachhall der Erschütterung durch die radikalen sprachlichen Neuerungen durch Kant nachklingen, wenngleich im Falle Platons, so die Fiktion Schleiermachers weiter, das Neue dem Publikum paradoxerweise via Mündlichkeit bereits bekannt gewesen sei.⁴³

3. Marginalie, Glosse, Wörterbuch – Mellins Kant-Komplex (1794-1804)

„Kant, sein eigener Commentator“ – diese Maxime charakterisiert auch das, was man als den Kant-Komplex von Georg Samuel Albert Mellin bezeichnen könnte: ein komplexes System der Kommentierung, bestehend aus den in zwei Bänden veröffentlichten *Marginalien zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (1794-95) sowie dem sechsbändigen *Encyclopädischen Wörterbuch der kritischen Philosophie*.⁴⁴ Es verdeutlicht exemplarisch, wie eine Vielzahl kleinerer Formate von ihrem Verfasser zur Kommentierung eingesetzt wird, darunter mit dem Wörterbuch auch solche, deren kommentaristisches Potential später ja gerade bestritten werden sollte.⁴⁵ Geleitet wird auch Mellins Projekt vom Gedanken der ‚Fasslichkeit‘: „Der Zweck dieses Wörterbuchs ist, die Lehren der kritischen Philosophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, fasslich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verfasser dabei verschiedene Absichten hatte, so musste er auch auf verschiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen.“⁴⁶ Die Rede von den „verschiedenen Absichten“ meint den Einsatz verschiedener Kommentarformen, die auf je spezifische Weise zur Erreichung von Mellins Hauptanliegen, der Fasslichkeit, beitragen sollen. Deren spe-

43 Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, Berlin (Reimer) 1838, S. 44, wo es zu Platon wörtlich heißt: „Bei Plato beruht die Schriftsprache auf dem mündlichen Gespräch, wo die Kunstausdrücke zuerst vorgekommen sein können, was uns nun entgeht, da Plato in seinen Schriften voraussetzen konnte, das Neue, was er gebraucht, sei seinen Lesern aus seinem Gespräch nicht unbekannt.“

44 Georg Samuel Albert Mellin: *Marginalien und Register zu Kants Critik der reinen Vernunft. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunftkenntnis der critischen Philosophie aus ihrer Urkunde*, 2 Bde., Züllichau (Frommann) 1794-1795, sowie ders.: *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze; mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichen aus der Geschichte der Philosophie begleitet, und alphabetisch geordnet*, 6 Bde., Züllichau / Leipzig (Frommann) 1797-1804.

45 Gemeint ist die Kritik von Rosenkranz, vgl. oben (Anm. 39).

46 Mellin: *Encyclopädisches Wörterbuch* (Anm. 44), Bd. 1, S. V.

zifische Leistungen und Verfahren reflektiert der Verfasser in der Einführung zum *Encyclopädischen Wörterbuch*. Damit gibt er zugleich Einblick in die Genese seines Wörterbuchs:

Da es nun stets des Verfassers Ueberzeugung gewesen ist, man müsse die kritische Philosophie in Kants Schriften studiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften seiner Schüler lese; so schrieb er die *Marginalien*, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Absatzes in Kants kritischen Schriften die Auffassung des richtigen Sinnes derselben zu erleichtern, und zu einer systematischen Uebersicht des Ganzen zu verhelfen.⁴⁷

Die kleine Form der „Marginalie“ fungiert hier als eine Art Elementarteilchen zu einem Kommentar, eine umschreibende Verdichtung der Aussagen von Passagen der Kantischen *Kritik*. Mellin hat sie in seinen *Marginalien zu Kants Kritik der reinen Vernunft* gesammelt, dem ersten Modul seines Kant-Komplexes. Würden die Marginalien fortlaufend gelesen, so fügten sie sich zu einem linearen, durchgehenden Kommentar, zumindest der ideellen Konzeption zufolge, die Mellin in seinem *Wörterbuch* mehr als eine Dekade nach Erscheinen der *Marginalien* skizziert hat. Tatsächlich hat er allerdings die gesamte *Kritik der reinen Vernunft* oder die anderen herangezogenen Kritiken und Werke Kants keineswegs *durchgehend* mit Marginalien versehen können. Er musste selbstverständlich einzelne Passagen auswählen. Andernfalls wäre das Werk in sechs Bänden mit Teilbänden kaum abschließbar gewesen, und es gehört zu seinen großen Leistungen, dass das Ganze 1804 mit dem Buchstaben Z zu einem glücklichen Ende kam, im Übrigen gefolgt von einem 230 Seiten umfassenden Register des Gesamtwerkes. Doch ebenso wenig beabsichtigte Mellin „einen *fortlaufenden* Commentar [Hvh., HKO]“, denn eine durchgängige, lineare Kommentierung hätte seine Maxime der ‚Fasslichkeit‘ konterkariert.⁴⁸ Würde doch der lineare Kommentar zwangsläufig gleichsam mimetisch der Abfolge der einzelnen Kapitel entsprechen und so bestenfalls einzelne Stellen erhellen, aber weder Zusammenhang noch Übersicht stiften, was bei einem als so unübersichtlich und unfasslich empfundenen Werk ein gravierender Nachteil wäre. Mellin dekonstruiert also die linear verfassten Randglossen, unterwirft sie sodann aber keinem systematischen Prinzip, das einzelne zusammengehörige Begriffe in einen Zusammenhang brächte. Er ordnet sie vielmehr in ganz mechanischer Weise alphabetisch an:

Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z.B. die *Critik der reinen Vernunft* zum erstenmal durchgelesen hat, [würde sich] öfters bei dieser und jener Stelle eine Erläuterung gewünscht haben. So verlangte ein Recensent in der Oberdeutschen Literaturzeitung, die Marginalien sollten ihm die Dienste eines Commentars leisten – was sie doch nicht sind, und nicht seyn können. Und diesem so natürlichen Wunsche wollte

47 Ebd.

48 Ebd.: „Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unsterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leser derselben der Ueberblick noch mehr erschwert, und die Auffassung des Ganzen fast unmöglich geworden seyn.“

ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinandersetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetischer Ordnung ein Gnüge thun.⁴⁹

