

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Andrea Polaschegg · Daniel Weidner (Hrsg.)

Das Buch in den Büchern

Wechselwirkungen von Bibel und Literatur

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes und die ihm zugrunde liegende Tagung wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.

Umschlagabbildung:

Sandro Botticelli: Madonna del Magnificat, Öl auf Holz, 1481, Detail.

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, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll, Berlin
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5243-6

Bibel und Literatur Topographie eines Spannungsfeldes

Bereits ein kursorischer Überblick über die Publizistik der letzten zwei Jahrzehnte lässt keinen Zweifel aufkommen: Das öffentliche Interesse an der Religion wächst. Und so streitbar die gesellschaftliche Gesamtdiagnose einer ›Wiederkehr der Religion‹ auch sein mag, so offenkundig ist die Wiederentdeckung der Religion im wissenschaftlichen Diskurs, in dem zahlreiche Beiträge von Autoren wie Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Charles Taylor oder Hilary Putnam beredtes Zeugnis vom jüngsten Aufstieg des Religiösen zu einem der prominentesten Themen theoretischer Debatten ablegen.¹ Diese Konjunktur hat inzwischen auch die Literaturwissenschaft erreicht, in der Kult und Opfer, religiöse Sprache und sakrale Praktiken, Märtyrer, Heilige und Propheten wieder zu wichtigen Themen geworden sind, die nicht zuletzt durch die ihnen zugeschriebene ›Andersheit‹ gegenüber dem Normalbetrieb der Wissenschaft Aufmerksamkeit auf sich ziehen.² Damit rückt auch ein Gegenstand ins Zentrum des Interesses, der nun gar nicht fremd, neu oder anders ist, sondern eher als paradigmatischer Gegenstand literaturwissenschaftlicher Forschung erscheint: die Bibel, ihre Übersetzung, Rezeption, Kritik und ihr Gebrauch, ihre Stellung in der Textkultur der Gegenwart und Vergangenheit, ihre vielfältigen Beziehungen zu literarischen Texten. Offensichtlich handelt es sich

1 Vgl. exemplarisch Gianni Vattimo: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart (Reclam) 1997; Hilary Putnam: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart (Reclam) 1997; Richard Rorty/ders.: *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt a. M. (Insel) 2006; Jacques Derrida/ders.: *Die Religion*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2001; Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2005; Charles Taylor: *Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002.

2 Vgl. exemplarisch Pia Janke (Hg.): *Ritual, Macht, Blasphemie. Kunst und Katholizismus in Österreich seit 1945*, Wien (Praesens-Verlag) 2010; Peter Strohschneider (Hg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit* (DFG-Symposium 2006), Berlin u. a. (De Gruyter) 2009; Andreas Kraß/Thomas Frank (Hg.): *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Frankfurt a. M. (Fischer) 2008; Wolfgang Frühwald: *Das Gedächtnis der Frömmigkeit. Religion, Kirche und Literatur in Deutschland vom Barock bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. u. a. (Verlag der Weltreligionen) 2008; Sigrid Weigel: *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegern*, München (Fink) 2007; Olaf Berwald/Gregor Thuswaldner (Hg.): *Der untote Gott. Religion und Ästhetik in der deutschen und österreichischen Literatur des 20. Jahrhundert*, Köln u. a. (Böhlau) 2007; Wolfgang Haubrichs (Hg.): *Ritual und Literatur* (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 144), Stuttgart u. a. (Metzler) 2006.

um einen Phänomenbereich, der ins Zentrum literaturwissenschaftlicher Problemstellungen reicht, und zwar in historischer nicht weniger als in systematischer Hinsicht. Schließlich hat sich die Literatur in Europa unter ständigem Bezug auf und in kontinuierlicher Auseinandersetzung mit der Bibel als ›Buch der Bücher und ›Heiliger Schrift‹ herausgebildet, hat diese als Vorbild und Orientierung, als Instrument zur Autorisierung des eigenen Geltungsanspruchs, als Buch gewordene Konkurrentin und als Vorläufermodell der Dichtung gleichermaßen in Gebrauch genommen. Und ohne Zahl sind die stofflichen, motivischen, thematischen, stilistischen und kompositorischen Referenzen literarischer Texte auf die Bibel, die dabei im selben Maße als kultureller Wissensspeicher wie als ästhetisches, religiöses und gesellschaftliches Reflexionsmedium sichtbar wird.

Mit diesem Gegenstand käme die Literaturwissenschaft also gewissermaßen zu sich selbst. Doch bei der Bearbeitung dieses kulturgeschichtlich eminenten Feldes sieht sie sich gleichzeitig mit veritablen methodischen Problemen konfrontiert: Denn die Bibel weist sich schnell als ebenso heterogener wie historisch und kulturell fremder Text aus, der nach eigenen Lektüretechniken verlangt und sich dem unmittelbaren Verständnis oft genug verschließt. Zugleich aber füllt die exegetische und religionsgeschichtliche Forschungsliteratur ganze Bibliotheken, die eine gezielte literaturwissenschaftliche Nutzung schon am Mangel an Auswahlkriterien scheitern lassen. Und als noch unüberschaubarer präsentiert sich die Rezeptionsgeschichte der Bibel. Schließlich dürfte es kaum ein Phänomen der europäischen Kulturgeschichte der letzten zweitausend Jahre geben, das nicht in irgendeiner Weise mit der Bibel und ihrem ›Einfluss‹ in Verbindung steht oder das nicht im Rückgriff auf das Buch der Bücher kommuniziert worden wäre. Das viel versprechende Forschungsgebiet ›Literatur und Bibel‹ ist also uferlos. Methodologische Wege sind nicht gebahnt, geschweige denn geebnet. Und das macht sich umso stärker bemerkbar, als in Deutschland – im merklichen Unterschied zu anderen Ländern – kaum Forschungszusammenhänge zu existieren scheinen, in denen diese Probleme konzertiert diskutiert wurden oder werden. Vielmehr entstehen die meisten Studien und Forschungsprojekte zum Thema an ganz verschiedenen geographischen und institutionellen Orten, in unterschiedlichen wissenschaftlichen Kontexten und aus höchst disparaten disziplinären Erkenntnisinteressen heraus; sie haben sich trotz starker Überschneidungen sowohl der Phänomenbereiche als auch der entsprechenden methodologischen Herausforderungen bislang nicht zu einer tatsächlichen Forschungslandschaft gefügt.

Die Spannung zwischen der enormen Größe und Komplexität des Themenfeldes einerseits und dieser institutionellen und diskursiven Dissoziation der Forschung andererseits hat den Impuls zu einer interdisziplinären Tagung gegeben, die vom 8.–10.7.2010 am Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin und am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin stattgefunden hat. Im Zentrum der intensiven Diskussionen standen gerade jene

methodischen Friktionen und systematischen Fragen, mit denen sich jede wissenschaftliche Untersuchung zu den Wechselwirkungen von Bibel und Literatur konfrontiert sieht und deren Lösungen eine konzertierte interdisziplinäre Auseinandersetzung erfordern. Eben diese Auseinandersetzung bildet den kenntlichen Hintergrund der Beiträge, die im vorliegenden Band versammelt sind und sich in ihrer Zusammensetzung zugleich als Gründungsdokument des Forschungsnetzwerks »Literatur und Bibel« verstehen, das im Sommer 2010 seine Arbeit aufgenommen hat (vgl. auch www.bibelundliteratur.de).

Womöglich charakteristisch für die hier primär vertretene junge Forschergeneration, schreiben sich die Beiträge dabei gerade nicht aus einer allgemeinen Reflexion zum Verhältnis von ›Biblischem‹ und ›Literarischem‹ her und erweisen sich auch einer normativen Säkularisierungserzählung gegenüber resistent, die das literaturwissenschaftliche Selbst- und Gegenstandsverständnis der Nachkriegsgermanistik nachhaltig bestimmt hat. Stattdessen gehen die in den Aufsätzen ventilierten Forschungsfragen durchweg aus der Auseinandersetzung mit den Gegenständen selbst hervor, die sich nicht selten als kritisches Reflexionsinstrument disziplinärer Selbstverständlichkeiten erweisen; sie machen den Gegenstandsbereich ›Bibel und Literatur‹ als Problemfeld sichtbar, das verschiedene methodologische Zugänge nicht allein erlaubt, sondern sogar erfordert.

Die Studien des Bandes spielen exemplarisch diese verschiedenen Zugänge durch, loten ihre jeweiligen Stärken und Schwächen aus und entwickeln Alternativen. Anvisiert wird dabei gerade keine allgemeine methodische Diskussion, die sich – so jedenfalls zeigt es die Vergangenheit – fast notwendig in immer dieselben Aporien verwickelt, die in Diskursen *über* Theorie- und Methodenfragen so verbreitet ist. Vielmehr werden in Auseinandersetzung mit dem ästhetischen, medialen und diskurshistorischen Eigensinn des Materials die epistemologischen Schwerefelder und theoretischen Problemhorizonte freigelegt, die das Wechselspiel von Bibel und Literatur bestimmen, wobei freilich nichts weniger als Vollständigkeit angestrebt ist. Entlang dieser Problemfelder ist auch der Band organisiert. Dabei handelt es sich weder um eine systematische Gliederung nach bestimmten Theorien oder literaturwissenschaftlichen Kategorien wie Gattung oder Epoche, noch folgt die Ordnung der Beiträge dem biblischen ›Gegenstand‹, indem sie sich etwa an der Abfolge der biblischen Bücher orientierte. Dies alles suggerierte eine Ordnung der bibelliterarischen Dinge, die faktisch nicht nur nicht besteht, sondern überdies eher verhindert, die je spezifische Problemlage tatsächlich zu verstehen.

Unser besonderer Dank gilt zunächst und vor allem den Teilnehmerinnen und Teilnehmern für eine ebenso gehaltvolle wie instruktive Tagung sowie für die Bereitschaft, ihre Beiträge mit Blick auf die Diskussionsergebnisse zu überarbeiten. Ebenso danken wir Hannes Fischer, Jan-Philipp Pomplun und Marie Thomsen für die organisatorische Vorbereitung und Begleitung der Veranstaltung, Bettina

Moll für Lektorat, Redaktion und Einrichtung des Manuskripts, Tilo Lothar Rölleke für den Satz und Andreas Knop für die gewohnt zuverlässige Mitarbeit auf Seiten des Verlages. Für ihre finanzielle Unterstützung sind wir dem Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin sowie dem Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin zu großem Dank verpflichtet.

