

Inhalt

DANIEL WEIDNER	
Einleitung: Lektüren im Geist der Ebräischen Poesie	9

Aus dem Archiv

Über einige Vorstufen von <i>Vom Geist der Ebräischen Poesie</i>	22
--	----

JOHANN GOTTFRIED HERDER

[Aus der ersten Niederschrift]	31
Entwurf des Buchs Hiob	40
[Entwurf zum ersten Kapitel des Zweiten Teils von <i>Vom Geist der Ebräischen Poesie</i>]	47
Kommentar	66

Ursprünge

JENS WOLFF

Das Leben der Tiere. Zu Herders Hiob-Interpretation	73
---	----

STAFFAN BENGTTSSON

The Formation of »Geist« in <i>Vom Geist der Ebräischen Poesie</i>	93
--	----

DANIEL WEIDNER

Ursprung und Wesen der ebräischen Poesie. Zu Figuren und Schreibweisen des Ursprünglichen bei Herder	113
--	-----

Morgenland

JAN LOOP

»Von dem Geschmack der morgenländischen Dichtkunst«. Orientalistik und Biblexegese bei Huet, Michaelis und Herder	155
--	-----

KAI BREMER

»Vom Schäfer – zum Königsstabe«. Die Hebräische Poesie
als Vorgeschichte der *Lieder der Liebe*? 184

ANDREA POLASCHEGG

Die Verbalwurzeln der Hieroglyphe. Herders *Vom Geist der
Ebräischen Poesie* als Text zwischen zwei wissenschaftlichen
Paradigmen 201

Formen der Poesie

WULF KOEPKE

Eine Anleitung zum Lesen und Schreiben von Psalmen.
Vom Geist neuer religiöser Poesie 227

BERND AUEROCHS

Göttliche und menschliche Schrift. Ps. 110 als Exemplum 246

RÜDIGER SINGER

Vom Geist der »erklärenden Übersetzung«: Zu Herders
Bibel-Übertragungen 1766–1783 278

Leser und Rezeptionen

ARMIN PAUL FRANK

Zum Begriff der Nationalliteratur in Herders abweichender
Antwort auf Lowth 299

STEPHEN PRICKETT

Translating the Spirit of Hebrew Poetry: Herder and the
Idea of Tradition 327

ERNEST A. MENZE

The Reception and Influence of Herder's *On the Spirit of
Hebrew Poetry* in North America: Preliminary Observations 339

Über die Autoren 358

Auf Herders Schriften wird mit folgenden Sigeln (lateinische Band-, arabische Seitenzahl) verwiesen:

FA = *Werke* in zehn Bänden, hg. von Günter Arnold/Martin Bollacher u. a., Frankfurt a. M. (Deutscher Klassiker Verlag) 1985 ff.

SWS = *Sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Berlin (Weidmann) 1877 ff.

BR = *Briefe* hg. von Karl-Heinz Hahn/Wilhelm Dobbek/Günter Arnold, Weimar (Böhlau) 1973 ff.

Auf *Vom Geist der Ebräischen Poesie* wird mit einfachen Seitenzahlen in Klammern nach FA V verwiesen.

Einleitung: Lektüren im Geist der Ebräischen Poesie

DANIEL WEIDNER

Johann Gottfried Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/83) bündelt Anregungen der christlichen und jüdischen Tradition, der aufklärerischen Kritik und der entstehenden historisch-kritischen Bibelwissenschaft, um eine umfassende, anthropologisch und epistemologisch begründete Poetik auf biblischer Grundlage zu entwerfen. Herders Text ist ein Grenzfall: Zwischen Poetik und Biblexegese, zwischen christlicher Tradition und jüdischem Text, zwischen Aufklärung, Klassik und Romantik, zwischen Bibelkommentar und Lehrdialog, zwischen orientalistischer Imagination und historischer Philologie. Es ist ein schillernder, vieldeutiger und spannungsreicher Text, der eine Fülle von Lektüren eröffnet, in der Forschung aber bisher nur wenig berücksichtigt worden ist. Wulf Koepke nennt die wissenschaftliche Literatur zu *Vom Geist* »minimal« und konstatiert, Herders Versuch der Aktualisierung der biblisch-hebräischen Traditionen sei »von der deutschen Kritik und Literaturwissenschaft sozusagen ausgeblendet worden.«¹ Tatsächlich hat sich die meist germanistisch oder philosophiehistorisch orientierte Herder-Forschung für dessen theologische Schriften wenig interessiert, sie teils sogar als lästige Nebenbeschäftigung abgetan.² In der Geschichte der Biblexegese – ohnehin eine selten vertretene und oft im engen Sinne als Fachgeschichte verstandene Disziplin – wird Herders Beitrag oft erwähnt und selten untersucht; wenn seine exegetischen Arbeiten berücksichtigt werden, spielt die *Älteste Urkunde* eine weit größere Rolle als die späteren Werke der Weimarer Jahre.³

¹ Wulf Koepke: »Vom Geist der Ebräischen Poesie. Biblisch-orientalische Poesie als alternatives Vorbild«, in: *Herder-Jahrbuch* VII (2004), S. 89–101, hier S. 89, 91.

² Vgl. dazu jetzt allerdings Martin Kessler/Volker Leppin (Hg.): *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerks*. Berlin 2005; der Band enthält auch eine Reihe von neueren Beiträgen zu Herders Biblexegese.