Die „Dienste eines Commentars leisten“ – das bezeichnet die Kommentarfunktion, die die *Marginalien* als Kommentar zweiter Ordnung ausüben. Gerade Mellins Verzicht auf Systematizität erweist sich als Mittel der Wahl zur Kommentarbildung, denn die systematische Anordnung durch den Kommentator könnte im Grunde nur die schwer verständliche Systematik des Werkes nachbilden. Die aufgebrochene und dem Zufall des lexikalischen Prinzips unterworfenen Konfiguration des Wörterbuchs dagegen war für ihn die angemessene Form des Kommentars: „Bei einer alphabetischen Ordnung [...] ist das System zerrissen, und folglich müssen hier alle die Wahrheiten, die auf den zu erläuternden Begriff Einfluss haben, von einer Seite vorgetragen werden, von welcher sie für diesen Begriff wichtig sind.“⁵⁰ Mit diesem Beitrag zur „Klarheit“ der Begriffe setzt er eine weitere seiner oben angeführten „Absichten“ um und realisiert die *explicatio* alleine durch Auswahl und Neuordnung. Die Zertrümmerung der Systematik ist hierbei kein unerwünschter Nebeneffekt, sondern eine Voraussetzung des Kommentars. Rosenkranz' spätere Kritik dürfte auch Mellin im Blick gehabt haben. Der Kommentar wird hier zur Gattung einzelner und als tragend erachteter Theoriebruchstücke, in die das System zerlegt wurde – eine frühe Form von Dekonstruktion.

Glosse, Marginalie, nicht-linearer Kommentar, Begriffserläuterung, schließlich: Wörterbuch – Mellin entfaltet ein ganzes System kommentierender Medien zur Beförderung des Verständnisses der Kantischen Werke und spannt seine Leser in ganz verschiedene Lekturedurchgänge ein. Sein Kant-Komplex erlässt sogar spezielle Leseanweisungen, die nicht nur dem Verstehen der sogenannten kritischen Philosophie dienen sollen, sondern darüber hinaus auch der Überprüfung ihres Wahrheitsgehaltes:

Wer die kritische Philosophie mit Erfolg, d.h. so dass er nicht nur die Lehren derselben verstehe, sondern sich auch von den Wahrheiten derselben überzeuge, studiren will, der muss Kants sämtliche critische Schriften, so wie sie in den Marginalien geordnet sind, wenigstens zweimal lesen. Das erstemal mit Hülfe der Marginalien kursorisch. Er lese nemlich erst den Satz in den Marginalien, den Kant vortragen will, so weiss er, worauf es ankömmt; dann lese er Kants Vortrag selbst, und sodann den Satz in den Marginalien noch einmal, so wird er meistens den Sinn des Kantischen Vortrags schon gefasst haben. [...] Nach Endigung dieser kursorischen Lektüre sämtlicher kritischen Schriften fange man sie von neuem an zu lesen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei diesem zweiten Cursus soll nun das Wörterbuch hoffentlich seine Dienste thun. [...] [D]as ganze Wörterbuch kann auch vermittelst des angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar dienen.⁵¹

49 Ebd.

50 Ebd., S. VIII.

51 Ebd., S. VI-VII.

Dieser Hinweis ist nicht unerheblich, denn er zeigt, dass das Wörterbuch von vornherein tatsächlich *auch* als Kommentar erster Ordnung angelegt war, und das gleich in mehrfacher Hinsicht: nicht nur als *systematischer* Kommentar, als einer, der Begriffe, vor allem neue, erläutern und „fasslich“, das heißt nichts Anderes als: verstehbar machen sollte, sondern auch als *komparativer*, und damit *historischer* Kommentar:

Ein anderes Mittel meinen Zweck, die Lehrsätze der kritischen Philosophie fasslich und verständlich darzulegen, besteht darin, dass ich sie nicht selten mit den Lehrsätzen anderer Philosophen über denselben Gegenstand, z.B. eines Leibnitz, Hume, Wolf, Lambert u.s.w. verglichen und das Unterscheidende gezeigt habe. Ich habe zuweilen Kants Lehre in der Sprache dieser Männer ausgedrückt, oder sie an den Vortrag derselben angeknüpft.⁵²

Es geht Mellin zwar auch darum, die „verdienten Denker der Vorzeit nicht zu verachten oder zu misshandeln, weil sie das Ziel nicht erreichten, zu welchem unser großer Zeitgenosse uns hinführte.“ Doch sie dienen vor allem als warnende Beispiele, denn „[s]ie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen sich der philosophische Denker jetzt hüten kann.“ Historisch will dieser Kommentar aber ebenfalls in Hinsicht auf „die ältere [antike, HKO] Geschichte“ der Philosophie verfahren: „ich habe auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Geschichte der Philosophie gegeben, und die Lehrsätze der alten Philosophen mit denen des großen Denkers [...] verglichen.“⁵³ Bemerkenswert ist, dass hier in einem Werkzusammenhang, der begrifflich erläutern soll, bereits eine erste Historisierung betrieben wird, und zwar eine, die den zu historisierenden Gegenstand nicht in historische Ferne rücken möchte, sondern in seiner Leistung für die Gegenwart noch zu steigern sucht. Will die erste Schicht der Historisierung, die Vergleichung der Lehrsätze mit denen anderer, zeitgenössischer Philosophen, Kant als unüberbietbaren Höhepunkt der neuesten Philosophie etablieren, als Telos der jüngeren Philosophiegeschichte, so sucht die zweite Schicht, der Rückgriff auf die Alten, den Zeitgenossen Kant auf Augenhöhe mit den unbestrittenen Klassikern der Philosophiegeschichte, wie etwa Platon, zu bringen – eine Strategie der Nobilitierung und Klassifizierung. Diese sich hier abzeichnende Doppelstrategie sollte die Kant-Bewegung, die später dem Schlachtruf „auf Kant muss zurückgegangen werden“ folgte, bis ins 20. Jahrhundert hinein prägen.⁵⁴

Die kommentierenden Werke Mellins bleiben in ihren eigenen Deutungs- wie Geltungsansprüchen niedrigstufig, stellen sie sich doch ganz und gar – beinahe im Sinne philologischer Kommentare – in den Dienst der für unbestreitbar und im

52 Ebd., S. IX. – Der bei Mellin erstmals konzipierte, aber nicht so benannte komparative Kommentar gehört zu den zahlreichen Untergattungen des Kommentars, die die Hegelforschung des 20. Jahrhunderts hervorgebracht hat, vgl. Dirk Stederth: *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin/New York (De Gruyter) 2001.