Die Literaturwissenschaft und die Bibel

Die große Bedeutung der Bibel und ihrer Wechselwirkung mit der Literatur ist keineswegs ein neues Thema für die Literaturwissenschaft in Deutschland. In einem entscheidenden Moment ihrer Geschichte ist dies in seiner Tragweite und Relevanz noch einmal nachhaltig betont worden, als Erich Auerbach in den 1940er Jahren in seinem Istanbul Exil das erste Kapitel seiner *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Literatur* mit dem bekannten Vergleich des 19. Gesangs der *Odyssee* mit dem 22. Kapitel der *Genesis* eröffnete.³ Die unterschiedlichen Darstellungsweisen, die Auerbach herausarbeitete und im weiteren Verlauf des Buches als konstitutive Spannung in der europäischen Erzählliteratur auswies, zeigte nicht nur, wie sich allgemeine Fragen mit konkreten philologischen Analysen verbinden ließen, sondern auch, welchen Gewinn der Blick auf eine – im Vergleich mit der klassischen Antike – fremde Tradition für eine solche Fragestellung haben konnte. So oft und respektvoll Auerbachs *Mimesis* in den folgenden Jahrzehnten indes auch zitiert wurde, eine tatsächliche wissenschaftliche Breitenwirkung war ihr gleichwohl nie beschieden; zumindest nicht, was ihre konkrete Beschäftigung mit dem biblischen Text anbelangt. Im Gegenteil scheint der allfällige Rekurs auf Auerbachs diskursöffnenden Essay eher dazu zu dienen, eben diesen Diskurs wieder zu schließen und sich weiterer analytischer Arbeit an weiteren biblischen Texten enthoben zu sehen. Es ist wohl symptomatisch, dass Auerbachs Werk sehr viel stärker im Ausland rezipiert worden ist als in Deutschland.

Das Gros der hiesigen literaturwissenschaftlichen Forschung folgte weiterhin älteren Bahnen, indem sie sich dem bibelliterarischen Gegenstand entweder motivgeschichtlich oder autormonographisch näherte. Die Motivgeschichte, also die Suche nach der Verwendung und Ausprägung bestimmter biblischer Elemente – seien es Figuren, Situationen, Orte oder Narrateme – in literarischen Texten, darf nach wie vor als die am weitesten verbreitete Form des wissenschaftlichen Zugangs zum Gegenstand gelten, zumal sie auch die wenigen existierenden

3 Erich Auerbach: »Die Narbe des Odysseus«, in: ders.: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Kultur*, Bern u. a. (Francke) 1946, S. 5–27.

Hilfsmittel und Überblicksdarstellungen strukturiert.⁴ Dabei scheint einem Großteil der literaturwissenschaftlichen Forschung kein konturiertes Konzept einer Rezeptions- oder Wirkungsgeschichte der Bibel zugrunde zu liegen. Stattdessen herrscht die Praxis des Sammelns und Ordnen von Belegen vor, was den Eindruck erzeugt, biblische Stoffe, Motive oder Topoi ließen sich in katalogisierbarer Weise aus der Literatur extrahieren und zu typologischen Übersichten zusammenstellen. Darüber hinaus legte die von Ernst Robert Curtius geprägte Rede vom »Umguss« biblischer Inhalte in antike Formen⁵ nahe, dass in Bibeldichtungen ein letztlich ungeformter religiöser Inhalt mit mehr oder weniger dichterischer Freiheit in literarische Form gebracht und erst als solche ästhetisch manifest werde – eine Vorstellung, die jede biblische Bezugnahme in literarischen Texten als eo ipso religiöse versteht, beides als etwas der Literatur Äußerliches und oft nur apologetisch Begründetes erklärt und mit der Unterscheidung von Form und Inhalt schließlich einen veralteten Literaturbegriff fortschreibt.

Gewissermaßen den umgekehrten Weg schlugen autormonographische Studien ein, die nach dem Gebrauch der Bibel im Werk von einzelnen Dichterinnen und Dichtern fragen. Auch hier sind das Spektrum der Arbeiten breit und die Durchführung heterogen: Bis heute gibt es Arbeiten, die eher einer Sammlung von Referenzen gleichen, und andere, die im Prisma der Bibelbezüge die spezifische Autorpoetik herausarbeiten.⁶ Allerdings neigen solche Arbeiten nicht selten dazu, sich auf wenige kanonische Autoren zu konzentrieren und deren ›Originalität‹ im Umgang mit dem biblischen Text tendenziell zu überschätzen – sei es, weil ein bestimmtes Modell von Modernität oder ästhetischer Autonomie appliziert wird, das sich allein in Abgrenzung gegen eine angenommene ›Orthodoxie‹ oder ›Tradition‹ definieren kann, sei es, weil der diskurshistorische und gebrauchsgeschichtliche Kontext nicht ausreichend berücksichtigt und zu fragen versäumt wird, wie zur entsprechenden Zeit denn üblicherweise mit der Bibel umgegangen worden ist. So werden in schöner Regelmäßigkeit Beiträge zu ›Goethe und die Bibel‹ oder ›Kafka und die Bibel‹ publiziert, die höchstens am Rande auf die

4 Vgl. Martin Bocian: *Lexikon der biblischen Personen. Mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung, Musik und Kunst*, Stuttgart (Kröner) 1989 sowie Heinrich Schmidinger (Hg.): *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Formen und Motive, Personen und Figuren*, 2 Bde., Mainz (Grünwald) 1999.

5 Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen u. a. (Francke) ¹¹1993, S. 457.

6 Vgl. aus vielem exemplarisch Käte Hamburger: *Thomas Manns biblisches Werk. Der Joseph-Roman. Die Moses-Erzählung ›Das Gesetz‹*, München (Nymphenburger Verlags-Anstalt) 1981; Beate Sowa-Bettecken: *Sprache der Hinterlassenschaft. Jüdisch-christliche Überlieferung in der Lyrik von Nelly Sachs und Paul Celan*, Frankfurt a. M. u. a. (Lang) 1992 sowie Martina King: *Pilger und Prophet. Heilige Autorschaft bei Rainer Maria Rilke*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2009.

Tendenzen zeitgenössischer Exegese eingehen oder frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungen einbeziehen.⁷

Ein dritter Weg schließlich ist für die deutsche Forschung spezifisch: Die Rede ist von der prominenten Frage nach der ›Säkularisation‹ der Religion, die zuerst Albrecht Schöne in den literaturwissenschaftlichen Raum der 1950er Jahre gestellt hatte und die vor allem für die Perspektivierung der klassischen Literatur der ›Goethezeit‹ lange Zeit ein wichtiges Interpretament blieb.⁸ Immer wieder und besonders um 1800 werde, so Schöne, in der Literatur religiöse Sprache benutzt und damit gewissermaßen religiöse Bedeutung auf die Literatur übertragen. Die Stärke dieser Arbeit und der im Anschluss an sie entstandenen lag darin, dass die Bezugnahme auf religiöse Sprache auf ihre unmittelbaren poetischen Konsequenzen hin befragt und dass sie als Teil eines historischen Prozesses verstanden wurde.⁹ Allerdings wird dieser Prozess meist einseitig fokussiert auf eine bestimmte Form der Benutzung religiöser Sprache, mithin auf den Modus der Ästhetisierung, dem gegenüber andere historisch prominente Strategien wie Ironisierung, Aktualisierung oder Politisierung in den Hintergrund treten und noch immer auf systematische Bearbeitung warten. Und so kann man sich letztlich des Eindrucks nicht erwehren, dass mit dieser Theorie dem Konzept der Autonomieästhetik und seiner Unterscheidung des Literarischen von moralischen oder politischen Zwecken eine Art historischer Tiefenschärfe verliehen wird.¹⁰ Dagegen hat die neuere Forschung, etwa zur Kunstreligion, gezeigt, dass es gerade um 1800 eine ganze Reihe von möglichen Konstellationen zwischen Religion und Literatur gegeben hat, die jede für sich alles andere als stabil gewesen sind.¹¹

7 Vgl. etwa der überwiegende Teil der Beiträge in: Johannes Anderegg/Edith Anna Kunz (Hg.): *Goethe und die Bibel*, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) 2005 sowie Bertram Rohde: »und blätterte ein wenig in der Bibel«. *Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2002.

8 Albrecht Schöne: *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1958.

9 Gerhard Kaiser: *Klopstock. Religion und Dichtung*, Kronberg i. Ts. (Scriptor) 1962; Wolfgang Frühwald: *Das Gedächtnis der Frömmigkeit. Religion, Kirche und Literatur in Deutschland vom Barock bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. (Insel) 2008 sowie Dieter Gutzen: *Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entwicklung und ihrer Interpretation im 18. Jahrhundert*, Bonn (Universität Bonn) 1972.

10 Daher rührt womöglich auch die deutliche Fokussierung der Forschung auf die Zeitenwenden »um 1800« und »um 1900«, zuletzt auch »um 2000«, flankiert von der Renaissance. Vgl. zuletzt noch einmal Sylvio Vietta/Uerlings (Hg.): *Ästhetik – Religion – Säkularisierung*, 2 Bde., München (Fink) 2008; Wolfgang Braungart/Gotthard Fuchs/Manfred Koch (Hg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrung der Jahrhundertwenden*, Bd. 1: *Um 1800*, Paderborn (Schöningh) 1997; Bd. 2: *Um 1900*, Paderborn (Schöningh) 1998; Bd. 3: *Um 2000*, Paderborn (Schöningh) 2000.

11 Vgl. etwa Bernd Auerochs: *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2006; Ernst Müller: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin (Akademie) 2004. In diesem

Diese drei grob skizzierten Forschungspositionen und -traditionen bestimmen die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Bibel und Literatur in mehr oder weniger transformierter Form noch heute. Erst vor wenigen Jahren hat Karl Heinz Schlaffer in *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur* die Säkularisierungsthese Schönes mit einem kleinen Appendix – es habe auch im 20. Jahrhundert eine Säkularisierung gegeben, nämlich der jüdischen Religion – erneuert.¹² Ebenso wenig hat die Motivgeschichte an Einfluss verloren und erfreut sich zumal als methodologisches Grundprinzip von Sammelwerken großer Prominenz. So darf es durchaus als signifikant gelten, dass das gegenwärtig im Verlag De Gruyter im Entstehen begriffene Großprojekt *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR) die Rezeption der Bibel einerseits emphatisch als neues Forschungsgebiet proklamiert, diese Rezeption andererseits aber in aller Regel an Motiven und Autoren abhandelt – indem entweder an die Artikel zu einzelnen biblischen Texten, Figuren, Objekten meist eher kurze Sublemma zur Rezeption in Kunst und in Literatur angehängt oder Artikel zu einzelnen Autoren oder Künstler hinzugefügt werden.¹³ Mag das auch den konzeptionellen Notwendigkeiten der Enzyklopädie geschuldet sein, so zeigt es doch noch einmal besonders deutlich, wie wenig die Diskurs-, Rezeptions- und Gebrauchsgeschichte der Bibel, die doch ein paradigmatisches Gebiet einer interdisziplinären Zusammenarbeit wäre, mit einem solchen Schema erfasst werden kann. Innerhalb der Literaturwissenschaft jedenfalls sind solche Ansätze seit dem Theorieschub der 1970er Jahre und noch einmal nach der kulturwissenschaftlichen Erweiterung des Faches gegen Ende des 20. Jahrhunderts methodologisch kaum noch anschlussfähig.