³ Die ältere Studie von Thomas Willi (*Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments*, Tübingen 1971) ist durch die normative Orientierung an der dialektischen Theologie und dementsprechend Herders Abwertung als »Ästhetiker« von begrenztem Wert. Zur *Ältesten Urkunde* vgl. Brigitte Poschmann (Hg.): *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts / Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988*, Rinteln 1989, auf die *Älteste Urkunde* konzentriert sich auch die beste Monographie zu Herders Exegese, Christoph Bultmann: *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung: Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes*, Tübingen 1999.

Der komplexe Charakter und der spannungsreiche historische Ort von Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* war für das DFG-geförderte Projekt »Bibelphilologie und Literaturwissenschaft« im Januar 2006 Anlass, zu einer dreitägigen Arbeitstagung an das Berliner *Zentrum für Literaturforschung* einzuladen. Das Ziel der Tagung, die Herder-Forschung im engeren Sinne mit anderen literatur- und diskursgeschichtlichen Fragestellungen ins Gespräch zu bringen, spiegelt sich auch in diesem Band wieder, die angenehme Atmosphäre und die vielen und fruchtbaren Diskussionen der Tagung lassen sich hier nicht wiedergeben, sind aber in die zum Teil stark überarbeiteten Beiträge eingeflossen. Ein herzlicher Dank für die redaktionelle Bearbeitung der Texte geht an Marietta Damm und Jana Wolf, Romy Marschall hat unentbehrliche Dienste bei der Transkription der Handschriften geleistet.

Dialektik der Säkularisierung

Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* ist um 1800 viel gelesen worden, hat aber nicht eigentlich Nachfolger gefunden. Bibel und Literatur, einander kaum begegnet, trennen sich wieder von einander: Im Laufe des 18. Jahrhunderts spaltet sich die allgemeine ›Philologie‹ in eine Literaturwissenschaft einerseits, die sich bald von der Historie unterscheidet und in Nationalphilologien ausdifferenziert, in die Bibelwissenschaft andererseits, deren Methoden, Modelle und Fragestellungen sich vollkommen von denen der Literaturwissenschaft unterscheiden. Bis Mitte des 20. Jahrhunderts bewegt sich die Bibel an einem unbestimmten Ort außerhalb der ›Literatur‹; Bibelwissenschaft und Literaturwissenschaft bilden einander wechselseitig ignorierende Paralleluniversen. Wenn heute, im Zeichen der kulturwissenschaftlichen Erweiterung der Philologien, auch nichtliterarische Texte zum Gegenstand der Literatur werden, wenn darüber hinaus gerade Religion wieder besondere Aufmerksamkeit von Seiten der Literaturwissenschaft erfährt, so ist Herders *Vom Geist* und sein historischer Zeitpunkt – jener kurze Moment, wo sich Bibel und Religion berühren, wo die Bibel als Dichtung gelesen wird, bevor darunter dann doch eher ein um die antiken Klassiker erweiterter nationaler Kanon verstanden wird – von paradigmatischer Bedeutung.

Die Trennungsgeschichte von Bibel- und Literaturwissenschaft ist noch wenig erforscht. Zwar ist es ein Gemeinplatz, dass die kritische Beschäftigung mit der Bibel bei der Entstehung der modernen Philologie eine wichtige Rolle gespielt hat, der Zusammenhang ist aber mit Ausnahme der

Hermeneutikgeschichte selten untersucht worden.⁴ Ohne den Kontext der bibelkritischen Methoden und Probleme sind aber viele der poetologischen und hermeneutischen Überlegungen der Zeit nicht wirklich verständlich. So schwingt etwa bei vielen zeichentheoretischen Debatten über Ähnlichkeit, motivierte Zeichen und ästhetische Hieroglyphen die Diskussion über die typologische Lektüre des Alten Testaments mit; die umfänglichen Debatten des 18. Jahrhunderts über den ›Nachdruck‹ beziehen sich immer auch auf die bibelhermeneutische Terminologie, in der der ›Nachdruck‹ einen zusätzlichen ›geistlichen‹ Sinn einer Stelle bezeichnet. So ist auch die allgemeine Hermeneutik Schleiermachers, die von der späteren Literaturwissenschaft als zentraler Bestandteil des Selbstverständnisses in Anspruch genommen wurde, kaum zu verstehen ohne die biblische Hermeneutik, auf die sie sich bezieht und von der sie sich ablöst.⁵

Es gibt ein Wort, das alle diese Phänomene zu beschreiben scheint: ›Säkularisierung‹, verstanden als schrittweises Verschwinden der religiösen Bedeutung bzw. ihre Überführung in profane Wissens- und Bedeutungszusammenhänge. Gerade im Verhältnis der Literatur zur Bibel hat man um 1800 eine Art Umkehrung feststellen wollen, indem zunächst das Religiöse zum Erlebnis werde, dann dass ästhetische Erleben das religiöse ersetze und schließlich die Ästhetik zu einer Heiligung der Poesie hypostasiert werde: »einer Säkularisierung der Bibel entspricht dann die Sakralisierung der Poesie«.⁶ Aber diese Formel greift nicht nur deshalb zu kurz, weil die meisten der als Kunstreligion etikettierten Entwürfe sich faktisch in viel höherem Maße als christlich verstehen als von einer Forschung, die immer auf der Suche nach ›Vorgängern‹ der autonomen Kunst war, im Nachhinein behauptet.⁷ Sie suggeriert auch, ›Bibel‹ und ›Poesie‹ seien feste Einheiten, die nur ihren Platz tauschen, während tatsächlich durch den Epochenbruch *alle* kulturellen Register verschoben werden, auch die, die definieren, was eigentlich Literatur und was Bibel ist: Die Unterscheidungen von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, von Poesie und Prosa, von Nachahmung und Wirklichkeit, von Natur und Geschichte sind hinterher anders besetzt als vorher.