53 Mellin: *Encyclopädisches Wörterbuch* (Anm. 44), S. IX.

54 Otto Liebmann: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, besorgt von Bruno Bauch, Berlin (Reuther & Reichard) 1912, S. 109, 138, 156 u. 204 (zuerst Stuttgart 1865).

Ganzen für wahr gehaltenen Kantischen Philosophie. Und doch sind auch sie deutende, und das heißt hier: niedrigstufig fortschreibende Kommentare zur Kantischen Philosophie, fortschreibend bereits durch das doppelte Netz der historischen Verweise, in die sie letztere einbinden. So sollte der Vergleich der erkenntniskritischen Leistungen Kants mit dem bei Platon Erreichten fortan zu einem historischen Topos des Neukantianismus werden, der im Marburger Neukantianismus zu grotesken Verzeichnungen führte.⁵⁵

4. Der Kommentar als Zone der Transformation – Schopenhauers *Kritik der Kantischen Philosophie* (1819)

Erfolgte bei Mellin der Kommentar zu Kants *Kritik* noch gleichsam aus dem Munde des letzteren – gerade so, als seien bei einem Kommentar erster Ordnung lediglich die neuarrangierten Lemmata abgedruckt worden, nicht aber der Kommentartext –, so offenbart der *Kritik der Kantischen Philosophie* überschriebene *Anhang* in Arthur Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* einen völlig anderen Gestus des Kommentierens.⁵⁶ Dieses 1819 erstmals veröffentlichte Werk nahm zur Kantischen *Kritik* eine vollkommen zwiespältige Position ein: Es verstand sich zwar als Philosophie im und aus dem Geiste der Kantischen *Kritik* und sparte nicht mit enthusiastischen Bekenntnissen zu deren Errungenschaften, entwickelte aber gerade aus der Differenz zu und radikalen Absetzung von ihr einen ganz eigenständigen, in sich geschlossenen systematischen Ansatz.

Auch wenn der *Anhang* sich nicht auf den ersten Blick als Kommentar erster Ordnung zu erkennen gibt, so rückt ihn doch seine äußere Form in die Nähe eines solchen: Schopenhauer arbeitet sich hier linear an der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* entlang, indem er zu kommentierende Stellen oder auch nur Begriffe aus ihr im Text hervorhebt und sodann teilweise seitenlange Erläuterungen folgen lässt. Dabei fokussiert er Einzelnes, gibt aber keine umfassende Erläuterung, sondern bezieht sich auf solche Schlüsselstellen oder -begriffe, die für die von ihm entworfene Systematik von Bedeutung sind. Als Referenzausgabe legt Schopenhauer die erste Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde, so dass die Stellen bei Kant für den Leser eindeutig zu identifizieren sind. Er gibt zudem Querverweise auf einzelne Paragraphen der *Prolegomena* Kants.⁵⁷ Der Kommentar weist aber noch eine weitere Referenzschicht auf, indem er die Kant-Passagen mit Schopenhauers fünf Jahre zuvor erschienener Dissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom*

55 Vgl. zu diesem Themenkomplex Karl-Heinz Lembeck: *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichte bei Cohen und Natorp*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1994.

56 Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Bd. 1: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 2., überprüfte Aufl., Stuttgart/Frankfurt am Main (Cotta/Insel) 1968.

57 Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga (Hartknoch) 1783.

zureichenden Grund vernetzt.⁵⁸ Dieser Schicht gehören auch gelegentliche Hinweise auf das erste Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung* an.

Auch die Intentionen, die der Verfasser mit seinen Erläuterungen verbindet, bringen diese in die Nähe eines Kommentars erster Ordnung. Dabei verknüpft Schopenhauer geschickt die Kommentarfunktion der *explicatio* mit seinem eigentlichen Anliegen. Er schließt an die Rezeptionslage der *Kritik* kurz nach deren Erscheinen, also im Grunde auf dem Stande Mellins, an, indem er die Kantische *Kritik* im Zeitraum zwischen deren erstem Erscheinen und der Veröffentlichung von *Die Welt als Wille und Vorstellung* um ihre Wirksamkeit gebracht sieht: „eine tiefeingreifende und weitverbreitete Wirkung [...] kann nicht plötzlich eintreten wegen des weiten Abstandes zwischen dem Genius [Kant, HKO] und der gewöhnlichen Menschheit.“⁵⁹ An dieser „Wirkung“ blieb Schopenhauer zufolge noch zu arbeiten, doch das Resultat ihres Ausbleibens war für ihn offenkundig: „Man fängt allgemein an innezuwerden, daß die wirkliche und ernstliche Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwischen ihm und mir irgend etwas in derselben geschehn sei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe.“⁶⁰ Dieses Phantasma einer ‚Stunde Null‘ in der Arbeit am Kantischen Text zeugte im Jahre 1819 davon, dass hier ein Kommentar intendiert war, der die historische Dimension zugunsten einer rein systematischen vollkommen auszublenenden suchte. Deshalb konnte der Kommentator seinen Leser hier um die Lizenz ersuchen, es möchte ihm „vergönnt [sein], Kants Werke als noch sehr neu zu betrachten.“⁶¹ Doch wie war diesem „vollendete[n] Meisterstück eines wahrhaft großen Geistes“ zu entsprechender Wirksamkeit zur verhelfen? Der Auffassung des Kommentators zufolge nur durch Polemik und radikale Kritik, „denn nur so kann es geschehen, daß der Irrtum, welcher Kants Lehre anklebt, sich abschleife und die Wahrheit derselben desto heller scheine und sicherer bestehe.“⁶² Die Metaphorik der Arbeit zeigt an dieser Stelle das tiefere Anliegen des Kommentars an, die systematische Arbeit an der Kantischen Begrifflichkeit und Konzeption, denn in deren Problemen oder „Irrtümern“ sah Schopenhauer zugleich das entscheidende Rezeptionshindernis der *Kritik*. Es mag wenige Kommentare geben, die einen so hohen Grad an Destruktivität gegenüber ihrem Gegenstand aufweisen – eine Destruktionskraft, die freilich angesichts der eigenen systematischen Ambitionen des Kommentators höchst produktiv war, indem sie alles in der Kantischen *Kritik* abräumte, was als mit der eigenen Konstruktion unvereinbar erschien. In diesem Akt der Abtragung von Begrifflichkeiten und systematischem Aufbau sollte die Legitimität der eigenen Konstruktion erwiesen werden.