Gleiches gilt für den dabei ventilierten und faktisch vom Konzept der Kunstautonomie abhängigen Begriff der ›Kunstliteratur‹, der ironischerweise gegenwärtig von der ›anderen‹ disziplinären Seite aus in die Forschung zu Literatur und Bibel zurückzukehren scheint. Denn auf dem bereits umrissenen Grenzstreifen zwischen Literaturwissenschaft und Theologie hat sich im Laufe der letzten Jahre nicht zuletzt ein profilierter theologischer Forschungszusammenhang herausgebildet, der sich insbesondere mit Texten der Gegenwartsliteratur beschäftigt, um an ihnen theologische Fragestellungen zu entfalten. Aus dieser, vornehmlich aus der Praktischen Theologie her kommenden,

Sinne ein breiteres Spektrum des Umgangs mit der Bibel umreißen bereits die Bände von Franz Link (Hg.): *Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments*, Berlin (Duncker & Humblot) 1989 sowie Jürgen Ebach/Richard Faber (Hg.): *Bibel und Literatur*, München (Fink) 1995.

12 Heinz Schlaffer: *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*, München (Hanser) 2002.

13 Hans-Josef Klauck u. a. (Hg.) *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin (De Gruyter) 2009 ff. Eine motivgeschichtliche Sammlung ist die Studie von Karin Schöpfkin: *Die Bibel in der Weltliteratur*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2011.

Forschungsrichtung sind eine Reihe wichtiger Untersuchungen und interdisziplinärer Sammelwerke hervorgegangen.¹⁴

Diese Werke beschäftigen sich aufgrund ihres vermittlungspraktischen Interesses meist mit der als ›gegenwärtig‹ begriffenen Literatur des 20. Jahrhunderts, was ein nicht unwesentliches diskursives Gegengewicht zum literaturwissenschaftlich etablierten Verständnis eines Ausschlussverhältnisses von Moderne und Religion bildet. Doch abgesehen von der fehlenden historischen Perspektivierung des literarischen Gegenstandes, bewegen sich die entsprechenden Studien in der Regel innerhalb der engen Grenzen des Bildungskanons, vernachlässigen avantgardistische Texte und gelangen, bedingt durch diesen systematischen Ausschluss ästhetischer und historischer Fremdheitserfahrung, sehr schnell zu einer ›Deutung‹ literarischer Texte im Sinne einer theologischen Affirmation von Literatur. Der Anschluss dieses Forschungszusammenhangs an den literaturwissenschaftlichen Diskurs gestaltet sich entsprechend notorisch schwierig, und so zeugt es von einer Mischung aus Resignation und Realitätssinn, wenn Georg Langenhorst in seinem jüngeren Überblick über die Forschungsentwicklung auf dem disziplinären Grenzstreifen vorgeschlagen hat, den ›Dialog‹ der Theologie mit der Literaturwissenschaft in Sachen Bibel und Literatur nunmehr einzustellen und lieber unter sich zu bleiben.¹⁵

Umgekehrt scheint die Literaturwissenschaft mit großer Zärtlichkeit ein Projektionsbild von Theologie und Bibelwissenschaft zu pflegen. In ihm erscheint erstere meist gleichbedeutend mit Dogmatik oder als Synonym für Ideologie; dementsprechend werden neuere theologische Diskurse auch dann kaum zur Kenntnis genommen, wenn sie sich direkt mit der Literatur auseinandersetzen wie etwa Hans Urs von Balthasars *Theodramatik*, Oswald Bayers *Poietologische Theologie* oder Alex Stocks *Poetische Dogmatik*.¹⁶ Und was die Bibelwissenschaft anbelangt, so darf es doch als einigermaßen bemerkenswert gelten, dass hier eine elaborierte Textwissenschaft neben der Literaturwissenschaft existiert, ohne dass sich die beiden Disziplinen merklich füreinander interessierten. Selbst die Etablierung der noch immer expandierenden Forschung zum ›Wissen der Literatur

14 Vgl. exemplarisch Karl Josef Kuschel: *Jesus im Spiegel der Weltliteratur*, Düsseldorf (Patmos) 1999; Georg Langenhorst/Erich Garhammer (Hg.): *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg (Echter) 2005; Magda Motté: »Judiths Tränen, Esthers Tapferkeit«. *Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2003; vgl. dazu auch die Sammelrezension von Daniel Weidner: »Glauben und Lesen. Neue Literatur aus dem Spannungsfeld von Literaturwissenschaft und Theologie«, in: *Weimarer Beiträge*, 53 (2007), S. 129–140.

15 Georg Langenhorst: *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 2005, insb. S. 214 ff.

16 Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik*, 4 Bde., Einsiedeln (Johannes) 1973–1983; Oswald Bayer: *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen (Mohr Siebeck) 1999 sowie Alex Stock: *Poetische Dogmatik* (bisher 8 Bde.), Paderborn u. a. (Schöningh) 1995 ff.

sowie zur Wissenschaftsgeschichte der Germanistik hat bislang nichts daran zu ändern vermocht, dass die Diskursgeschichte biblischen Wissens noch immer weitgehend im toten Winkel der literaturwissenschaftlichen Aufmerksamkeit liegt; und das, obwohl bekanntlich wesentliche Elemente der literaturwissenschaftlichen Hermeneutik und Philologie ursprünglich aus der *philologia sacra* stammen. Schließlich erarbeitet Friedrich Schleiermacher seine Hermeneutik in Vorlesungen zum Neuen Testament, und Karl Lachmann beginnt seine wissenschaftliche Karriere als Herausgeber einer kritischen Ausgabe von dessen Urtext.¹⁷

Wie wenig entwickelt die deutsche Forschung auf diesem Gebiet tatsächlich ist, wird indes erst im internationalen Vergleich tatsächlich kenntlich. Denn insbesondere im englischsprachigen Raum existiert seit Jahrzehnten eine umfassende Forschung zur Wechselwirkung von Bibel und Literatur, die bereits ihre eigenen Klassiker besitzt und eine ganze Reihe von Überblickswerken auf einen interdisziplinär viel frequentierten Markt gebracht hat.¹⁸ Auch sind hier eine ganze Reihe vorbildlicher Einzelstudien über verschiedene Epochen entstanden, die sowohl die Geschichte der Exegese, als auch die Gebrauchs- und Diskursgeschichte der Bibel mit einbeziehen und immer wieder auf die eminente Bedeutung biblischen Wissens für die kulturelle Epistemologie und nationale Textkultur hinweisen.¹⁹ Diese Untersuchungen erweisen sich nicht zuletzt deshalb als besonders relevant, weil sie ebenso hürdenlos wie wirkmächtig in die literaturwissenschaftliche Theoriebildung eingeflossen sind; etwa in die inzwischen kanonisch gewordenen Konzepte einer »rhetoric of religion«, der Bibel als »great code of art« und der »Einflussangst« der Literatur gegenüber heiligen Texten – Konzepte, die im Unterschied zu den in Deutschland nach wie vor einflussreichen Modellen »Religion« sämtlich nicht einfach als einen »Inhalt« betrachten, sondern als ein genuin poetologisches Moment begreifen.²⁰ Zugleich mit diesen Konzepten

17 Vgl. dazu ausführlich Daniel Weidner: *Bibel und Literatur um 1800*, München (Fink) 2011.

18 Vgl. als Überblick: David L. Jeffrey: *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Grand Rapids/Mich. (Eerdmans) 1992; David Norton: *History of the Bible as Literature*, 2 Bde., Cambridge (Cambridge University Press) 1993; David S. Katz: *God's Last Words. Reading the English Bible from the Reformation to Fundamentalism*, New Haven (Yale University Press) 2004. Bezeichnenderweise beschränken sich Katz und Norton in der Neuzeit fast ausschließlich auf die englischsprachige Entwicklung. Auch in Frankreich gibt es ein umfassendes Sammelwerk: Charles Kannengiesser u. a. (Hg.): *Bible de tous les temps* (8 Bde.), Paris (Beauchesne) 1985–1989.

19 Stephen Prickett: *Words and the Word. Language, Politics, and Biblical Interpretation*, Cambridge (Cambridge University Press) 1988; Jonathan Sheehan: *Enlightenment Bible. Translation, Scholarship, Culture*, Princeton (Princeton University Press) 2005; Debora K. Shuger: *Renaissance Bible. Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity*, Berkeley (University of California Press) 1994.

20 Kenneth Burke: *The Rhetorics of Religion. Studies in Logology*, Berkeley (University of California Press) 1961. Northrop Frye: *The Great Code. The Bible and Literature*, Toronto (University of Toronto Press) 1982; Harold Bloom: *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, New York (University of Oxford Press) 1973.

entstand eine breite Diskussion über *Bible as Literature*, über die literaturwissenschaftliche Analyse der Bibel, die ihren Anfang in Lektüren moderner Literatur nahm, sich inzwischen aber zu einer konturierten Forschungsdebatte mit eigenen Institutionen, Zeitschriften und Buchreihen entwickelt hat. Diese Debatte wird zunehmend in der deutschen Bibelwissenschaft rezipiert, und auch im literaturwissenschaftlichen Kontext liegt inzwischen eine Anthologie der entsprechenden Schlüsseltexte vor, die zukünftig wohl mit großem Interesse wird rechnen können.²¹

Denn sobald man den Blick auf das Thema international und interdisziplinär weitet, zeigt sich, dass aus ebenso unterschiedlichen wie unerwarteten Richtungen das neu erwachte Interesse an der Religion auch ein dezidiertes Interesse an der Bibel und ihrer Literarizität zu implizieren scheint. So hat Glenn Most in seiner viel rezipierten Lektüre der Geschichte des ungläubigen Thomas die Evidenzstrategien der Bibel und der religiösen Tradition sichtbar gemacht, während Giorgio Agamben sich durch sein dezidiert modernes Interesse an Politischer Theologie zu einer Interpretation des Römerbriefs hat führen lassen, die nicht allein – wenngleich unausgewiesen – eine ganze Reihe exegetischer Grund-einsichten sowie biblischer Konzepte aus der Dialektischen Theologie der Zwischenkriegszeit mittransportiert, sondern auch zu einer wahren Paulus-Welle in der Philosophie geführt hat.²² Erst jüngst argumentierte Jacques Rancière unter Rückgriff auf Erich Auerbach, dass der biblische Text selbst ein Modell der Inkarnation des Sinns im Buchstaben und im Körper entwickelt, dessen Wirk-mächtigkeit noch die Entwicklung moderner Literatur bestimmt.²³

Nicht zuletzt angesichts dieser theoretisch maximal reflektierten und zugleich hochgradig gegenstandsverwiesenen Zugänge aus gänzlich unerwarteten Ecken des wissenschaftlichen Diskurses scheint nicht ausgeschlossen, dass das Thema des vorliegenden Bandes tatsächlich von seiner ein wenig verschlafenen wissenschaftlichen Latenz in eine entsprechende Virulenz umschlägt.²⁴ Wie die folgenden

21 Vgl. Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hg.): *Bible als Literatur*. München (Fink) 2008.

22 Vgl. Glenn W. Most: *Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München (Beck) 2007; Giorgio Agamben: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2006; dazu Dominik Finkelde: *Politische Eschatologie nach Paulus – Badiou, Agamben, Žizek, Santner*, Wien (Turia & Kant) 2007.