⁴ Vgl. allerdings Hans W. Frei: *The Eclipse of Biblical Narrative. A study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven – London 1974; Stephen Prickett: *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*, Cambridge 1986.

⁵ Zu Schleiermacher vgl. Daniel Weidner: »Noch einmal Hermeneutik und Kritik«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 81/1 (2007), S. 21–46.

⁶ Dietrich Gutzen: *Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckung u. ihrer Interpretation im 18. Jh.*, Bonn 1972, S. 111.

⁷ Vgl. dazu Bernd Auerochs: *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen 2006.

Man hat gesagt, Herder und seine Zeitgenossen hätten das theologische Denken in ein ästhetisches und geschichtsphilosophisches ›übersetzt‹.⁸ Akzeptiert man für einen Moment diese Metapher, um die diskursiven Transformationen ›um 1800‹ zu charakterisieren, so erscheinen gerade die exegetischen Schriften Herders in einem neuen Licht. Denn hier lässt sich die Gegenbewegung zu jener Transformation beobachten, hier werden nicht ›religiöse‹ Ideen oder Inhalte in das säkulare Denken übernommen, sondern ›Religion‹ selbst wird im Lichte dieses Denkens neu gedacht und reformuliert. Wenn etwa Herder die Schöpfungsgeschichte als Modell seiner Geschichtsphilosophie und Ästhetik nutzte, so wird nun die Bibel im Lichte dieser neuen Ästhetik und Geschichtsphilosophie gelesen. Gerade die Schwierigkeiten, Brüche und Inkonsistenzen solcher Relektüren und ›Rückübersetzungen‹ weisen dabei darauf hin, dass sich die säkularisierende ›Übertragung‹ keinesfalls bruchlos vollzog, sondern Reste zurückließ, die nun ihrerseits bearbeitet – kommentiert, erklärt, gerechtfertigt – werden müssen: Reste etwa wie das Judentum, das aus der sich abzeichnenden Synthese von Vernunftreligion und Christentum ausgeschlossen wird.⁹ Die Frage, wie die Bibel in modernes Denken ›übertragen‹ worden ist, muss also durch jene ergänzt werden, was aus der Bibel nach dieser Übertragung geworden ist. Die ›Dialektik‹ dieser Säkularisierung besteht nicht darin, dass feste und selbständige Einheiten wie ›die Literatur‹ und ›die Religion‹ ihre Plätze tauschen, sondern liegt in einer fundamentalen Wechselbezüglichkeit und Unbestimmtheit aller Bestimmungen auf beiden Seiten. Es ist daher gerade die Ambivalenz von Herders Texten zur Bibel, die sie zu einem Lehrstück der Dialektik der Säkularisierung macht und die keineswegs durch Hervorhebung des einen ›eentlichen‹ Herders auf Kosten des anderen aufgelöst werden darf.¹⁰

⁸ Vgl. allgemein zur Bibelübersetzung um 1800 Jonathan Sheehan: *The Enlightenment Bible. Translation, Scholarship, Culture*, Princeton, Oxford 2005.

⁹ Vgl. dazu Daniel Weidner: »Kants Säkularisierung der Philosophie, die politische Theologie der bürgerlichen Gesellschaft und die Kritik der Bibel«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59/2 (2007), S. 97–120.

¹⁰ Wulf Koepke konstatiert, Herders Aufwertung der hebräischen Poesie »paßt nicht zur Vorstellung der Säkularisierung« (Koepke: »Vom Geist« [Anm. 1], S. 92). Vgl. allgemein zur Theorie der Säkularisierung Daniel Weidner: »Zur Rhetorik der Säkularisierung«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78/1 (2004), S. 95–132.

Ambivalenzen und Textbewegungen

Überblickt man Herders verschiedene Schriften zur Bibel, so fällt ein eigenartiges Schwanken auf: Vertrat er in seinen frühesten Entwürfen aus der Rigaer Zeit eine kritische, eher deistische Position, so betont die *Älteste Urkunde* entgegengesetzt emphatisch die Göttlichkeit der Bibel; die Schriften der 80er Jahre scheinen in Ton und Thesen zur älteren Position zurückzukehren und ›Menschlichkeit‹ in den Mittelpunkt zu stellen. Dabei streitet Herder nicht nur explizit ab, seine Meinung geändert zu haben, sondern die verschiedenen Lektüren ähneln sich auch material sehr stark – trotz scheinbar ganz verschiedener Prämissen kann Herder lange Passagen seiner älteren Ausarbeitungen fast wörtlich in seine neueren Werke übernehmen.