58 Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Bd. 3: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2., überprüfte Aufl., Stuttgart/Frankfurt am Main (Cotta / Insel) 1968.

59 Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (Anm. 56), S. 561.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 562.

62 Ebd., S. 563.

Das ist an einem Beispiel zu erläutern. So gilt das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung als eines der großen Probleme der *Kritik der reinen Vernunft*. Wie ist der Bezug beider aufeinander von Kant gedacht, gibt es überhaupt einen Bezug? Laut Kant sind die „Erscheinungen im Raume“ streng von einem Ding an sich zu unterscheiden: „was wir äußere Gegenstände nennen, [sind] nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit [...], deren Form der Raum ist.“ Das Ding an sich dagegen ist nicht im Raum, es kann durch „Vorstellungen unserer Sinnlichkeit“ gar nicht erkannt werden. Es wird von Kant aber in unklarem Bezug auf die Vorstellungen als „deren wahres Korrelatum“ genannt.⁶³ Es soll ein Ding bezeichnen, „sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist“, ein Grenzbegriff in rein negativer Bedeutung.⁶⁴ An diesem Punkt setzt Schopenhauers Problemanzeige und folgenreiche Kritik ein. Ihr zufolge unterscheidet Kant „eigentlich dreierlei: 1. Die Vorstellung; 2. Den Gegenstand der Vorstellung; 3. Das Ding an sich.“ Das Ding an sich liege „jenseits aller Erkennbarkeit“, wie Schopenhauer mit gewissem Recht unter Verweis auf die *Kritik der reinen Vernunft* bemerkt.⁶⁵ Dann aber führt er eine Unterscheidung ein, die Kant so an keiner Stelle macht. Er unterstellt, Kant unterscheide „Vorstellung“ und „Gegenstand der Vorstellung“, um im nächsten Schritt das „Einschieben jenes Zwitters Gegenstand der Vorstellung“ als „unberechtigt“ und „Quelle der Irrtümer Kants“ zu bezeichnen.⁶⁶ Schopenhauer identifiziert hier Anschauung und Vorstellung in unzulässiger Weise, doch entscheidend ist die von ihm eingeschlagene Deutungsstrategie. Denn mit der von ihm verfolgten Korrektur, der Amputation des erst durch ihn selbst ins Spiel gebrachten „Gegenstands der Vorstellung“, wird er elf der zwölf Kategorien Kants los: „mit dessen [des Gegenstands der Vorstellung, HKO] Wegnahme fällt aber auch die Lehre von den Kategorien als Begriffen a priori dahin“.⁶⁷ Denn diese Kategorien, so das Argument, dienten bei Kant ja nur dazu, den „Gegenstand der Vorstellung“ zu denken. Was Schopenhauer damit erreicht, ist offenkundig: Bereits in seiner Dissertation hatte er als einzige Kategorie die der Kausalität akzeptiert und darauf seine Lehre vom zureichenden Grund aufgebaut. Diese Reduktion, auf die er die systematische Konstruktion des ersten Teils von *Die Welt als Wille und*

63 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 39 / B 45. Stellennachweise aus der *Kritik der reinen Vernunft* erfolgen durch Verweis auf entweder die Seiten der ersten Auflage (=A) oder die der zweiten (=B). Da beide Angaben in allen Ausgaben begedruckt sind, lassen sich die Stellen in jeder beliebigen Ausgabe auffinden.

64 Ebd., B 307. In mathematischer Metaphorik ist vielleicht Kants Fassung aus der ersten Auflage der *Kritik* am sprechendsten, wenn es A 250 heißt, es handle sich um ein „Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können.“

65 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (Anm. 56), S. 598. Schopenhauer gibt sich mit der „Unerkennbarkeit“ des Dinges an sich freilich nicht zufrieden und deutet es im dritten Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung* als gleichbedeutend mit den Ideen Platons.

66 Ebd., S. 599.

67 Ebd.

Vorstellung aufbaut, soll durch den Kommentar des *Anhangs* argumentativ untermauert und legitimiert werden.⁶⁸

Gewiss ist, dass *Die Welt als Wille und Vorstellung* nicht nur massive konzeptionelle Verschiebungen wie die eben beschriebenen gegenüber der *Kritik der reinen Vernunft* vornimmt, sondern auch zentrale Begriffe, wie Verstand, Vernunft, Begriff und andere einer Umbesetzung, teilweise sogar Gegenbesetzung unterzieht. Auffällig ist, dass Schopenhauer so nachdrücklich an der von ihm so extensiv genutzten Kantischen Nomenklatur festhält. Aber ist es das wirklich? Denn, so ließe sich mit Recht argumentieren, es ist nun einmal das ‚Schicksal‘ philosophischer Begriffe, dass sie im Laufe der Geschichte bei gleichem Wortbestand umbesetzt und im weiteren historischen Verlauf zu einem Fall für die Theoriegeschichte werden.⁶⁹ Spezifisch im Falle Schopenhauers ist, dass es sich nicht um die Aneignung eines einzelnen Begriffs handelt, sondern dass er den Großteil des Kantischen Arsenal in umgeschriebener Weise zu adoptieren scheint.

Der *Anhang* kann als paradigmatisch dafür gelten, dass Kommentierung zumindest als Praxis des Philosophen nicht unabhängig von den eigenen interpretativen Bestrebungen und systematischen Interessen des Kommentierenden ist. Im vorliegenden Falle war in den Augen des Kommentators Schopenhauer die „Wahrheit“ des kommentierten Textes zu bergen, und zwar dadurch, dass diese von dessen „Irrtümern“ geschieden wurde. Diese „Wahrheit“ konnte freilich nur die des Geltungsanspruches des Schopenhauerschen Rekonstruktionsversuches sein, der entschieden mehr Konstruktion denn Rekonstruktion ist und stärker vom eigenen systematischen Interesse geleitet wurde als von interesselosen Kant-exegetischen Neigungen.⁷⁰ Letzteres stellt jedoch keinen prinzipiellen Einwand dar, erhebt sich doch auch bei historisch-philologisch fundierten Kommentaren philosophischer

68 Ob es hilfreich und weiterführend ist, auf dem Recht der Kantischen Perspektive zu beharren, von der aus Schopenhauers Kant-Kritik als „kühner Unsinn“ erscheinen mag, das ist zu bezweifeln, vgl. aber Matthias Koßler: „Ein kühner Unsinn‘ – Anschauung und Begriff in Schopenhauers Kant-Kritik“, in: Stefano Bacin u.a. (Hg.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 5, Berlin/New York (De Gruyter) 2010, S. 569-578, hier S. 569 u. 578. Schopenhauers Kant-Kritik kann nicht losgelöst vom Bezug auf den eigenen systematischen Entwurf betrachtet werden.