23 Vgl. Jacques Rancière: *Das Fleisch der Worte. Politik(en) der Schrift*, Zürich u. a. (Diaphanes) 2010.

24 Die anhaltende Bedeutung des Themas zeigt die kontinuierliche Reihe neu erscheinender Sammelbände, darunter Steffen Martus/Andrea Polaschegg (Hg.): *Das Buch der Bücher – gelesen. Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*, Bern u. a. (Lang) 2006; Ralf Georg Czapla/Ulrike Rembold (Hg.): *Gotteswort und Menschenrede. Die Bibel im Dialog mit Wissenschaften, Künsten und Medien*, Bern u. a. (Lang) 2006; Maria Kłańska/Jadwiga Kita-Huber/Paweł Zarychta (Hg.): *Der Heiligen Schrift auf der Spur. Beiträge zur biblischen*

Beiträge indes eindringlich illustrieren, kann eine solche Virulenz – so sie im Zeichen wissenschaftlicher Erkenntnis steht – zunächst einzig die Gestalt von methodologisch justierten Fragen annehmen. Nur dann lässt sich der Uferlosigkeit des Gegenstandsbereichs ›Bibel und Literatur‹, die sich vor dem gegenstands- und diskursensiblen Blick in jedwede Richtung bereits nach wenigen Metern auftut, auf interdisziplinär fruchtbare Weise begegnen. Entsprechend gestalten sich die Sektionen des Bandes nach solchen Problembereichen, anstatt eine Typologie oder eine Entwicklung zu suggerieren, die dem infrage stehenden Feld nicht entspricht und es wohl auch eher verstellt.

Bibeltexte lesen

Von Wechselwirkungen zwischen Bibel *und* Literatur zu reden ist eigentlich schon irreführend. Denn ist nicht die Bibel selbst ein Teil der Literatur, ist sie nicht selbst ein Text, der alle Zeichen der Literarizität trägt und daher offensichtlich auch *als Literatur* gelesen werden kann? Nicht nur sind weite Teile der Bibel ›poetisch‹, und selbst die scheinbar einfachen Geschichten erweisen sich beim näheren Hinsehen als recht kunstvoll, die Bibel thematisiert auch ihren eigenen Status als Text immer wieder: Sei es in den zahlreichen Schrift- oder Sprechszenen der hebräischen Bibel, sei es im höchst ambivalenten Verhältnis zur ›Schrift‹, die das Neue Testament erfüllen will – die Bibel ist Literatur im fraglosen und wohl sogar paradigmatischen Sinn. Letztlich wird man wohl auch die *Wechselwirkungen* zwischen Literatur und Bibel nur unzureichend verstehen, wenn man als Literaturwissenschaftler die Bibeltexte gewissermaßen nur von außen betrachtet: als bloßes ›Material‹, als ›Quelle‹ von Literatur, ohne sie selbst zu lesen.

Aber auch die Rede von der Bibel *als* Literatur ist alles andere als unproblematisch. Sie ist es schon deshalb nicht, weil es heute keinen allgemeinen Begriff von ›Literatur‹ mehr gibt, unter den man biblische Texte einfach subsumieren könnte – im Gegenteil ist es gerade die Folge der theoretischen Entwicklung der Literaturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten, dass ihr Gegenstand heute problematisch geworden ist und dass die Frage nach der Literarizität von Texten immer durch Probleme ihrer Medialität, ihrer Politik, ihrer Performativität etc. verkompliziert wird. So kann auch die Lektüre von biblischen Texten als Literatur nicht einfach als hegemoniale Geste der Literaturwissenschaft betrieben werden, die sich nun auch die Bibel als einen Teil der ›Weltliteratur‹ aneignet. Eine solche

Intertextualität in der Literatur, Dresden (Neisse) 2009; Walter Martin Rehahn (Hg.): *Das Buch und die Bücher. Literaturvorträge am Canstein Bibelzentrum*, Halle (Verlag der Franckeschen Stiftungen) 2010.

Lektüre markiert vielmehr eine Problemzone, in der auch das eigene Selbstverständnis immer wieder infrage gestellt wird. Eine literaturwissenschaftliche Lektüre der Bibel ist somit zwar eine zentrale Aufgabe, aber zugleich ein methodisches Problem: Wie ist sie möglich und welche Methoden und Kategorien verwendet sie? Wie verhält sich eine solche Lektüre zur theologischen oder der historisch-kritischen Exegese? Wie ist insbesondere mit dem immensen Wissen umzugehen, dass sich diese Disziplinen erarbeitet haben? Welches hermeneutische Selbstverständnis hat der literaturwissenschaftliche Umgang mit den Texten?

Nutzen wie Problematik der literaturwissenschaftlichen Lektüre manifestierten sich ganz praktisch in der Analyse biblischer Texte. Lesen in der Bibel entdeckt vertraute literarische Strategien wie Metaphorisierung, Mythisierung und Narrativierung, und oft kann man dabei nicht nur den biblischen Text, sondern auch die literarischen Bezüge auf ihn besser verstehen. Aber man entdeckt dabei auch Fremdes, das der biblischen Tradition spezifisch ist: andere Formen literarischer Darstellung und textueller Komposition, in der etwa Wiederholungen oder Achronien eine andere Rolle spielen als in den bekannten Formen literarischen Erzählens. So erscheint etwa die Epistemologie der Narration von biblischen Texten in einem anderen Licht: Zum Beispiel verändert sich die Bedeutung narrativer ›Allwissenheit‹ in dem Moment, in dem nicht nur der Erzähler, sondern auch einer der Protagonisten allwissend ist. Für die Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft kann – wie schon Auerbach betont hatte – die Beschäftigung mit einer gegenüber der klassischen Antike und der modernen Literatur so deutlich unterschiedenen Form der Literatur den Blick erweitern. Aber auch für kulturwissenschaftlich interessierte Untersuchungen ist eine Auseinandersetzung mit dem Text der Bibel zentral, weil sie zeigt, dass die zahlreichen in der Bibel höchst folgenreich codierten Differenzen – etwa zwischen ›Heimat‹ und ›Exil‹, ›Erinnerung‹ und ›Vergessen‹ etc. – nicht einfach als solche vorliegen, sondern in höchst komplexe literarische Darstellungen eingebettet sind, denen sie in der Regel ihre Prägnanz, aber auch ihre Ambivalenz verdanken. Liest man die Bibel als Text, so findet man in ihr keine einfachen Ursprünge und Stiftungen, sondern eher textuelle Urszenen; in ihr wird weniger ›der Monotheismus‹ erfunden als die Paradoxie von dessen Erzählbarkeit und Instituierbarkeit durchgespielt. Und wie immer entdeckt eine genaue Lektüre neben den hegemonialen Setzungen auch Gegenströmungen, neben den lauten Aussagen und – vermuteten – Botschaften und Intentionen auch andere Stimmen, die oft in späteren Aneignungen aufgenommen worden sind. Gerade als solche Urszenen – in ihrer bildlichen Verdichtung und in ihrer textuellen Komplexität – sind die biblischen Geschichten dann auch höchst fruchtbar für die literarische und kulturelle Tradition geworden, und zwar auch dort, wo man sich ihrer nicht bewusst ist. Wenn die Lektüre solche Szenen wieder entfalten kann, wenn sie die Konflikte und Spannungen der Tradition wieder in die Texte zurücklesen kann, dann kann – so bleibt jedenfalls zu

hoffen – die Beschäftigung mit dem biblischen Text auch eine Art Mittelgrund darstellen, auf dem sich ganz verschiedene Ansätze und Erkenntnisinteressen treffen können: kultur- wie rezeptionsgeschichtliche, literaturwissenschaftliche wie theologische.

Die Beiträge zu dieser Sektion erproben in diesem Sinne Lektüren biblischer Texte, indem sie nah am Text, aber nicht mit dem Anspruch, diesen erschöpfend ›verstehen‹ zu wollen, aktuelle Problematiken entfalten. JOHANNES FEHR zeigt an der Offenbarung des Johannes, wie der biblische Text seine eigene Lektüre thematisiert und darauf insistiert, immer wieder gelesen zu werden. Er untersucht die vielfältigen Vermittlungsfiguren der Offenbarung wie Boten oder Schriftrollen – Figuren, die ja insgesamt typisch sind für die biblischen Texte, man denke nur an die Bedeutung der Prophetie und der berichteten Rede. Die Inszenierung seiner eigenen Vermittlung wird so als literarische und mediale Selbstreflexion des Textes sichtbar, der sich gerade dadurch gegen eine einfache Aneignung sperrt, wie ein Seitenblick auf die Geschichte und Gegenwart der Interpretation des letzten Buches der Bibel zeigt, das nicht nur verstanden, sondern befolgt und vor allem wieder und wieder gelesen werden will.

Ähnlich untersucht auch KATHARINA SCHOPPA die Poetologie eines biblischen Textes: des Hohelieds. Der Beitrag legt der Analyse dabei die dezidiert moderne Kategorie des Traumas zugrunde, um die Spannung von Darstellung und Undarstellbarkeit zu umschreiben, die gerade das Hohelied prägt: Das Spiel von An- und Abwesenheit des Liebhabers, von Suchen und Finden der Liebe konstituiert nicht nur die Wiederholungsstruktur des Textes, sondern verhindert auch hier seine vereindeutigende Lektüre durch die Kraft der poetischen Dissoziation. Wahrscheinlich ist es auch gerade diese Kraft oder mit anderen Worten: die Rätselhaftigkeit des Textes, welche das Hohelied in der Tradition oft als ›Schlüssel erschienen ließ, um die Geheimnisse der Schrift aufzuschließen.

Gewissermaßen aus der umgekehrten Richtung zeigt ANDREA FISCHER anhand der Rezeption von 2 Samuel 11 in verschiedenen Romanen des 20. Jahrhunderts, dass auch rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen mit Gewinn auf den biblischen Text selbst zurückgreifen können. Indem nämlich ihre Lektüre der Batseba-Episode die Leerstellen und Ambiguitäten der biblischen Erzählung betont, wird deutlich, dass die literarischen Rückgriffe auf dieses Thema nicht einfach beliebige Umdeutungen oder Verarbeitungen sind, sondern dass sie am Problemstand des biblischen Textes arbeiten. Die Suche nach dem ›Anknüpfungspunkt‹ solcher Fortschreibungen im biblischen Text erlaubt es, Rezeption nicht länger als lineare Verarbeitung von Stoffen und Zitaten zu betrachten, sondern als intertextuelles Spannungsfeld.

ALMUTH RENGER zeigt an den Transformationen der Judasfigur in biblischen und literarischen Texten, wie bereits in der biblischen Literatur aus den spärlichen und hochgradig ambivalenten Hinweisen in den ältesten Quellen – Judas'

paradosis Jesu, seine Auslieferung bzw. sein Verrat des Heilands ist essenziell ambig, zugleich heilsnotwendig und verwerflich – die uns bekannte Gestalt entsteht. Diese ›Arbeit am Mythos‹ im Sinne Hans Blumenbergs ist konstitutiv für die Literarizität des biblischen Textes; sie setzt sich darüber hinaus bis in die literarische Rezeption der Judasgestalt hinein fort, in der sich ebenfalls Strategien der Disambiguierung und der Ausstellung von Ambiguität aufzeigen lassen. So wird der Zusammenhang von Bibel und Literatur auf paradigmatische Weise sichtbar; dass solche Lektüren der Bibel in Zukunft auch ein fruchtbares Feld interdisziplinärer Zusammenarbeit von Bibel- und Literaturwissenschaftlern eröffnen werden, ist zu hoffen.

