

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	29 (1973)
<b>Heft:</b>	5
<b>Artikel:</b>	Herders Auffassung von Kritik und Kanon in den Bückeburger Schriften : Überlegungen zur Frage der Critica sacra
<b>Autor:</b>	Willi, Thomas
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-878782">https://doi.org/10.5169/seals-878782</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Herders Auffassung von Kritik und Kanon in den Bückeburger Schriften<sup>1</sup>

## *Überlegungen zur Frage der Critica sacra*

Zur Entwicklung und Behandlung der Frage nach der *Critica sacra* bei Herder bieten sich die Schriften aus der Bückeburger Zeit (1771–76) vor denen anderer Lebensabschnitte an. In ihnen, besonders in der «Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts» (1774–76)<sup>1</sup>, vereinigen sich die historischen und literarischen Interessen der Rigaer- und Reisezeit mit den Ansätzen zu der philosophisch-humanitären Anschauung der Weimarer Periode. Auch hat sich Herder kaum je so frei von jeder Rücksicht auf Form und Konvention geäußert wie hier in der «Ältesten Urkunde» (6, 193–97, 172) und ihren Vorstudien (6, 131–192), weitgehend auch in der Preisschrift über den «Ursprung der Sprache» (5, 1–147). Dazu gesellen sich Belege zum Thema aus den Rezensionen, den Übertragungsversuchen (*Lieder der Liebe*, ungedruckte Fassung 8, 589–658), am Rande schließlich aus der epochemachenden «Auch eine Philosophie der Geschichte» (5, 475–586).

### 1.

In einer Rezension spottet Herder über J. S. Semlers Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons: Sie sei «eine bloße Vertheidigung, daß man den Kanon untersuchen könne»<sup>2</sup>. Einem «guten, gesunden Verstand» brauche es gewiß «nicht in 2 Alphabeten bewiesen zu werden..., daß man den Kanon untersuchen müsse; und könne; und dörfe; so wenig als: ob man auch erst sehen müsse, wenn man lesen will» (5, 444).

Das Gewicht dieser leichthin gesagten Worte lässt sich aber erst richtig ermessen, wenn man sich ihre Implikationen klargemacht hat, etwa anhand

---

<sup>1</sup> Wie alle übrigen Herderschen Werke, wenn nicht anders vermerkt, zitiert nach Band- und Seitenzahl der Sämtlichen Werke, hrsg. von B. Suphan und C. C. Redlich, 1877–1913.

<sup>2</sup> J. S. Semler, Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons, 1–4 (1771–75); Herders kurze Bemerkung in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen, 61. Stück, 31. Juli (1772), ist ein Hinweis auf den eben erschienenen 2. Teil.

des einleitenden Satzes aus F. Overbecks «Geschichte des Kanons»: «Es liegt im Wesen aller Kanonisation ihre Objecte unkenntlich zu machen, und so kann man denn auch von allen Schriften unseres neuen Testamentes sagen, daß sie im Augenblick ihrer Kanonisierung aufgehört haben verstanden zu werden.»<sup>3</sup> So sehr sich beide Aussagen über das Recht einer biblischen Kritik einig sein dürften, so wenig stimmen sie in der Beurteilung ihrer Möglichkeit überein. Ist Herders Spott, der den Kanon als Verstehensschranke längst hinter sich gelassen zu haben glaubt, begründet? Läßt sich der von F. Overbeck als Kanonisation zusammengefaßte literaturgeschichtliche Prozeß rückgängig machen? Man kann zugunsten Herders immerhin vermuten, daß Berechtigung und Möglichkeit einer biblischen Kritik, Können und Dürfen, ineinandergreifen.

Die Legitimation zur *Kritik* liegt für Herder in der *Bibel* selbst<sup>4</sup>. «Geist der Bibel ist's, alles Göttliche für uns zu humanisieren» (8, 638). In Weimar wird es folgerichtig heißen: «... das beste Lesen dieses göttlichen Buches ist menschlich» (10, 7). Damit war dem aufgeklärten Menschen zugestanden, der Bibel wie jedem anderen Literaturwerk gegenüberzutreten. Aus dem unmündigen Ausleger sollte der mündige Leser werden. Der zuversichtliche Optimismus, daß ein Buch wie die Bibel überhaupt noch Leser haben könne, daß es nicht mindestens teilweise in seiner vorfindlichen Gestalt nach Auslegung geradezu rufe<sup>5</sup>, kennzeichnet Herder, auch den Herder

---

<sup>3</sup> F. Overbeck, Zur Geschichte des Kanons (1880; Neudruck 1965), S. 1; ders., Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, hrsg. von C. A. Bernoulli (1919; 1963), S. 24: «... von der Kirche kanonisiert..., das will sagen, die Nachwelt hat darauf verzichtet, sie zu verstehen, und sich vorbehalten, sie auszulegen.»