69 Die theoriegeschichtliche Konzeption der Umbesetzung hat Hans Blumenberg ins Spiel gebracht, um lineare und kontinuierlichkeitstheoretisch aufgeladene historiografische Modelle zu ersetzen. Initialisierend wirkte in diesem Zusammenhang seine Kritik der Kategorie der Säkularisierung, vgl. vom Vf. „Umbesetzung“, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin (Suhrkamp) 2014, S. 350-362.

70 Diese prinzipielle Dimension darf freilich in keinem Falle zu reduktionistischen und unproduktiven Fehlschlüssen führen wie dem von Denis Fowler: „Criticism as Commentary and Commentary as Criticism in the Age of Electronic Media“, in: Most (Hg.): *Commentaries* (Anm. 8), S. 441: „commentaries like any other genre can only ever give us one person’s view.“ Die kritische Entgegnung von Rowe: „Handling a Philosophical Text“, in: Gibson / Shuttleworth Kraus: *The Classical Commentary* (Anm. 8), S. 302-303, unter Hinweis auf den Unterschied zwischen „one person’s view“ und dem von ihm dagegen ins Feld geführten ‚Experten‘ und dessen Wissen ist zwar richtig, verkennt aber m.E. noch immer den grundlegenden Aspekt des Geltungsanspruches, den theoretisch-argumentative Texte, auch Kommentare, machen und machen müssen, wollen sie ins „universe of discourse“ eintreten.

Werke das Scheinproblem, ob die scheinbar so neutrale und objektive Rekonstruktion von systematischen Argumenten interpretationsfrei zu haben ist.⁷¹ Die eigentliche Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist aber nicht die nach dem *Ob*, sondern lediglich die Frage danach, *wie hoch- oder wie niedrigstufig* die Interpretation ist, der der Ausgangstext unterzogen wird. Im Falle des *Anhangs* wäre diese Frage angesichts der Radikalität der Schopenhauerschen Destruktion zu derjenigen zu verschärfen, ob der Kommentar das Kommentierte einem Palimpsest gleich überschreibt oder ob er es gar auslöscht? An dieser Stelle macht sich die Spannung zwischen *explicatio* und *interpretatio* innerhalb der Kommentarfunktion geltend. Denn die spezifische Funktion dieses Kommentars ist die Ausweisung und Aufrechterhaltung der Differenz zwischen dem eigenen Systemansatz Schopenhauers in *Die Welt als Wille und Vorstellung* und der Kantischen *Kritik*. In anderen Worten: Schopenhauer überschreibt den Kantischen Text nicht, sondern will durch seine Erläuterung die Begriffe Kants als entweder defizitär oder anschlussfähig markieren, an denen sodann sein eigener, interpretierender, mit Blumenberg gesprochen: umbesetzender Eingriff erfolgen soll. Insofern ist der *Anhang* als Transformationszone zwischen den beiden Seiten jener Spaltung charakterisiert, die in der Schopenhauerschen Philosophie zum Austrag kommt: zwischen dem eigenen Systementwurf auf der einen Seite und der Kantischen *Kritik* auf der anderen. Das, was Blumenberg als langfristige historische Prozesse der ‚Umbesetzung‘ zu beschreiben versucht hat, vollzieht sich im *Anhang* wie im Zeitraffer.

5. *Philologia ancilla philosophiae* – Vaihingers wissenschaftlicher Kant-Kommentar (1881)

Wenn der Philosoph Hans Vaihinger 100 Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, nach einer Flut von Erläuterungswerken zur kritischen Philosophie und nach zahlreichen Ansätzen innerhalb der Kant-Bewegung zum Philosophieren auf den Spuren Kants in seinem umfangreichen Kommentar zur *Kritik* erklärt, er verfare „nach denjenigen methodischen Grundsätzen, welche bei *der Erklärung der griechischen Philosophen* von den modernen Exegeten angewendet werden“, so wird spätestens hier offenkundig, dass der „Kanonisierungsprozess“ am Ende seiner konstituierenden Phase angekommen ist.⁷² Ablesbar wird an dem mit diesem Prozess auf das Engste zusammenhängenden „Aufstieg des Neukantianismus“ aber auch, welche Zeiträume solche Prozesse zwischen der Sat-

71 Diese Auffassung vertritt Rowe: „Handling a Philosophical Text“, ebd., S. 295-318.

72 Hans Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben herausgegeben*, Bd. 1, Stuttgart (W. Spemann) 1881, S. III. Zum Begriff des „Kanonisierungsprozesses“ vgl. Jörg Frey: „Die Herausbildung des biblischen Kanons im antiken Judentum und im frühen Christentum“, in: *Das Mittelalter* 18 (2013), S. 7-26, hier S. 11-25. Die auf die Geschichte der Kanonisierung der Bibel gemünzte Formel lässt sich m.E. auch auf andere Kanonisierungsprozesse übertragen.