Tatsächlich sind auch die einzelnen Texte weniger eindeutig, als es auf den ersten Blick scheint. Seine *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* eröffnet Herder mit einer programmatischen Aufforderung:

Menschlich muß man die Bibel lesen: denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben: menschlich ist die Sprache, menschlich die äußern Hilfsmittel, mit denen sie geschrieben und aufbehalten ist; menschlich endlich ist ja der Sinn, mit dem sie gefaßt werden kann [...] so wie der ganze Zweck und Nutzen, zu dem sie angewandt werden soll. (FA IX/1, 145)

Diese viel zitierten Zeilen scheinen klar Position zu beziehen: Herder fasst die Bibel nicht mehr als heilige Schrift auf, sondern als Buch unter Büchern; nicht mehr Gott ist ihr Autor, sondern die Menschen; menschlich ist auch ihr Sinn. Nur wenig später führt Herder allerdings aus: »Sie können also sicher glauben, je humaner (im besten Sinne des Worts) Sie das Wort Gottes lesen, desto näher kommen sie dem Zweck seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf, und in allen Werken und Wohltaten [...] für uns menschlich handelt.« (Ebd.) Offensichtlich widerspricht die menschliche Lektüre für Herder nicht dem ›Wort Gottes‹, auch von einem göttlichen Urheber wird hier unbefangen gesprochen; die ›menschliche‹ Lektüre der Bibel erscheint in einem anderen Licht, wenn man die mitgemeinte Gottesebenbildlichkeit mithört. Die Prämissen, die über eine gläubige oder kritische Lektüre entscheiden – göttliche oder menschliche Autorschaft, Alter und Intention der biblischen Texte –, scheinen für Herder keine entscheidende Rolle zu spielen bzw. sich nicht als Alternativen darzustellen.

In wie hohem Maße gerade *Vom Geist* durch die Intention getragen ist, diese Gegensätze auszugleichen, zeigt vor allem die Vorgeschichte des Textes. Auf die *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* folgen die *Briefe an Theophron*: Der junge Theologe hat ausstudiert, aber nun ist ihm die Bibel fremd geworden: »Sie können den kritischen Blick nicht los werden, zum dem sich einmal Ihr Auge gewöhnet« (SWS XI, 165), stellt

der väterliche Freund fest. Die alte »Unschuld, Reinheit und Einfalt« des kindlichen Lesens sei verlorengegangen – aber sie kann wieder gewonnen werden: »Ich gebe Ihnen einige Rathschläge an die Hand, die ich bewährt gefunden habe, da ich auch an dieser Krankheit lag und mir das Wort Gottes, wie Sie sich stark und wahr ausdrückten, in der Hand der Critik vorkam, wie eine ausgedrückte Citrone; Gottlob! es ist mir jetzt wieder eine Frucht, die auf ihrem Lebensbaum blühet.« (Ebd., 166) Eine neue, gleichsam metakritische Pädagogik soll die Bibel wieder lebendig und fruchtend machen. Sie besteht aus Rathschlägen, wie man lesen soll: im Zusammenhang, in den besten Stunden des Tages, nicht im pejorativen Sinne ästhetisch (»Suchen Sie doch ja nicht in diesen Büchern Kunst, Schminke, erbettelte Schönheit, sondern Wahrheit, Empfindung, Einfalt«, ebd.). Und sie verspricht und entwirft – in großer Breite – ein Buch, was dabei helfen soll, ein Werk über die Poesie der Hebräer, »meinen grossen Plan, der vielleicht immer Plan bleiben wird« (ebd., 176).

Dieses Werk soll *Vom Geist der Ebräischen Poesie* sein, es soll die Krankheit der Kritik heilen, ohne diese zu verleugnen; es soll die eigenen Voraussetzungen überwinden, um wieder zum Text zu führen. Es wäre zu leicht, diesen Versuch als ›Synthese‹ zu charakterisieren, denn solche wiederhergestellte Unmittelbarkeit ist immer latent paradox. Die Spannungen dieses Vorhabens sind dann auch auf allen Ebenen von Herders Texten zu spüren, gerade in dem Maße, als sie nicht mehr wie in den Entwürfen der Sturm-und-Drang-Zeit mit dem Gestus der Radikalität überspielt werden. Herder versucht sie jetzt, als verschiedene Stimmen in die Texte zu integrieren, charakteristisch ist dabei bereits die Idee, das Programm als eine Bewegung zu inszenieren: als Folge von teils schon geschriebenen, teils projektierten Schriften über die Bibel, die selbst eine Art Bildungsweg darstellen und erst in ihrer Abfolge Sinn machen. Charakteristisch ist auch hier ein Ringen um die Form: An Hamann schreibt er über *Vom Geist*, es sei »das beste Buch, das ich schreiben wollte, das mit mir erwachsen u. von Kindheit auf in der Brust genährt war, u. jetzt das schlechteste worden ist« (BR IV, 216), nicht ohne freilich die Hoffnung hinzuzufügen, der zweite Teil könnte die formalen Fehler ausgleichen. Tatsächlich ist Herders Schreiben immer in Bewegung; nicht nur von Schrift zu Schrift, sondern auch zwischen den einzelnen Texten findet eine vielfältige Verschiebung und Umschreibung statt, die man anhand der Vorarbeiten zu den einzelnen Texten oft deutlich erkennen kann. Dem Band sind daher Dokumente *Aus dem Archiv* vorangestellt: Drei bisher unveröffentlichte Texte Herders dokumentieren seine Denk- und Schreibbewegungen und verdeutlichen die Verbindungen zu älteren Texten ebenso wie die Beweglichkeit und Vielfalt von Herders Entwürfen.