Buch, Objekt, Gebrauch

Während ihre poetische Verfasstheit und der literarische Eigensinn ihrer Texte Dimensionen der Bibel sind, die sich kulturgeschichtlich immer wieder vergessen gemacht haben und im wissenschaftlichen Umgang eigens erinnert werden müssen, scheint das für den medialen Status der Bibel als Buch nicht zu gelten. Bereits die verbreiteten Epitheta des ›Buchs der Bücher‹ und der ›Heiligen Schrift‹ zeugen von einem ausgeprägten Bewusstsein für die enge Medienbindung der biblischen Wirkungsgeschichte. Und seit Luthers wortschöpferischem Titel *BIBLIA, Das ist / Die ganze Schrift* (1545), in dem er den Plural zum griechischen Wort für ›Buch‹ in einen Eigennamen verwandelt hat, ist im Deutschen zugleich mit der ›Bibel‹ immer auch von ›Büchern‹ die Rede. Allerdings – und das wird zumal mit Blick auf Luther ebenso schnell evident, wie im Lichte der neuzeitlich-protestantischen Buchkultur übersehen – besitzt die Bibel aufgrund ihrer starken Medienverwiesenheit auch eine besondere Historizität, die sich weder in der Geschichtlichkeit des Textes erschöpft noch auf die Gutenberg-Galaxis beschränkt. Vielmehr wird sie als eine lange und komplexe Gebrauchsgeschichte kenntlich, angesichts derer die Aussagekraft gängiger Analysekatoren wie ›Medium‹, ›Schrift‹, ›Lesen‹, ›Buch‹ und ›Text‹ neu zur Verhandlung steht und die sich in einem grundlegenden Spannungsfeld bewegt:

Einerseits hat die Bibel im Laufe der Mediengeschichte schon früh eine modellbildende Funktion gewonnen, die bis heute nachwirkt. Denn spätestens seit dem historischen Zusammenfall ihrer Übersetzung mit der Erfindung des Buchdrucks im 15. Jahrhundert besitzt sie den Status des paradigmatischen Buchs, das sowohl die weitere Buchgestaltung als auch die generelle Konzeption von Literalität tiefgreifend geprägt hat – sei es als Maßstab, sei es als Gegenfolie. Andererseits hat die ›Heilige Schrift‹ vor allem durch konkrete Praktiken ihres Gebrauchs Kulturgeschichte geschrieben: nicht allein durch Lesen und Hören, sondern ebenso durch Betrachten und Berühren, durch Übersetzen und Um-

schreiben, in liturgischem, mystischem, exegetischem und profanem Rahmen. Und so wie jeder dieser Gebrauchszusammenhänge eine eigene Tradition besitzt, so hat jede seiner Praktiken je eigene Aspekte der Materialität und Medialität der Bibel aktualisiert, deren Spezifik hier überhaupt erst beobachtbar wird.

Eine Auseinandersetzung mit der Bibel als Buch bewegt sich also stets im konzeptionellen Spannungsfeld zwischen Paradigma und Pragma, zwischen Medienmodell und Objektgebrauch. Entsprechend muss ein rein ideengeschichtlicher Zugriff diesen kulturprägenden Wirkungszusammenhang ebenso verfehlen wie ein rein performanztheoretischer. Zudem erfährt die allfällige Rede von der Bibel als ›Medium‹ in dieser Perspektive eine entscheidende Konkretisierung. Denn wo ihr materialer Eigensinn als Schrift, Buch, Bild oder Ding in den Blick gerät, da zeichnen sich immer auch die Grenzen ab, die dieser Eigensinn den epistemologischen, ästhetischen oder religiösen Operationen an und mit der Bibel setzt und damit den Möglichkeitsraum ihres Gebrauchs als Medium vorstrukturiert. Umgekehrt wird die große konzeptionelle und gestalterische Prägekraft sichtbar, welche die Praktiken des Bibelgebrauchs in ihrer langen und differenzierten Geschichte auf das Buch der Bücher ausgeübt haben.

Für die Forschung werfen sich damit eine Reihe grundlegender Fragen auf: Welchen mediengeschichtlichen Index trägt der historisch konkrete Gebrauch der Bibel, wie hat diese sich wandelnde Praxis auf das Verständnis der Bibel als Buch und als Text zurückgewirkt und inwiefern hat sie sowohl die Ausbildung hermeneutischer Praktiken als auch die Konzepte von ›Buch‹ und ›Schrift‹ beeinflusst? Ist die Bibel als paradigmatisches ›Buch der Bücher‹ notwendig religiös konnotiert, und sind Übernahmen ihrer Gestaltungsprinzipien, ästhetischen Formate und Lektüreverfahren in der Literatur entsprechend *eo ipso* als Sakralisierungsstrategien zu verstehen? Lassen sich religiöse oder literarische Gebräuche der Bibel ausmachen, die ihren Charakter als Buch systematisch unterlaufen, und welche medientheoretischen, diskurspolitischen und hermeneutischen Implikationen tragen sie?

Geleitet von diesen Fragen loten die Beiträge dieser Sektion die konzeptionelle Tragweite und die materialen Grenzen des ›Buchs der Bücher‹ aus. Anhand exemplarischer Gebrauchszusammenhänge, die von der Mystik des 13. Jahrhunderts bis zur Webkultur der Gegenwart reichen, werden dabei Ansätze zu einer historischen Praxeologie der Bibel entwickelt und wird im Zuge dessen das medien- und textwissenschaftliche Analyseinstrumentarium immer wieder neu justiert.

Mit der Armenbibel von 1471 rückt RALF SCHLECHTWEG-JAHN einen Gegenstand ins Zentrum der Aufmerksamkeit, dessen schrift-bildliche Mischgestalt bereits auf den ersten Blick die Gleichsetzung von biblischem *Buch* und Heiliger *Schrift* als mediengeschichtlichen Kurzschluss ausweist. Das synoptische Arrangement der Text- und Bildelemente auf den Seiten der *Biblia Pauperum* wird

dabei als Operationsraum der typologischen Biblexegese erkennbar mit Christus als ästhetischem und theologischem Vermittler im Zentrum. Als buchgewordener Flügelaltar schlägt die Armenbibel schließlich die Brücke zur Eucharistie und lässt in ihrer Performanz des Verhüllens und Enthüllens von Sinn Hermeneutik und Gottesdienst zusammenfallen.

Während sich dieser Beitrag dem Sektionsthema also über hermeneutische und liturgische Praktiken nähert und die Buchgestaltung als ihren Möglichkeitsraum in den Blick nimmt, schlägt BERNHARD METZ den umgekehrten Weg ein. Sein Aufsatz wendet sich dem frühen Buchdruck zu, setzt sich der modellbildenden Funktion der Bibel als ›Buch der Bücher‹ auf die Spur und verfolgt das Wechselspiel von Bibel und Literatur auf dem Gebiet des Letternsatzes, der Typographie und Druckpraxis. Prozesse der Sakralisierung von Literatur durch die Übernahme von Gestaltungsprinzipien aus dem Bibeldruck werden dabei ebenso sichtbar wie das Maß, in dem letzterer von den technischen Entwicklungen im literarischen Segment profitiert.

Gleichsam vom anderen Ende der Gutenberg-Galaxis her nähert sich MANUEL ILLI in seinem Beitrag dem Buch der Bücher, das sich im Lichte der von ihm untersuchten digitalen Bibelprojekte nachgerade als Hypertext der Hypertexte präsentiert. Es werden vier aktuelle Unternehmungen interaktiver Neuübersetzungen untersucht, die eine Popularisierung und Kollektivierung des biblischen Textes zum Ziel haben und den Medienwechsel vom Buch zum Netz in den Dienst einer programmatischen oder spielerischen Absetzung von den kanonischen Übersetzungen stellen. Dabei zeigt sich, dass die angestrebte Enthierarchisierung im interaktiven Kommunikations- und Produktionsprozess selbst realisiert wird, während die jungen Bibeln die Kenntnis ihrer kanonischen Vorläuferinnen gerade voraussetzen.

Auch der Beitrag von CORNELIA WILD befasst sich mit Schreib- und Lektürevorfahren im Zeichen biblischer *auctoritas*. Allerdings liegt die für das Sektionsthema entscheidende Pointe darin, dass der *Memoriale* der Angela von Foligno aus dem 13. Jahrhundert die *confessio* einer Illiterata beinhaltet, welche ihr Gottesbegehren auf eine Schrift überträgt, die sie weder liest noch schreibt, sondern im Medium der Vision in sich aufnimmt und sich damit selbst zum Gegenstand jener hermeneutischen Lektüren macht, die ihr Beichtvater dann in die Schrift des *Memoriale* übersetzt. Verhandelt wird die Dissoziation von Lektüre und visionärer Schau, in der die Fragilität des Schriftmediums aufscheint, das zugleich den Fluchtpunkt des im Wortsinne passionierten Prozesses markiert.