telzeit und dem 20. Jahrhundert beanspruchen.⁷³ Doch nicht die endgültige Erhebung Kants in den Rang eines Platon ist im Zusammenhang der vorliegenden Ausführungen von Interesse, sondern der Umstand, dass diese Anlehnung an die „methodischen Grundsätze“ der Altphilologie den Einzug des philologischen Kommentars in den philosophischen bedeutete. In philologischer Hinsicht war Vaihingers Ideal der Aristoteles-Übersetzer und -Kommentator sowie Platon-Forscher Hermann Bonitz (1814-1888): „ein Bonitz [analysiert] mit philologischer Nüchternheit und exacter Strenge rein objectiv Form und Inhalt jener Schriften, um vom *historischen* Standpunkt aus den eigentlichen Sinne derselben zu eruieren.“⁷⁴ Neben Bonitz' Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik waren es aber auch Georg Waitz (1813-1886) und dessen Kommentar zum *Organon* Aristoteles' sowie die auf den Methoden der historisch-kritischen Altertumswissenschaft fußenden Arbeiten Eduard Zellers (1814-1908), die hier paradigmatisch wirkten.⁷⁵ Das Ziel dieser Rückbindung an und Versicherung durch die historisch-philologische Methode war „die nach den methodischen Grundsätzen der Hermeneutik und Geschichtsforschung angestellte, exacte, d.h. *streng wissenschaftliche Erklärung* der Kantischen ‚Kritik der reinen Vernunft‘.“⁷⁶ Es könne, so Vaihinger, „kein Zweifel darüber obwalten, dass auf den Titel der *Wissenschaftlichkeit* nur die letztere Methode Anspruch erheben kann.“⁷⁷

Mit Vaihingers Kant-Kommentar zieht erstmals dieses, bis in die Gegenwart gültige Leitbild in die Kommentierung neuerer philosophischer Texte ein. Zwar ist das historisch-philologische Paradigma bereits im Falle Vaihingers mit der obligaten Interpretations-Enthaltsamkeits-Formel verbunden, wenn es heißt: „Philosophisch nehme ich wie Jeder Andere zu Kant eine feste, bestimmte Stellung ein, aber ich fand es nothwendig, zunächst hievon zu abstrahiren.“⁷⁸ Doch ist an dieser Stelle der in der Klausel enthaltene Vorbehalt, der durch das Wort „zunächst“ zum Ausdruck kommt, ernst zu nehmen. Nicht weniger schwer wiegt der Hinweis, der die Klausel ja lediglich auf die eigene „Stellung“, also die Positionierung des Kommentators zur Kantischen Philosophie bezieht. Unausgesprochen wird so vorausgesetzt, dass die Textinterpretation objektivierbar und davon zu unterscheiden ist. Vaihinger macht ganz deutlich, dass er sich das Verhältnis von Philologie und Philosophie als eines der Dienstbarkeit vorstellt, so dass die *Maxime philologia scilla philosophiae* auch für seine Arbeit Gültigkeit hat.⁷⁹ Das macht eben die spezifisch philosophische Perspektive, zumindest der Epoche Vaihingers, auf die Philologie

73 Vgl. Klaus Christian Köhnke: *Aufstieg und Entstehung des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1986, ist nach wie vor die Studie, die diesen Prozess in umfassendster, auch die politisch-historischen Implikationen einschließender Weise in den Blick nimmt.

74 Vaihinger: *Commentar* (Anm. 72), Bd. 1, S. III.

75 Ebd., S. IV.

76 Ebd.

77 Ebd., S. III.

78 Vaihinger: *Commentar* (Anm. 72), Bd. 1, S. IV.

79 Zu Geschichte und Wirksamkeit dieser Formel vgl. Andreas Arndt: „Philologia – ancilla philosophiae? Zur Philosophie der Philologie“, in: Hans Gerhard Senger (Hg.): *Philologie und Philosophie*.

aus. Letztere ist nicht „Selbstzweck“, sondern Mittel zum Zwecke der Arbeit an der philosophischen Systematik: „Man würde sich jedoch in einem schweren Irrthum befinden, wollte man glauben, letztere Methode [die exacte philologische Methode, HKO] diene [sic] nicht auch der systematischen Weiterbildung der Philosophie. Ist sie auch zunächst für den Historiker Selbstzweck, so wird doch eine wahrhaft fruchtbare Fortbildung aus ihr und nur aus ihr belebende Anregung empfangen können.“⁸⁰ Mit dem Hinweis auf das Fernziel der „systematischen Weiterbildung der Philosophie“ ist indessen noch nicht einmal der Kommentar selbst gemeint, sondern umgekehrt, der Kommentar soll jene erst ermöglichen. Das macht die doppelte Funktion des philosophischen Kommentars nicht nur bei Vaihinger aus: Er soll nicht alleine den kommentierten Gegenstand verstehbar machen und ihm dadurch dienen. Der Kommentar ist nicht lediglich Vehikel zum besseren Textverständnis, sondern er soll im weiteren Verlauf auch der über Kant hinausweisenden philosophischen Arbeit, der eigenen Systematik dienen. Zu den Verfahren des Kommentars, die Vaihinger zufolge völlig mit der philologischen Methode übereinstimmen, zählt auch und zuvörderst die „fortlaufende und erschöpfende Interpretation des Textes“.⁸¹ Für Vaihinger sind die interpretativen Instanzen Textinterpretation, Entwicklung einer eigenen Position zum fremden Text und Konstruktion einer eigenen philosophischen Systematik als Ebenen voneinander klar unterschieden, und einzig die erste Stufe ist für ihn auch eine Instanz des wissenschaftlichen Kommentars. Zu den weiteren wissenschaftlichen Mitteln, die dieser Kommentar einsetzt, gehören neben anderen die „kritische Sichtung und Hereinarbeitung des gesammten bisherigen exegetischen Materials“ – also Kommentar der Kommentare und der Forschung –, die historische Rekontextuierung, in Vaihingers Worten: die Herbeiziehung des „ganze[n] historische[n] Untergrund[es], auf welchem Kant sein Lehrgebäude aufgebaut hat,“ sowie „immanente Kritik“. Dazu kommen in wirkungsgeschichtlicher Perspektive die Heranziehung der „gesammten polemischen Stellen“, und zwar, wie der Kommentator bekennt, in Abweichung zu den Vorbildern der philologischen Exegese antiker Texte, sowie die Herausarbeitung der „Anknüpfungspunkte der Epigonen“ und dergleichen mehr.⁸² Es ist wenig verwunderlich, dass das Unternehmen nach dem elf Jahre später erscheinenden zweiten Band abbrach und lediglich die transzendente Ästhetik, also maximal fünf Prozent des Gesamtumfanges der *Kritik*, kommentiert hatte.