Ursprünge

Herders Projekte zur Bibel werden lange unter dem Titel der ›Origines‹ verbucht. Schon 1769 schreibt Hamann an Herder, er habe unter diesem Titel in leider verlorenen Aufzeichnungen über die Genesis Gedanken notiert, »die man nur einmal im Leben hat, und nicht Meister ist, selbige wieder hervorzubringen«;¹¹ seit dieser Zeit spricht auch Herder von den »Origines« (FA V, 28) der ältesten Urkunde und plant, die Urgeschichte der menschlichen Kultur und des Wissens anhand der biblischen Geschichte nachzuzeichnen, was schließlich im monumentalen Projekt der *Ältesten Urkunde* gipfelt. Noch in den *Briefen an Theophron* soll das – jetzt unter dem bescheideneren Titel »Von der Poesie der Ebräer« – entworfenen Werk durch einen Abschnitt über die »reichen Fundgruben und Origines der [hebräischen] Sprache« eröffnet werden (SWS XI, 171). In *Vom Geist der Ebräischen Poesie* erwähnt er seine Hieroglyphentheorie zwar noch und widmet auch ein Kapitel explizit dem »Ursprung und Wesen der Ebräischen Poesie«, aber sowohl der Ursprungsgedanke als auch die älteste biblische Geschichte tritt hier deutlich zurück – schnell gehen seine Ausführungen über die Schöpfungsgeschichte hinweg, das erste Kapitel der Genesis, das er in der *Ältesten Urkunde* über hunderte von Seiten paraphrasiert hatte, wird in *Vom Geist* kein einziges Mal zitiert.

Dabei ist in den letzten Jahrzehnten zunehmend fraglich geworden, was eigentlich mit Herders ›Ursprung‹ gemeint sei. Gegen eine ältere ›romantische‹ Deutung hat die Forschung deutlich gemacht, dass Herders Ursprungsdenken keine monothetische Reduktion auf einen alles erklärenden Punkt ist, sondern einer Logik der methodischen und topischen Vielfalt folgt.¹² Freilich ist gegenüber dieser philosophischen Interpretation zu berücksichtigen, dass der Ursprungs­begriff: ja nur den Mittelpunkt eines breiten Wortfeldes mit anderen Ausdrücken wie ›Schöpfung‹, ›Archäologie‹, ›Urkunde‹, ›Wurzel‹ etc. bildet sowie dass diese Ausdrücke in den meisten Fällen auch eine theologische Konnotation haben. Gerade in dieser Hinsicht sind die exegetischen Schriften besonders interessant, denn an ihnen kann man in actu beobachten, wie die Ursprungsvorstellung in die biblische Urgeschichte hineingelesen wird und welche Friktionen und Probleme dabei auftreten.

So richtig es also auch ist, Herder als Ursprungsdenker zu verstehen, so schwer ist zu sagen, was damit gemeint ist. Die Beiträge der Sektion *Ursprünge* umkreisen diese Frage von verschiedenen Seiten. JENS WOLFF untersucht

¹¹ Vgl. Hamann an Herder am 17.1.1769, in: Johann Georg Hamann: *Briefwechsel* Bd. II, Wiesbaden 1956, S. 433.

¹² Vgl. dazu insbesondere die Arbeiten von Ulrich Gaier, etwa: *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988.

Herders Hiob-Lektüre, in der viel von dem diskutiert wird, was er in der *Ältesten Urkunde* an der Schöpfungsgeschichte verhandelte – etwa die Frage nach der Naturpoesie und dem Wort Gottes. Wolff kann dabei nicht nur zeigen, dass die Hioblektüre für die Genese von *Vom Geist* eine entscheidende Rolle spielte, sondern wie sich die poetische Deutung schrittweise aus einer Auseinandersetzung mit der Leibni'zschen Theodizee entwickelte. STAFFAN BENGSSON arbeitet noch im Text von *Vom Geist* eine hieroglyphische Struktur heraus, zeigt durch seine Analyse aber auch, dass diese Hieroglyphe als formale Struktur zunächst nichts ›bedeutet‹ – also: keine inhaltliche ›Aussage‹ macht –, sondern Ordnung schafft; eine Ordnung freilich, die wie jede anspruchsvolle Struktur an ihren Rändern, in den Paratexten zugleich Zonen der Unordnung und Unentscheidbarkeit produziert. Das erste Kapitel des zweiten Teils, das noch am ehesten einem systematischen Abriss von *Vom Geist* nahekommt, steht im Mittelpunkt von DANIEL WEIDNERS Beitrag, der die komplexe Logik des hier formulierten Ursprungs aufzeigt und insbesondere die konzeptuellen und rhetorischen Mittel untersucht, derer sich Herder hier bedient. Denn nicht nur der Rekurs auf ganz verschiedene theologische, rhetorische und semiotische Register ist konstitutiv für Herders Ursprungsbeschreibung, sondern auch deren besonders enge Verflochtenheit mit dem Text, der ihr zum Beispiel dient: Bibel und Kommentar lassen sich daher nicht immer streng trennen.