Umbrüche und Debatten

Dass literarische Texte historisch bedingt sind und auch nur aus ihrem Kontext heraus verstanden werden können, zählt ebenso zu den Gemeinplätzen der literaturwissenschaftlichen Forschung wie die Einsicht, dass ihr Anspruch auf überzeitliche Geltung – sei er ästhetisch oder epistemologisch begründet – sich stets gegen diese historische Einbettung behaupten muss und dass ihnen das in aller Regel nur gelingt, wenn ein entsprechender Kanon diese Gültigkeit garantiert. Im Lichte dessen erscheint die Bibel freilich zunächst als Inbegriff sowohl der Geltung als auch des Kanonischen, und als solches wurde sie im Laufe der Ästhetikgeschichte tatsächlich immer wieder adressiert und – kontrastiv oder affirmativ – für Strategien literarischer Selbstbehauptung in Dienst genommen. Dabei droht allerdings schnell aus dem Blick zu geraten, dass die Bibel selbst, einschließlich ihrer religiösen, ästhetischen und politischen Implikate, einen spezifischen historischen Index trägt und sich im Schwerefeld heterogener diskurs- und kulturgeschichtlicher Faktoren und Dynamiken immer neu konstituiert und transformiert hat. Gleiches gilt auch für das Verhältnis von Bibel und Literatur, das sich bei näherem Hinsehen als ein wechselseitiges durch einen so ausgeprägten Eigensinn auszeichnet, dass es selbst historisch perspektiviert werden muss. Dabei werden Traditionslinien erkennbar, die weder allein literaturgeschichtlichen Entwicklungen folgen, noch sich ausschließlich religionsgeschichtlichen Gesetzmäßigkeiten fügen und die überdies eine besondere Widerständigkeit gegen evolutionistische oder teleologische Geschichtsmodelle besitzen. Vielmehr scheint sich die Geschichte der gegenseitigen Affirmation, Abstoßung und Beeinflussung von Bibel und Literatur maßgeblich über historische Zäsuren und Umbrüche als eine Tradition zu konstituieren, die umgekehrt immer wieder als Kommunikations- und Verhandlungsraum solcher Zäsuren und Umbrüche in diskursiven Dienst genommen wird. Eine Auseinandersetzung mit dieser Tradition und ihrer Dynamik bewegt sich somit auf einem Feld, dessen Semantik und Pragmatik von Figuren des Verlusts und des Neuanfangs, der Autorisierung und Subversion, der Konkurrenz und Kohäsion so nachhaltig geprägt sind, dass es die entsprechenden wissenschaftlichen Analyseparameter zu reflektieren und neu zu justieren erlaubt bzw. erzwingt – auch und besonders die Kategorie der Geltung. Eine historische Perspektivierung des Verhältnisses von Bibel und Literatur sieht sich also stets mit den eigenen Beschreibungskategorien konfrontiert und dazu genötigt, die gängigen Modelle literatur-, religions- und kulturgeschichtlicher Entwicklung immer wieder kritisch zu befragen. Dabei wird die analytische Aufmerksamkeit nicht zuletzt auf die sozialen Koordinaten, diskurshistorischen Dynamiken, gesellschaftlichen Debatten und ästhetikgeschichtlichen Gemengelagen gelenkt, in welche das bibelliterarische Verhältnis eingelassen ist und aus denen es bis heute seine jeweilige Spezifik gewinnt. Die Fragen, die eine solche Betrachtung aufwirft, sind ebenso konkret wie weitreichend:

Inwieweit lässt sich die Geschichte der wechselseitigen Abwehr und Adaptation von Bibel und Literatur jenseits der verschiedenen Konfessionskulturen schreiben? In welchem Maße bzw. auf welcher Ebene sind die Unterschiede zwischen jüdischen und christlichen, protestantischen und katholischen, pietistischen und orthodoxen Umgangsweisen mit der Bibel dabei in Rechnung zu stellen, und wo gilt es, von ihnen zu abstrahieren? Lassen sich epochale Umbrüche im Verhältnis von Bibel und Literatur jenseits der ubiquitären Umbruchssemantik ausmachen, und durch welche diskurs-, ästhetik- oder sozialgeschichtlichen Eigengesetzlichkeiten sind sie im Einzelnen bedingt? Ist die – historische oder soziologische – Beschreibungskategorie der ›Säkularisierung‹ in diesem Zusammenhang tragfähig, und worin liegt ihre Problematik? Inwiefern besitzt die Idee einer Ablösung der Bibel *von* der Literatur oder gar *durch* sie den Status eines wissenschaftlichen Axioms, das uneingestanden die Plausibilität von Konzepten wie ›Ausdifferenzierung‹, ›Autonomie‹ oder ›Moderne‹ zu garantieren hat, und von welchem analytischen Standort aus ließe sich ein solcher epistemologischer Mechanismus beobachten und gegebenenfalls korrigieren? Lässt sich in der Literatur der Moderne tatsächlich eine grundsätzliche »Einflussangst« (Harold Bloom) gegenüber der Religion – zumal in Gestalt von ›Heiligen Schriften‹ – ausmachen, und gibt es andere theoretische Modelle, mit denen sich dieses (Spannungs-)Verhältnis beschreiben lässt? Welches Versprechen und welche Risiken liegen jeweils in den Rückgriffen der Literatur auf Biblisches, und welche literarischen Verfahren und diskurspolitische Strategien bieten Autoren auf, um dem zu begegnen? Unter welchen Bedingungen und auf welcher Ebene sind literarische Verhandlungen der Bibel schließlich als Reflexion oder eben als Symptom der diskursiven Relationierung beider Felder zu lesen?

Im Schwerefeld dieser Fragen wenden sich die Beiträge dieser Sektion vier Autoren zu, deren Texte die wechselseitige Beziehung von Bibel und Literatur sowohl performativ realisieren als auch systematisch problematisieren, und machen sie auf die ästhetischen und religionsgeschichtlichen Debatten hin durchsichtig, in die hinein sie sprechen und aus denen heraus sie die bibelliterarische Gemengelage im Spannungsfeld zwischen Bruch und Tradition konturieren.

So fokussiert MIMMI WOISNITZA mit der expliziten Kontrastierung von Miltons *Paradise Lost* und den Evangelien, wie sie Lessing zugunsten des ersteren in seinem *Laokoon* unternimmt, eine Verhandlung von Bibel und Literatur, die deutlich im Zeichen literarischer Selbstbehauptung steht. Allerdings erweist sich der Paragone dabei als der eigentlich entscheidende Wettstreit, den Miltons Epos als »poetisches Gemälde« letztlich gewinnt, während die Malerei von den biblischen Erzählungen abhängig bleibt, die dadurch als bloßer Stoff erscheinen. Mit seiner erklärten Einheit von Stoff und Form, visueller Qualität und transitorischer Dynamik fungiert das Epos zwar rhetorisch als Bibelersatz, seine Sakralisierung dient jedoch letztlich der literarischen Überbietung sämtlicher (sakraler) Bildkunst.

Den ästhetischen Implikationen und den melancholischen Obertönen von Max Webers, inzwischen zum Säkularisierungstopos geronnenem, Diktum des »religiös Unmusikalischen« folgend, stellt ROBERT BUCH Hans Blumenbergs Arbeit an Bachs *Matthäuspasion* ins Zentrum seines Beitrags. Die Denkfigur des Untröstlichen präsentiert sich dabei als Kulminationspunkt der biblischen Passionserzählung vom sterbenden Gott und der Krise der modernen Anthropologie, während in der Gegenwärtigkeit von Bachs Komposition und im »unbefragbaren« Medium der Musik jene Evidenz ästhetischer Erfahrung aufscheint, in der die moderne Kontingenzerfahrung für einen Moment aufgehoben ist.

Mit Harold Bloom widmet sich CORNELIA TEMESVÁRI einem Autor, der die wissenschaftliche Verhandlung des Verhältnisses von Bibel und Literatur selbst maßgeblich beeinflusst hat, und zeigt an seinen Diskursstrategien exemplarisch die Produktivität der Bibel als Verhandlungsfeld von Kanonbildung und Autorschaft auf. Blooms systematische Literarisierung der biblischen Texte und Autoren, seine Analogisierung des Dichters mit dem Kabbalisten und die damit verbundene Geste einer kategorialen Umwertung der Tradition wird hier als Sakralisierungsstrategie des Literarischen und des »starken Dichters« sichtbar, die auf die Selbstbehauptung des Kritikers als Kanon und damit letztlich als Bibel abzielt.

Während dieser Beitrag also die diskursive Indienstnahme bibelliterarischer Konkurrenz für die Konstitution wissenschaftlicher Sprecherpositionen in den Blick nimmt, fragt ELKE DUBBELS umgekehrt nach den poetischen Implikaten der Bibel und ihrer Exegese, wie sie in Hermann Cohens Religionsphilosophie und Hermann Brochs *Schlafwandler*-Trilogie diskursprägend werden. Vor dem Hintergrund der engen semantischen und pragmatischen Verschränkung von Messianismus und Epochenbruch präsentieren sich Brochs Romane als poetische Realisation und poetologische Reflexion von Cohens ethisch grundierter »Messias Hoffnung der Annäherung« und als Beispiel für die epistemologischen Effekte des Umschlags von Bibel *in* Literatur und *vice versa* lesbar.

Kommentare und Traditionen

Die Bibel hat zu keiner Zeit für sich existiert, als einzelnes Buch, das dann den vielen Büchern der Literatur gegenüberreten könnte – sie ist aus einer Tradition erwachsen und ist zum Bestandteil einer Tradition geworden. Schon die Bibel selbst ist keine Einheit, aber auch keine bloße Sammlung. Die biblischen Texte nehmen offensichtlich aufeinander Bezug und kommentieren sich wechselseitig: Die Geschichtsbücher, Propheten und Psalmen der hebräischen Bibel beziehen sich immer wieder auf die Tora zurück, das Neue Testament lässt sich in weiten Teilen als Kommentar zur hebräischen Bibel verstehen. Die exegetische

Forschung hat darüber hinaus gezeigt, dass auch einzelne Texte oft im Verlauf von mehreren Überarbeitungen entstanden sind: Es handelt sich um ›Traditionsliteratur‹, die sich palimpsesthaf durch Überschreibungen entwickelt hat, oft durch ›innerbiblische Exegese‹, indem ein Text zu anderen Texten in Beziehung gesetzt wird und daher immer umfangreicher und komplexer wird. Und diese Prozesse hören mit der Kanonisierung nicht auf, denn auch die kanonisierten Texte werden sofort erneut kommentiert: von den klassischen rabbinischen und patristischen Kommentaren, von der kontinuierlichen Tradition der Exegese, von den verschiedenen Umschreibungen und Nacherzählungen.

Dieser Textstatus ist für die kulturelle Relevanz der Bibel ebenso entscheidend wie für den hermeneutischen Umgang mit ihr. Schon die Frage, welche Übersetzung man seinen Untersuchungen zugrunde legt und wie man übersetzt, ist eine Grundentscheidung – und zwar eigentlich eine abgründige. Denn im Fall der Bibel gibt es nicht die ›beste‹ Übersetzung, und es würde auch nicht viel helfen, mit dem ›Urtext‹ zu arbeiten, den man selber nur in der einen oder anderen Fassung benutzen könnte. Zumindest im christlichen Kontext existiert ›der biblische Text‹ immer schon mehrsprachig: in den originalen Sprachen ebenso wie in den kanonischen Übersetzungen: in Septuaginta und Vulgata sowie – im Protestantismus – in den schnell kanonisierten Übersetzungen in die Volkssprachen. Als kanonische sind alle diese Übersetzungen mehr als bloße Hilfsmittel, zugleich verweisen sie als Übersetzungen aber auch zurück auf den Urtext, und es ist bemerkenswert, dass gerade im Protestantismus die neuen Übersetzungen keineswegs an die Stelle der *hebraica* oder *graeca veritas* treten wollen, sondern diese allein die letzte Instanz bleiben soll, auf welche noch der Pfarrer zurückgreift, wenn er wöchentlich seine Predigt vorbereitet. Es gibt also nicht den Text, sondern verschiedene Texte, die übereinander liegen und damit zugleich die Aporetik jeder Übersetzung aufzeigen. Denn wenn es bei Walter Benjamin heißt, die Interlinearversion der Heiligen Schriften sei das »Urbild jeder Übersetzung«, so ist gerade dieses Nebeneinanderstehen gemeint: die Verbindung verschiedener Sprachen und sogar Schriften, ja, im Fall der hebräischen Interlinearversion sogar verschiedener Leserichtungen, welche sich niemals auf einen klaren Nenner bringen lässt, sondern eine mächtige Agentur der Differenz ist.