Jenseits der Frage nach dem interpretativen Charakter dieses Kommentars rücken hier aber weitere Aspekte in den Blick, die für philosophische Kommentare von erheblicher Tragweite sind. Erscheint Schopenhauers Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* noch zusammen mit dem systematischen Hauptwerk des Kommentators und zeigt so, wie das systematische Gebäude der *Welt als Wille und Vor-*

Beiträge zur VII. Internationalen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft philosophischer Editionen (12.-14. März 1997 München), Tübingen (Max Niemeyer) 1998, S. 35-45.

80 Vaihinger: *Commentar* (Anm. 72), Bd. 1, S. IV.

81 Ebd., S. IV-V.

82 Ebd., S. V-VII.

stellung aus einer Kritik der *Kritik* hervorgeht, und umgekehrt, wie der kritische Kommentar auf einer vorgängigen, geschlossenen systematischen Konzeption aufruhet, so ist im Falle Vaihingers die Arbeit am systematischem Werk während der Jahre 1876 bis 1878 Bedingung der Möglichkeit des Kommentars, entsteht letzterer aus der Arbeit am eigenen System. Dieser Zusammenhang blieb den Zeitgenossen verborgen, erschien *Die Philosophie des Als-ob* doch erstmalig erst im Jahre 1911.⁸³ Auf den ersten Blick sah es so aus, als wäre die systematische Leistung aus der kommentatorischen entsprungen. Und doch waren beide Leserichtungen möglich, folgte der Kant-Kommentar in seiner zentralen These der Auffassung der *Philosophie des Als-ob*. Denn für Vaihinger bestand der Grundwiderspruch der transzendentalen Ästhetik Kants darin, dass „die äußeren Gegenstände [...] nicht bloss Anschauungen [sind], sie sind *auch* noch wirklich.“⁸⁴ Diese Aporie war für ihn nur auflösbar unter Annahme eines Als-ob.

6. Rückblick – das paradoxe Moment des philosophischen Kommentars

Aus der Perspektive des philologischen Kommentars, zu dessen elementaren Bestimmungen gehört, dass er nicht interpretativ zu verfahren habe, müssen philosophische Kommentare geradezu als *Kommentarunwesen* erscheinen. Interpretationen unterlaufen dem Kommentar in der Philosophie nicht, sie sind vielmehr sein konstitutives Moment. Das zeigte sich in aller Deutlichkeit am Kant-Kommentar Vaihingers und noch schlagender an Schopenhauers *Anhang*. Der philologische Kommentar erläutert und erklärt, aber er schreibt den kommentierten Text nicht weiter – und genau dies geschieht im philosophischen Kommentar, und zwar unter der Prämisse eines neu gesetzten Wahrheitsanspruches. Damit unterscheidet letzterer sich auch grundlegend vom Kommentar in der Theologie, für den der kommentierte heilige Text autoritativ bleibt, ungeachtet seiner hohen exegetischen Ansprüche. Das hat Auswirkungen auf den Aspekt der Dienstbarkeit des Kommentars: Gewiss gehört es zu den Grundvoraussetzungen eines jeden, auch des philosophischen Kommentars, dem zu Kommentierenden im Modus der Erläuterung, Auseinandersetzung des Textes, gar der Übersetzung, kurz gesagt: durch *explicatio* und *commentatio* dienen zu wollen. Mit diesen Momenten der Kommentarfunktion wird die Ordnung von Primärtext und Sekundärtext gesetzt. Diese Ordnung freilich ist nicht substanzialistisch zu verstehen, sie hat sich vielmehr als dynamisches Verhältnis und als kaum festgefügte Ordnung erwiesen.⁸⁵ Zumindest für den phi-

83 Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig (Meiner) 1911.

84 Ebd., S. 138.

85 Hier ist Schneider: *Philosophie und Universität* (Anm. 6), S. 251-252, beizupflichten; auf derselben Linie Assmann: „Text und Kommentar“ (Anm. 20), S. 19: „*Textus* und *commentarius* werden zu Korrelatbegriffen“, im Anschluss an Karlheinz Stierle: „Les lieux du commentaire“, in:

losophischen Kommentar trifft diese Feststellung zu, nicht aber für den theologischen. Das öffnet den Begriff der Kommentarfunktion: Zur Funktion philosophischer Kommentare gehört als *interpretatio* gerade auch die theoretische Arbeit an den Begriffen des Ausgangstextes, deren Kritik, Übersetzung, Überschreibung, Transformation, Umbesetzung, am Ende gar Ersetzung und freie Weiterführung. Dieses spezifisch philosophische, die Autorität des kommentierten Textes überschreitende Moment der Kommentarfunktion wurde auch unter der Kategorie der „Digression“ im Sinne einer gänzlichen Loslösung und Verselbständigung des Kommentars vom Kommentierten thematisiert.⁸⁶ Das macht die spezifische Differenz des philosophischen zu anderen Formen des Kommentars, etwa dem theologischen oder philologischen, aus. Diese Arbeit des Kommentars vollzieht sich in einer Vielzahl von Formen, von denen an den drei Beispielen der Kant-Kommentierung lediglich eine kleine Anzahl aufgewiesen werden konnte. An einem äußersten Pluralismus der Formen ist im Rahmen einer Phänomenologie des philosophischen Kommentars festzuhalten – ein Aspekt, der ihn wiederum in die Nähe zum Kommentar der Theologie und dessen formalem Reichtum zu rücken scheint. Doch besteht die Strategie zahlreicher philosophischer Kommentare darin, die Autorität des kommentierten Textes überbieten zu wollen, indem sie selbst ein autoritatives Verhältnis zum Text, an dem sie arbeiten, einzunehmen suchen. Das markiert ihre prinzipielle Differenz zu theologischen und philologischen Kommentaren. In diesem Sinne scheint dem philosophischen Kommentar ein prinzipiell säkularisierendes Moment innezuwohnen. In anderen Worten: Ausgestattet mit eigenem Geltungsanspruch stehen philosophische Kommentare in einem paradoxalen Verhältnis zum Kommentierten. Sie sind *volens nolens* Teil von dessen Kanonisierungsprozess, wie sich an den Kommentaren Mellins, Schopenhauers und Vaihingers zeigen ließ, und ‚entheiligen‘ den kommentierten Text zugleich durch ihre häufig hochgradig interpretative, mit eigenen Geltungsansprüchen durchsetzte und verselbständigende Theoriearbeit.

Mathieu-Castellani / M. Plaisance, *Les commentaires et la naissance de la critique littéraire*, Paris 1988, S. 19-30, hier S. 20-22.