Morgenland

Noch in der letzten Stufe ist Herders Text in Bewegung: im Druckmanuskript streicht Herder das ›Ebräischen‹ im Titel und ersetzt es durch ›Biblischen‹, um dieses schließlich wieder durch ›Ebräischen‹ zu ersetzen. (Vgl. SWS XII, 387) Diese doppelte Streichung scheint geradezu symptomatisch für die Zweideutigkeit des Textes zu sein, der die biblische Poesie morgenländisch, das Morgenland aber auch biblisch betrachtet. »Also aus den dumpfen Lehrstuben des Abendlandes in die freiere Luft Orients heraus« (FA V, 200) hatte Herder in der *Ältesten Urkunde* programmatisch gefordert – um sich dann umso länger mit der gelehrten Literatur und mit der ›Urkunde‹ der Bibel auseinanderzusetzen. *Vom Geist* scheint mit dem umgekehrten Setting einzusetzen: Alciphron findet seinen Freund in der Studierstube, beim Hebräischstudium. Auch hier wird die Diskussion im folgenden Gespräch ins Freie verlagert, löst sich aber keineswegs von den Büchern – haben die beiden doch offensichtlich stets nicht nur ihre hebräische Bibel dabei, aus der sie ihre Übersetzung extemporieren, sondern auch eine Reihe von Notizen und kleinen Abhandlungen.

Herders eigenartiges Morgenland ist um 1800 keineswegs die Ausnahme. Generell ist der Orient nicht nur chronotopisch, als Zeit-Raum organisiert, sondern auch wesentlich philologisch bestimmt. Gerade in Deutschland spielt dabei das Interesse an der Bibel eine entscheidende Rolle, so ist etwa die berühmte Orientexpedition Carsten Niebuhrs, die einzige deutsche Orientexpedition des 18. Jahrhunderts und zugleich eine der ersten wissenschaftlichen Expeditionen überhaupt, wesentlich durch ein Interesse an der Bibel angetrieben: Weil sich bei den ›geschichtslosen‹ Arabern die Sitten unverfälscht erhalten hätten, so nimmt der Organisator Johann David Michaelis an, könne man hier das Wissen erwerben, das notwendig ist, um den biblischen Text historisch zu verstehen. Die neuere Orientalismusforschung wendet sich vom alten, monolithischen Konzept ›des‹ Orientalismus ab und betont stärker dessen Vielfalt, dessen symbolische und diskursive Verfasstheit und schließlich auch die Bedeutung des Orients daheim, den in Deutschland die Juden darstellen, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts einem massiven Orientalisierungsschub unterzogen werden.¹³ Von solchen Tendenzen her müssen Herders Texte besonderes Interesse gewinnen, denn durch ihre beständige Doppelreferenz auf den orientalisierten Orient und die Bibel ist Herders *Morgenland* immer schon überdeterminiert und eröffnet eine Fülle von Lektüren. JAN LOOPs detaillierte Erhellung des wissenschaftsgeschichtlichen Kontextes zeigt, wie der Orient in der *Querelle des Anciens et des Modernes* als dritte, eigenständige Position zwischen Antike und Moderne auftaucht und zugleich generell zwischen einem zeitlichen und einem räumlichen Ordnungsmuster schwankt. Dabei lässt sich etwa an der Etymologie beobachten, wie universalhistorische und kulturelrelativistische Positionen einander ablösen und wie gerade deren Wechselspiel Herder in die Lage versetzt, eine sinnliche Raum-Zeit des Morgenlandes zu imaginieren. Eines der Elemente, mit dem Herder das Morgenland charakterisiert, untersucht KAI BREMERS Beitrag über das Bukolische. Denn auch wenn Herder es ablehnt, biblische Texte unter die überlieferten Gattungsbegriffe zu stellen – und etwa im Hohelied weder ein Drama noch ein Schäferspiel sehen mag – greift er doch immer wieder auf bukolische Topoi zurück, um die ältere hebräische Poesie zu verorten und auch die Dialoge von *Vom Geist* selbst zu situieren. Für ANDREA POLASCHEGG steht Herders *Vom Geist* mitten im diskursiven Wandel, der den deutschen Orientalismus um 1800 entscheidend verändert. An Herders Text lassen sich dabei sowohl die Spannungen ablesen, die mit diesem Wandel einhergehen – die Spannungen

¹³ Vgl. Andrea Polaschegg: *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin 2005; Jonathan M. Hess: *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven and London 2002.

von anthropologischer Universalität und kultureller Differenz, von Bild und Wort etc. –, als auch die symbollogischen und rhetorischen Mittel, diese Spannungen und ihre Probleme zu invisibilisieren.