Nicht nur die Übersetzungen, auch die Kommentare haben immer schon das Vorverständnis und den kulturellen Status des biblischen Textes bestimmt. Dessen zentrale Bedeutung für die europäische Textkultur liegt auch in der Tatsache begründet, dass er immer wieder kommentiert worden ist, dass – potentiell – alles Wissen kommentierend an ihm entfaltet werden konnte. Diese Kommentare werden ihrerseits schnell kanonisch und etwa in den Midraschim und den Talmuden gesammelt; noch heute werden Kommentare zu biblischen Büchern gerne in Serien veröffentlicht, die in ihrer Massivität und ihrer Orientierung am Vers für Vers kommentierten Text der Bibel den Eindruck erzeugen,

hier sei nun wirklich alles gesagt. Aber auch dabei handelt es sich nicht einfach um Festschreibungen von Wissen: Gerade *als* Kommentare überschreiben sie den biblischen Text nicht nur, sondern zitieren ihn auch permanent und halten ihn so präsent – präsent auch für die Möglichkeit einer anderen Lektüre oder einer anderen Praxis.

Diese Dynamik ist nicht zuletzt deshalb schwer zu beschreiben, weil es hier um die Kategorien selbst geht: Was ein ›Original‹, ein ›Kommentar‹, eine ›treue‹ Übersetzung oder der ›wörtliche Sinn‹ ist, war immer schon umstritten, und es wurde insbesondere an der Bibel verhandelt. So ist etwa der Begriff der ›Tradition‹ im protestantischen Kontext meist pejorativ, im jüdischen Zusammenhang dagegen eher affirmativ besetzt. Und wenn man diskutieren will, ob noch die moderne Literatur als eine Art ›Kommentar‹ zur Bibel lesbar ist oder der Kommentar als eine Form von ›Literatur‹ verstanden werden kann, so stehen dabei eben die Begriffe von ›Kommentar‹ und ›Literatur‹ in Frage, weil sie nicht einfach neutrale Termini sind, sondern Teil einer selbst immer umstrittenen Semantik. Gerade deshalb lassen sich an den Kommentaren und ihrer Geschichte auch besonders deutlich die Spannungen ablesen, die einer jeden Lektüre eigen sind: zwischen tradiertem Erwartungshorizont und Lektüreereignis, zwischen allgemeinen Semantiken und der konkret zu kommentierenden *Textstelle*, zwischen verschiedenen kulturellen, religiösen oder konfessionellen Semantiken, die in der Lektüre aufeinanderprallen. Die Beschäftigung mit der Bibel muss daher immer auch Diskursgeschichte reflektieren. Sie muss die jeweiligen Interpretationsgemeinschaften und ihre Wissenspraktiken im Blick behalten und zeigen, wie biblische Referenzen in der jeweiligen Textkultur funktionieren: welche Vorannahmen ihre Lektüre steuern, wie die Gewichte im biblischen Korpus verteilt werden, was gelesen wird und mit welchen Hilfsmitteln.

Man kann wohl sagen, dass eine solche Diskursgeschichte noch gar nicht richtig in Angriff genommen worden ist und dass sich daher die hier vorliegenden Studien dieses Kontextes immer wieder selber versichern müssen und sich entsprechend häufig an der Grenze der Bibel zu ihren Paratexten und Lektüren abarbeiten – das macht ihren experimentellen, aber auch ihren außerordentlich fruchtbaren Charakter aus. NINA IRRGANG untersucht mit dem *Aristeasbrief*, dem Bericht von der Entstehung der Septuaginta, einen Text, der genau an der Grenze zwischen der Bibel und ihren Fortschreibungen situiert ist und sie legendarisch inszeniert. Im Kontext des zwischentestamentlichen Schrifttums gelesen, werden dabei am *Aristeasbrief* die Verhandlungen zweier Literatursysteme – der jüdischen Textkultur und der griechisch-antiken Literatur – lesbar, welche die strenge Entgegensetzung von Bibel und Literatur gerade unterlaufen: Der Brief treibt die Literarisierung der Bibel voran und bestätigt durch die in ihm entworfene Poetik der Übersetzung zugleich ihren besonderen Status.

DOMINIK RÖSSLER diskutiert den Zusammenhang von rabbinischer Exegese und moderner Hermeneutik am Beispiel von Auslegungen zum Hohelied und greift damit eine Debatte auf, die im angloamerikanischen Raum unter dem Titel *Midrash and Literature* zu einer höchst lebendigen Forschung geführt hat. Denn nicht nur zeigt die Differenz von christlichen und jüdischen Auslegungspraktiken, dass auch (post)moderne dekonstruktive Interpretationsweisen durchaus eine religiöse Tradition haben können, sondern sie erlauben es auch, Selbstverständlichkeiten über das Verhältnis von Text, Bedeutung, Wörtlichkeit aus einer anderen, verfremdenden Perspektive zu problematisieren. Konkret zeigt sich das besondere Gewicht der Wörtlichkeit etwa darin, dass schon der Titel des *Hohelieds* – wörtlich ›das Lied der Lieder Salomons‹ – zu unendlichen Interpretationen Anlass geben kann, die es ihrerseits erlauben, ein dichtes Netz aus verschiedenen Textstellen, verschiedenen Auslegungen und verschiedenen Auslegern zu knüpfen.

Dem Spannungsfeld von kanonisiertem Text und Kommentar in der mittelalterlichen Bibelexegese geht auch ALEKSANDRA PRICA am Beispiel des *Kreuzigers* von Johannes von Frankenstein nach. Sie zeigt, dass dieser Text, der vordergründig als bloßer Kommentar und als Übersetzung einer lateinischen Vorlage auftritt, tatsächlich im erwähnten Spannungsfeld seine eigenen poetischen Strategien entfaltet. Denn indem der Bibeltext durch Verfahren der Zitation, der Paraphrase und der kommentierenden Transformation immer wieder aktualisiert wird, kann sich auch der Dichter selbst in das Inspirations- und Passionsgeschehen einzuschreiben – Poesie und Exegese laufen hier also, wie in vielen Texten der Traditionsliteratur, parallel und verstärken sich gegenseitig.

ALEXANDER DÖLECKE schließlich greift das Thema der Bibelübersetzung an einem höchst aktuellen Beispiel auf: an der erstmals 2006 erschienen *Bibel in gerechter Sprache*, deren äußerst heftige Rezeption zeigt, wie politisch die Frage der Bibel immer noch ist und wie wenig sie sich einfach als ein Text unter anderen begreifen lässt. Gerade weil diese Übersetzung die Probleme des Übersetzens der Bibel nicht nur benennt, sondern äußerst radikale Lösungen vorschlägt – etwa die geschlechtergerechte Aufnahme von ›Prophetinnen‹ oder die variierende Übersetzung des Gottesnamens durch verschiedene Titel und Formeln – macht sie deutlich, welche Sprengkraft die Idee der Bibel und ihrer Übersetzung nach wie vor besitzt und wie wenig befriedigend es sein muss, diese durch den Verweis auf die ›gute alte‹ Lutherbibel oder auf vermeintlich wissenschaftliches Wissen zu verdrängen.

Paradoxien der Intertextualität

Sowohl die bisherige Forschung als auch der Augenschein legen es nahe, literarische Bezugnahmen auf die Bibel zunächst einmal als Rückgriffe eines Textes

auf einen anderen Text zu denken, als Operation im selben Medium also, deren intertextuelle Sinneffekte dadurch entstehen, dass der biblische Prätext durch den literarischen Text hindurch scheint und mit ihm in Wechselwirkung tritt. Und zweifellos verdankt die Verbindung von Bibel und Literatur einen großen Teil ihres ästhetischen und epistemologischen Potentials eben dieser Medienanalogie, die zumal in der lutherischen Tradition des Wortes eine besondere Akzentuierung erfahren und dadurch zusätzlich an Evidenz gewonnen hat.

Nimmt man allerdings die Vielzahl von diskursiven und medialen Vermittlungswegen, von sakralen und profanen Gebrauchszusammenhängen und mehr oder weniger institutionalisierten Lesarten in den Blick, in welche die Bibel stets bereits eingelassen ist und über die sie allererst in die Literatur gelangt, dann werden gleichwohl die Grenzen des intertextualitätstheoretischen Beschreibungsmodells für den bibelliterarischen Sachverhalt sichtbar. Kulturgeschichtlich war und ist die tatsächliche Lektüre des Buchs der Bücher schließlich nur einer unter vielen Zugängen zu biblischen Stoffen, Motiven und Gehalten und auf dem Feld der Literatur sicher nicht der prominenteste. Auch unterscheidet sich diese Lektüre in ihrer selektiven und punktuellen Praxis kategorial von gängigen Lektüretechniken auf dem Feld der Literatur, denn anders als andere Texte wurde und wird zwar *in* der Bibel gelesen, nicht aber *die* Bibel. Im Rahmen des intertextuellen Spiels besteht jedoch im Gegenzug stets die Möglichkeit, selbst über einzelne Verse oder Motive die Bibel als Ganzes aufzurufen und sie vor allem als normgebenden Text heranzuzitieren, dessen Gehalt auf dem Weg der Lektüre wiederum nicht zu erfassen ist. Und nicht zuletzt stellt der intertextuelle Charakter der Bibel selbst, deren Bücher und Texte untereinander durch ein dichtes Netz direkter, figurativer und stilistischer Bezüge verbunden sind, die gängigen (inter)textuellen Beschreibungsmodelle vor große Herausforderungen.

Inwieweit das Buch der Bücher in seiner literarischen Verwendung tatsächlich als Text im strengen Sinne aufgenommen bzw. aufgerufen wird, ist also ebenso ungewiss wie die Antwort auf die Frage offen, ob oder auf welcher Ebene von ›der Bibel‹ in diesem Zusammenhang überhaupt gesprochen werden kann. Als zentraler Bestandteil und zugleich als Speicher kulturellen Wissens konnte sich die Bibel im Laufe der Jahrhunderte schließlich nur aufgrund ihrer engen Einbindung in kulturelle Praktiken und Diskurse etablieren, die den Text entsprechend angereichert, konkretisiert, rearrangiert und damit in einem Maße transformiert haben, dass die gängige intertextualitätstheoretische Metapher des ›Palimpsest‹ viel von ihrer Plausibilität einbüßt und das Paradox erkennbar wird, das die biblische Intertextualität grundlegend bestimmt: Einerseits ist die Bibel wie kein anderes Buch mit Konzepten und Praktiken der Buchstäblichkeit verbunden und im emphatischen Sinne als Wort und Schrift literarisch wirksam geworden, andererseits hat ihr jahrhundertelanger Gebrauch als kulturelles Kommunikations- und Reflexionsmedium biblische Wissensbestände generiert, die anstelle

dessen, was ›geschrieben steht‹, die Funktion des biblischen Prätextes für die Literatur übernommen haben.