86 So der sehr instruktive, in seinen theoretischen Befunden durchaus verallgemeinerbare Aufsatz von Leinkauf: „Marsilio Ficinos Platon-Kommentar“, in: Häfner / Völkel: *Der Kommentar* (Anm. 5), S. 133-160, der der „Digression“ die Momente der „Implementierung“ des Kommentars, der „Fokussierung“ und „Vernetzung“ vorausgehen lässt. Diese entsprechen weithin den im vorliegenden Beitrag als *explicatio* und *commentatio* verstandenen Aspekten der Kommentarfunktion.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Yael Almog ist Postdoktorandin am Lichtenberg Kolleg der Georg-August-Universität Göttingen. Nach ihrer Promotion an der University of California, Berkeley, war sie von 2014 bis 2016 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Religion und Literatur, jüdische Studien sowie Migration und Literatur. Derzeit arbeitet sie an einem Buchprojekt mit dem Titel: *Biblical Reminiscences: Global Religion in the Age of Hermeneutics*.

Kai Bremer ist Akademischer Rat am Institut für Germanistik der Justus-Liebig-Universität Gießen. Publikationen u.a.: *Konjektur und Krux* (Mithg., 2010), *Texte zur Philologie* (Mithg., 2010), *Gelehrte Polemik. Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700* (Mithg. 2011), „*Theologisch-polemisch-poetische Sachen*“. *Gelehrte Polemik im 18. Jahrhundert* (Mithg., 2015), *Über „Die Sonette an Orpheus“*. *Lektüren* (Mithg., 2016).

Brian Britt ist Professor für Religions- und Kulturwissenschaft am Virginia Polytechnic Institute and State University. Er forscht über biblische Tradition und Modernität. Ausgewählte Publikationen: *Postsecular Benjamin: Agency and Tradition* (2016), *Biblical Curses and the Displacement of Tradition* (2011), *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text* (2004) und *Walter Benjamin and the Bible* (1996).

Claude Haas ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Zahlreiche Publikationen zur Literatur des 17. bis 20. Jahrhunderts sowie zu Kulturgeschichte der Philologie, u.a.: *Arbeit am Abscheu. Zu Thomas Bernhards Prosa* (2007), *Benjamins Trauerspiel. Theorie – Lektüren – Nachleben* (Mithg., 2014), *Goethe um 1900* (Mithg., 2017).

Melanie Köhlmoos ist Professorin für Altes Testament an der Goethe-Universität Frankfurt a.M. Ausgewählte Publikationen: *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch* (1999), *Bet-El. Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferung* (2005), *Ruth* (2009), *Kobelet. Der Prediger Salomo* (2014).

Herbert Kopp-Oberstebbrink ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Zu seinen Publikationen zählen: *Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923* (Mithg., 1995/2000), *Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte* (Mithg., 2002/2005), *Hans Blumenberg / Jacob Taubes. Briefwechsel 1961-1981 und weitere Materialien* (Mithg., 2013), *Kunstverweigerungskunst I. Verweigerung als schöpferische Provokation* (Hg., 2015).

ANDREAS MAUZ ist Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät Zürich. Publikationen u.a.: *Peter Bichsel. Über Gott und die Welt. Texte zur Religion* (Hg., 2012), *Machtworte. Studien zur Poetik des ‚heiligen Textes‘* (2016), „*Wunderliche Theologie*“. *Konstellationen von Literatur und Religion im 20. Jahrhundert* (Mithg., 2016).

CAROLINE SAUTER ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die Schnittstelle Literaturtheorie/Theologie, Walter Benjamin (insbes. Sprach- und Übersetzungstheorie), sowie Rhetoriken und Hermeneutiken der Liebe. Publikationen u.a.: *Das Heilige (in) der Moderne: Figuren des Sakralen in Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts* (Mithg., 2013), *Die virtuelle Interlinearversion: Walter Benjamins Übersetzungstheorie und -praxis* (Heidelberg 2014), *Allegorien des Liebens: Liebe – Literatur – Lesen* (Mithg., 2015).

CHRISTOPH SCHULTE ist Professor für Philosophie und Jüdische Studien an der Universität Potsdam. Einschlägige Publikationen: *Kabbala und die Literatur der Romantik* (Hg., 1999), *Die jüdische Aufklärung* (2002), *Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist* (Hg., 2003), *Leibniz und das Judentum* (Hg., 2008), *Isaac Euchel. Der Kulturrevolutionär der jüdischen Aufklärung* (Hg., 2010), *Zimzum. Gott und Weltursprung* (2014).

DANIEL WEIDNER ist Professor für Kulturforschung an der Humboldt-Universität zu Berlin und stellvertretender Direktor des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören Religion und Literatur, Literaturtheorie und Geschichte der Philologie und deutsch-jüdische Literatur. Publikationen u.a.: *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung* (Hg., 2010), *Bibel und Literatur um 1800* (2011), *Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in den Religionen, Wissenschaften und Künsten* (Mithg., 2013), „*Meine Sprache ist Deutsch*“. *Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870-1970* (Mithg., 2015).

Abbildungsverzeichnis

Beitrag Kai Bremer

Abb. S. 97: Titelblatt zu Gotthold Ephraim Lessing: *Lessings Werke*, hg. von Julius Petersen, Waldemar von Olshausen u.a., Berlin – Leipzig u.a.: Verlagshaus Bong & Co., o. J. [1907 oder 1908], unpaginiert.

Abb. S. 98: Titelblatt zu Gotthold Ephraim Lessing: *Lessings Werke, vollständige Ausgabe in 25 Teilen*, hg. von Julius Petersen, Waldemar von Olshausen, Berlin – Leipzig u.a.: Verlagshaus Bong & Co., o. J. [1929], unpaginiert. Exemplar der Bibliothek des Deutschen Seminars der Universität Frankfurt am Main.

Beitrag Christoph Schulte

Abb. 1, S. 125: Titelkupfer des *Be'ur millot ha-higgajon*, Frankfurt an der Oder 1761, Harvard University, digitalisiert durch Google.

Abb. 2, S. 129: *Be'ur millot ha-higgajon*, Harvard University, digitalisiert durch Google.

Abb. 3, S. 133: Salomon Maimon: *Givat Ha-More* (1791), www.hebrewbooks.org