Formen

Um 1900 scheint *Vom Geist der Ebräischen Poesie* eine kurze Renaissance zu erleben. Nachdem die alttestamentliche Exegese während des ganzen 19. Jahrhunderts von der Pentateuchkritik beherrscht wurde – und Herder dementsprechend kaum eine Rolle spielte –, versucht seit der Jahrhundertwende die sogenannte Formgeschichte die biblischen Texte nicht primär als historische Quellen zu lesen, sondern ihre literarische Form zu erforschen. Dabei stellt sich etwa Hermann Gunkel, der Begründer der Formgeschichte, explizit in die Tradition Herders: »Seitdem der große Herder die Herrlichkeit des Alten Testaments mit Flammenzungen der Welt verkündet hat, haben niemals diejenigen ganz gefehlt, die von der Schönheit jener Schöpfung zeugten«. ¹⁴ Aber Gunkel beansprucht, einen Schritt weiterzugehen, denn es genüge nicht, bei einer »ästhetischen Betrachtung« stehenzubleiben: »Vielmehr sind durch die ästhetische Form Probleme gegeben, ernsthafte Probleme, die eine ganz ausführliche Behandlung erfordern.« ¹⁵ Gunkel will aus der Geschichte der literarischen Formen und Traditionen eine allgemeine Kulturgeschichte herauslesen – ein Programm, das ganz im Zeichen der Entstehung der Kulturwissenschaften um 1900 steht. Genau das ist aber, in einer anderen Sprache und einer anderen wissenschaftlichen Situation, auch das Programm Herders, auch ihm geht es nicht um die Formen um ihrer selbst willen, sondern um ihren anthropologischen, geschichtlichen, politischen und religiösen Ort. Und nicht nur die Programmatik, sondern auch deren Ausführung ähnelt sich bei den beiden Exegeten faktisch sehr: Wie Herder nimmt Gunkel als poetische Grundformen kurze, einprägsame Formeln an, die zunächst mündlich und anonym tradiert werden und erst später zusammengefügt werden; wie Herder entwickelt er eine Poetik der Sage usw. Aber in diesen materialen Ausführungen wird Herder nicht mehr genannt; dessen vermeintlicher »Ästhetizismus« macht ihn nicht anschlussfähig bzw. macht seinen zu einer bloßen rhetorischen Formel von Vorreden und Programmen. Dass dabei dieser vermeintliche Ästhetizismus Gunkel

¹⁴ Hermann Gunkel: *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, S. 22.

¹⁵ Ebd., S. 23. Tatsächlich ist die Rezeption hier wohl oberflächlich, vgl. dazu Werner Klatt: *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen 1969, S. 106 ff.

selbst nicht fremd bleibt – er wird in seinen Untersuchungen immer dann über die hohe Poesie und Einfalt der Hebräer schwärmen, wenn sich ein sachliches Problem stellt – und die eigentlichen Untersuchungen behindert, steht dabei auf einem anderen Blatt.

Wenn sich eine kulturwissenschaftlich erweiterte Literaturwissenschaft heute mit den Formen auch nichtliterarischer Texte beschäftigt, dann kann sie von solchen Unternehmungen viel lernen. Jedenfalls gehört die Untersuchung der verschiedenen *Formen* der biblischen Poesie sicher zu den stärksten Seiten von *Vom Geist*, ihr ist die dritte Sektion gewidmet. WULF KOEPKE untersucht Herders Umgang mit den Psalmen, die gerade für den späten Herder von eminenter Bedeutung sind und gegenüber der ›Einfalt‹ der ›Urpoesie‹ keineswegs eine untergeordnete Rolle spielen. Das gilt auch in ihrer praktischen und politischen Dimension, schweben sie Herder doch stets als zu erneuernde Form des öffentlichen Gesangs vor, die ein Gegengewicht gegen die zunehmende Verdrängung des Biblischen und Hebräischen aus der öffentlichen Kultur um 1800 darstellen sollen. BERND AUEROCHS zeigt dagegen, dass Herders Lektüre der Psalmen keineswegs so ›voraussetzungslos‹ ist, wie er behauptet, sondern immer noch in der Tradition der christlichen Typologie steht. Seine Psalmenlektüre, in gewissem Sinne seine gesamte Lektüre des Alten Testaments steht daher im Kontext verschiedener Versuche, die im 18. Jahrhundert zunehmend in die Krise geratende Typologie und damit auch den Zusammenhang der Christlichen Bibel zu retten. RÜDIGER SINGER untersucht die Übersetzung als Form, die für *Vom Geist* von konstitutiver Bedeutung ist und in der sich zugleich die Spannung von Universalität und Differenz, Lesbarkeit und Unlesbarkeit der biblischen/hebräischen Poesie niederschlagen. In Herders ›erklärender Übersetzung‹ soll das Wechselspiel von (übersetztem) Text und Kommentar dem Leser das Original nahebringen; in *Vom Geist* wird dieses Verfahren noch einmal übertragen in die Fiktion eines Dialoges, in dem immer wieder in actu übersetzt wird – was nicht zuletzt zum Ausdruck bringt, dass die Übersetzung eben selbst mehr ein Prozess als ein Resultat ist.