In welcher Beziehung stehen also die konkreten Modi literarischer Bezugnahme auf biblische Rede, Figurationen, Motive und Gehalte zu ihrer Kommunikation als Bezugnahmen auf ›die Bibel? Welche Gebräuche, Umgangsweisen und Medien der Bibel setzen sie voraus oder transportieren sie mit? Welche diskursstrategische Funktion erfüllen die biblischen Allusionen im jeweiligen Fall und mit welchen Methoden lässt sie sich analysieren? Inwiefern kalkuliert Literatur mit dem Paradox biblischer Intertextualität und nutzt es entweder als poetologisches Reflexionsinstrument oder als Mittel der Selbstbehauptung? Und schließlich stellt sich die Frage nach dem diskurspolitischen Index einer wissenschaftlichen Analyse dieser Zusammenhänge insgesamt angesichts eines literaturwissenschaftlichen Forschungsfeldes, das dazu tendiert, die Relevanz und Dignität seiner literarischen Gegenstandsbereiche entlang der Differenzlinie ›ästhetisch vs. religiös‹ zu konstituieren und sich allein für Ersteres zuständig zu erklären, während die theologische Forschung dazu neigt, Bibelallusionen in literarischen Texten *eo ipso* als Ausweis eines religiösen Gehalts dieser Texte zu lesen.

Wie die folgenden Einzelstudien zeigen, reflektieren literarische Texte diese diskurspolitischen und medientheoretischen Fragen jedoch in aller Regel mit, sobald sie sich auf das Feld biblischer Intertextualität begeben, und enthalten somit durchaus Hinweise, die sich methodologisch fruchtbar machen lassen.

So nimmt GIULIA RADELLI mit Ingeborg Bachmanns *Simultan* eine Erzählung in den Blick, die sich kalkuliert mitten in das Paradox biblischer Intertextualität hinein stellt und es mit einem zweiten – der Übersetzung des Unübersetzbaren – verschränkt. Im Prisma eines italienischen Bibelverses, der sich in der Bibel faktisch nicht findet, wird die biblische Intertextualität der Erzählung als poetische Geste les- und zugleich als Aufschein einer Utopie der ›erahnten Sprache‹ erkennbar. Im Licht der Bibel als Paradigma des bedeutungstiefen Textes avanciert die sich selbst unterlaufende Intertextualität zum zentralen poetologischen Reflexionsmedium, das den Unterschied zwischen Bibeltreue und Bibelkritik systematisch nivelliert.

Ins Zentrum literarischer Gestaltungsprinzipien zielt auch FRIEDMAR COPPOLLETTA, wenn er das analytische Schlaglicht biblischer Intertextualität auf einen Roman Theodor Fontanes und damit eines Autors wirft, dessen Poetik der Zitation und Allusion sprichwörtlich ist. An den Dialogen in *Unwiederbringlich* wird allerdings sichtbar, dass auch hier nicht allein Text-Text-Beziehungen wirksam werden, sondern die Bezugnahmen auf die Bibel wesentlich über ihre frömmigkeitsgeschichtlichen Traditionen und Gebrauchskontexte kodiert sind. Dabei dienen sie als Instrument der Habitusgestaltung und machen zugleich die performative Macht von Normativität literarisch beobachtbar.

Mit der barocken Perikopendichtung wählt THOMAS WORTMANN schließlich eine

gattungspoetisch institutionalisierte Form biblisch-literarischer Intertextualität zum Gegenstand und zeigt am Beispiel der *Sonn- und Feiertagssonette* des Andreas Gryphius den großen poetischen und theologischen Gestaltungsspielraum auf, den die liturgisch gerahmte Intertextualität gerade in ihrer Konventionalität und vermeintlichen Selbstverständlichkeit eröffnet und in einen prominenten poetologischen Verhandlungsort verwandelt. Dabei erweist sich gerade der Gattungswechsel von der biblischen Narration ins lyrische Sprechen als Moment einer situativen Aktualisierung, durch welche die erzählte Providenz mit einem erfahrbaren Kontingenzeintrag versehen wird.

Grenzen der Lektüre

Lange Zeit war die Bibel der formative Text schlechthin, der weit – über die Grenzen der Schriftkultur hinaus – verbreitet war und dem eine besondere normative Kraft zugesprochen wurde. Sie war das Buch der Bücher – in einem zweideutigen Sinn: Sie ist *ein* Buch und *das* Buch, sie ist wie alle Bücher und doch mehr als jedes Buch. Gerade dieser eigenartige Status macht die Bibel zu einem Grenzfall von Literatur, der es zu erlauben scheint, die Literatur von ihrer Grenze her zu beobachten. Aber eine solche Beobachtung ist immer paradox, und daher hat die Literaturwissenschaft auch immer wieder Probleme mit der Bibel, daher kommen ihre Lektüren auch immer wieder an Grenzen, an denen die Gewissheiten der Literaturwissenschaft ebenso problematisch werden wie das Wissen über die Bibel und die Unterscheidung von Literatur und Bibel.

Als Buch der Bücher, als paradigmatischer Text ist die Bibel nicht nur eine Sammlung von Geschichten und Geboten, sondern auch ein Modell des Textes mit eigener epistemologischer Valenz. Noch Augustinus' Rede vom ›Buch der Welt‹ analogisiert nicht nur die natürliche Welt mit der Heiligen Schrift, sondern denkt beide im Modell der letzteren zusammen, denn, so Augustinus, die Welt verhalte sich zur Bibel wie das Alte Testament zum Neuen. Wenn also das Lesen in der Bibel lange Zeit Paradigma des Wissens oder Lesens war, so kann man auch heute, nach dem Verlust der selbstverständlichen kanonischen Geltung der Bibel, kaum verstehen, was Lesen ist, ohne auf die biblische Genealogie der europäischen Textkultur zu reflektieren. Und gerade die Paradoxien, die in diesem Feld entstehen, können auf die latenten Vorannahmen aufmerksam machen, die unserem Lesen immer schon zugrunde liegen.

Das mag besonders interessant in dem Moment sein, wo diese Textkultur zu Ende geht. Schon die Rede vom Tod des Autors folgte der Rhetorik von Nietzsches Formel vom Tod Gottes; und wie die toten Götter führt auch der Autor bis heute ein gespenstisches Nachleben. Aber die Paradoxien stellen sich keineswegs erst dann ein, wenn die biblischen Texte mit dem dezidierten Bewusstsein der

Fremdheit, gar mit blasphemischem Interesse gelesen werden. Gerade weil die Bibel ein Text war, deren Autor immer schon problematisch ist – als göttlicher Autor weiß er zu viel, als menschlicher Autor zu wenig, als Autorenkollektiv ist er ganz offensichtlich fehlbar – hat sich die Literatur immer schon schwer mit ihm getan. Und selbst vorher, als der Autor noch keine zentrale Kategorie war, stand schon die vollständig ›treu‹ intendierte Lektüre vor dem Problem, den Prätext auch durch seine bloße Wiederholung seiner Einzigartigkeit zu entkleiden und ihn zu normalisieren; umgekehrt wird noch die radikale ›Umwertung‹ biblischer Texte nicht umhin können, ihren besonderen Status irgendwie, und sei es polemisch, zu repräsentieren.

In der Literatur, die sich auf die Bibel bezieht, läuft daher oft ein Diskurs über deren Ausnahmecharakter mit, ein latentes Differenzbewusstsein, das poetologisch außerordentlich fruchtbar sein kann. Diese Differenz verstärkt die Paradoxien des Umgangs mit der Bibel, sie bleibt aber auch ihrerseits für verschiedene Deutungen offen: Zeigt sich hier im je einzelnen Fall eine Grenze der Literatur, oder wird diese Grenze durch ihre Reflexion gerade implizit überwunden und die Literatur als universelle Reflexionsinstanz instituiert? Untergräbt die literarische Referenz auf die Bibel deren Ausnahmecharakter oder manifestiert sich darin gerade eine Dekonstruktion des bezugnehmenden literarischen Textes?

Solche Fragen verlangen nicht nur stets konkrete Lektüren, sondern sie verweisen auch auf ganz verschiedene Interpretationspolitiken – und damit erneut auf die Frage, wie Literatur jeweils betrachtet wird. CHRISTINE STRIDDE zeigt an der Praxis volkssprachlicher Bibelübersetzungen, dass das Problem der sprachlichen Vermittlung der Transzendenz im Christentum überhaupt virulent ist, weil dieses – anders als Islam und Judentum – nicht den Text oder dessen poetische Form kanonisiert, sondern deren Sinn. Die sich damit öffnende Differenz von Sinn und Form kann poetisch genutzt werden, indem der Bibel nachgedichtet wird, ohne dabei notwendig deren Autorität in Frage zu stellen: Wenn daher mystische oder auch poetische Texte selbst unmittelbare Wahrheit beanspruchen, bedeutet das nicht notwendig eine Abkehr von der Bibel wie die Theorie der Säkularisierung behauptete, sondern spielt eher die Paradoxien durch, die im christlichen Konzept der Heiligen Schrift angelegt sind.

Jean Paul, dessen Umgang mit der Bibel der Beitrag von JADWIGA KITA-HUBER untersucht, ist selbst eine paradoxe Figur: Er ist zwar ein Musterbeispiel jener Pfarrersöhne, die nach Schöne zur ›Säkularisation‹ des Biblischen zu einer Sprache der Literatur beitragen – doch das geschieht bei ihm nicht durch unauffällige Aneignung oder Ästhetisierung des Religiösen, sondern schrill und ostentativ, so dass diese Verwandlung selbst noch einmal markiert und damit auch umbesetzbar wird. Dies realisiert sich etwa in der typischen Bildlichkeit Jean Pauls: Wenn er die Dichtung als »Brotverwandlung ins Göttliche« bezeichnet, so wird durch Umkehrung und Mehrdeutigkeit ein provokatives Spiel mit dem biblischen Text

entfaltet; die Überdeterminiertheit und Unentscheidbarkeit solcher Bilder – sind sie religiös, profan, satirisch, kunstreligiös gemeint? – zeigt das besondere poetologische Potential der Referenz auf das Buch der Bücher gerade in der Situation um 1800.

DAGMAR STÖFERLE untersucht an Flauberts *Versuchung des Heiligen Antonius* die Paradoxie moderner Autorschaft in ihrer Beziehung zur Bibel. Denn in diesem Text begegnet Flauberts radikal moderne Konzeption des Autors als ›Schöpfer‹ seines Werkes dem Text der Schöpfung. Vermittelt durch die orientalistische Imagination, in die zahlreiche biblische Travestien eingehen, entsteht ein Text, der immer wieder seine Dunkelheit betont und die eigene Autorschaft verwischt. Gerade deren Zurücktreten macht deutlich, dass die moderne Literatur keineswegs die Funktion der Bibel ersetzen kann und will, denn ihr Schöpfer ist anonym, unsichtbar und spricht nichts aus: So etwas wie ›Offenbarung‹ kann es hier nur durch das die *Versuchung* charakterisierende triadische Verhältnis von Heiliger Schrift, Halluzination des Asketen und dem anonymen Schreiber inszeniert werden. Auch hier erweist sich also gerade der Verweis auf den – scheinbar überwundenen und ersetzten – Heiligen Text als fundamental, um die Grenzen der Literatur auszudrücken und der Lektüre ihre Grenzen bewusst zu machen.