Leser

Jeder kennt Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, weniger haben es gelesen und vielleicht noch weniger besitzen es überhaupt: Außerhalb der Gesamtausgaben ist das Buch das letzte Mal 1890 in der *Bibliothek Theologischer Klassiker* veröffentlicht worden, ein Auszug erscheint 1897 in der *Jüdischen Universal-Bibliothek*. Aufschlussreich ist ein weiterer Versuch: 1919 will der jüdische Dichter Ludwig Strauß im Welt-Verlag eine

jüdische Reihe herausgeben, eine Art Vorgänger der später so erfolgreichen Schocken-Bücherei. Vorgeschlagen wird neben Mendelssohns Jerusalem, Übersetzungen jiddischer Erzählungen und einer Anthologie von Landschaftsbeschreibungen Palästinas auch ein Auszug aus Herders *Vom Geist*. Aber davon rät der junge Gershom Scholem, später prominenter jüdischer Historiker und Erforscher der Kabbala, dezidiert ab:

Eine Neuveröffentlichung von Herders Geist usw. halte ich für ein Unglück. Jedenfalls enthält es genau alle die Dinge, die man über hebräische Dichtung *nicht* sagen sollte [...], und nichts von denen, die man sagen soll. Ich spreche hierbei *nicht* als Lobredner meiner eigenen Ansichten und weil ich intolerant bin, sondern als Mensch, der die ästhetische Betrachtungsweise im allgemeinen für ein Unglück hält.¹⁶

Nun ist der junge Scholem tatsächlich intolerant und selbstverliebt – aber die Verurteilung ist doch zugleich symptomatisch für die Herder-Rezeption. Sie ist es umso mehr, weil Scholems eigene Versuche zur Verbindung von theologischen und epistemologischen Überlegungen in seiner Beschäftigung mit der jüdischen Tradition von denen Herders gar nicht so weit entfernt sind. Über einige Umwege würde sich sogar ein historischer Faden knüpfen lassen: Mehr von seinen Überlegungen als ihm später lieb war, bezieht Scholem von Samson Raphael Hirsch, dem Begründer der Neoorthodoxie, der in seinen deutschen Kommentaren die Einzigartigkeit der Hebräischen Sprache beschwört. Hirschs Lehrer wiederum war Isaak Bernays, einer der ersten Vertreter des konservativen Judentums in Deutschland, der in seiner Jugend anonym ein unvollendetes Werk *Der bibelische Orient* (1820/21) verfasste, eine Art Theologie der biblischen Sprache, die kabbalistische Spekulationen mit Spinozas hebräischer Grammatik mischt – und ganz explizit und emphatisch an Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* anknüpft. Der junge Scholem steht also so fern nicht von dem Herder, der ihm nur noch als Vertreter einer ›ästhetischen‹ Sichtweise erscheint, die er als solche ablehnt. Die Ausgabe kommt dann auch nicht zustande.¹⁷

Herder erscheint für die Rezeptionsgeschichte ein schwieriger Autor. Er selbst hat andere Autoren in einem gerade erst bewusst werdenden Ausmaß gelesen und benutzt, seine eigenen Texte sind breit, aber zugleich auch unspezifisch rezipiert worden – nicht jede Rede vom ›Volksgeist‹ wird man auf Herder zurückführen. Es ist aber auch seine fraglose Einordnung als ›Vordenker‹ der deutschen Klassik und seine Charakterisierung als ›ästhetischer Denker‹, die seine Rezeption erschwert haben und die es heute zu durch-

¹⁶ Gershom Scholem: *Briefe*, Bd. I, München 1994, S. 205.

¹⁷ Vgl. allgemein zur jüdischen Rezeption Christoph Schulte (Hg.): *Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von J. G. Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas*, Hildesheim – Zürich 2003.

brechen gilt, wenn man Herder als *Leser* und die *Leser* Herders verstehen will. ACHIM PAUL FRANK untersucht Herders *Vom Geist* im Rahmen der Herausbildung nationaler Kanons, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Absetzung vom französischen Klassizismus in England wie in Deutschland – und oft im Austausch zwischen den beiden – vollziehen. Frank zeigt dabei nicht nur, in wie starkem Maße Herder auf Lowth zurückgreifen konnte, sondern dass ihm seine Kritik an der Regelpoetik des Engländers dessen Modernität als Vorbereiter einer anderen Ästhetik des Erhabenen eher verstellte. STEVEN PRICKETT zeigt, dass Herder auch anders denn als Vorreiter der Klassik rezipiert werden konnte: Als Konservativer, mit dem die radikaleren und bedrohlicheren Entwicklungen der höheren Kritik in Bann gehalten werden konnten. Insbesondere Herders Idee von ›tradition‹ – damit übersetzt Herders englischer Übersetzer sowohl ›Überlieferung‹ als auch ›Sage‹ – soll den Abgrund zwischen Fakten und Fiktionen überbrücken, den die kritische Destruktion der Überlieferung aufgerissen hatte. Ironischerweise muss dabei nicht nur auf ein unter Protestanten bis dahin verpönte Wort zurückgegriffen werden, sondern Herder auch gegen sich selbst in Schutz genommen werden. Auch ERNEST MENZE untersucht die englischsprachige, jetzt die amerikanische Rezeption Herders, der für die Herausbildung der ersten amerikanischen Philosophie der Transcendentalists eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte. Rezeptionsgeschichte, wenn sie sich nicht auf den ausgetretenen Pfaden der anerkannten Filiationen bewegt, macht dabei auch die eigentümliche Ungleichzeitigkeit der historischen Wirklichkeit deutlich: 1840, als Herder in Deutschland mehr eine Erinnerung als eine Wirklichkeit war, konnte George Ripley dem amerikanischen Leser nahelegen, Deutsch zu lernen – um Herders *Briefe, das Studium der Theologie betreffend* im Original zu lesen.