<sup>4</sup> Vgl. aber schon J. G. Hamann, Tagebuch eines Christen. Biblische Be trachtungen. Über die Auslegung der Heiligen Schrift (1758). = Sämtliche Werke, hrsg. von J. Nadler, 1 (1949), S. 5: «Gott ein Schriftsteller! – Die Eingebung dieses Buchs ist eine eben so große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und Menschwerdung des Sohnes.» Und in den 1776 gleichzeitig mit den oben erwähnten Herderschen Liedern der Liebe erschienenen Zweifeln und Einfällen über eine vermischt e Nachricht, im Zusammenhang mit der «Urkunde des Fleisch gewordenen Wortes», spricht Hamann, ebd., 3 (1951), S. 192, «von der Verklärung der Menschheit in der Gottheit und der Gottheit in der Menschheit durch die Vaterschaft und Sohnschaft».

<sup>5</sup> Vgl. Overbeck (A. 3), Christentum und Kultur, S. 75: «Es gibt eine Periode in der Geschichte aller kanonisch gewordener [sic!] Texte in der sie, je dunkler sie werden, ihrer Auslegung um so sicherer sind. Denn sie müssen ausgelegt werden.»

Bückeburgs, als Kind seiner Zeit. Die durch solche kritische Lektüre zu gewinnende Freiheit steht hinter den rastlosen Übersetzungsversuchen der Bückeburger Zeit, deren erste Jahre für Herder bezeichnenderweise eine Periode der äußerer Unfreiheit und Bedrücktheit waren. Jede Übersetzung, als sprachliches Verstehen, als Literatur gewordene Lektüre, ist ein Befreiungsversuch im Verhältnis zum Original. Die Freiheit<sup>6</sup> wird umso größer, je ebenbürtiger die verstehende Übersetzung dem Original gegenübertreten kann; und das Ziel der Auslegung ist gewiß die Lektüre, darin wird Herder immer zuzustimmen sein. Es leuchtet ein, daß in dieser Art biblischer Kritik der Sprache eine Schlüsselrolle zufällt<sup>7</sup>.

Im Grunde der Seele seien Anerkennung einer Sache und Namengebung eins, demonstriert die Preisschrift über den Ursprung der Sprache anhand eines «gewöhnlichsten Idiotismus bei den Morgenländern» (5, 47)<sup>8</sup>. Auch die – biblische – Kritik, wie sie Herder versteht, hat nichts anderes als anerkennende sprachliche Bezeichnung zur Voraussetzung. Eine kritische Komponente wohnt daher jeder Äußerung über die Bibel inne. Kritik war denn auch in der zeitgenössischen Bibelliteratur ein Allerweltswort; nicht umsonst apostrophiert Herder sein Jahrhundert als das «kritische» (6, 343)<sup>9</sup>. Seit L. Cappellus war der Begriff der *critica sacra* selbst für konservative Werke fast obligat geworden<sup>10</sup>, vorbei dagegen die Zeit,

---

<sup>6</sup> Dieser Beziehung zwischen Übersetzung und Freiheit liegt, im Sinne Herders gedacht, jene andere zwischen Sprache und Freiheit zugrunde, wie sie, nach der Preisschrift über den Ursprung der Sprache, den Menschen vom Tier unterscheidet: «Der Mensch, in den Zustand der Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum ersten Mal frei wirkend, hat Sprache erfunden» (5, 34).

<sup>7</sup> Ausdrücklich 6, 298: Kombiniert mit den bildhaften Naturzeichen, ist die «Menschliche Sprache – welch neuer Schlüssel zum Labyrinthgebäude ihrer [sc. der Menschen]... Kritik...!»

<sup>8</sup> Vgl. auch 6, 271: «Die sich enthüllende Menschliche Seele sieht Bilder! sinds Bilder? Sinds Sachen? träumt sie, oder ists außer ihr? Und was heißt außer ihr? was heißt ist Sache! Daseyn! Gegenwart!»

<sup>9</sup> Vgl. auch Herders Werke, hrsg. von H. Düntzer (Berlin o. J., abgeschlossen 1879; abgekürzt SWH), 22, 80: «Noch war man [im beginnenden achten Jahrzehnt des 18. Jhs.] immer rüstig auf dem Wege zur Bibel. Kritik! Kritik!...»

<sup>10</sup> Ludovicus Cappellus, *Critica sacra* (1650).

wo ein J. Buxtorf noch eine «Anti-critica» hatte ausgehen lassen<sup>11</sup>. Aber gibt es denn überhaupt eine critica sacra? Worin unterscheidet sich Bibelkritik von allgemeiner Literaturkritik?<sup>12</sup> In den Motiven und Voraussetzungen, in den Methoden, im Ergebnis? Herder galt das gleich. Für eine Kritik, die nicht zur Freiheit der Lektüre führte, wie jene «unserer Ausleger: ... wissen sie etwa nicht: hält sie ein Wort auf; flugs stehen sie stille, suchen Nebenbedeutungen der Wurzel, Nebenbedeutungen in andern Dialekten, rathen, mystisieren, etymologisieren – daß Gott erbarm!» (6, 173), hatte er gerade in Bückeburg nichts übrig. Der «ganze Geist unsrer heiligen Critika, Archäologia und Philologia» war ihm «ein Haufe Todtenbeine ohne Geist und Leben» (5, 450).

Herder karikiert damit das Unvermögen, Literatur und Betrachter in eine echte Beziehung zu setzen; solche Kritik, die entweder eine rein apologetische Schutzfunktion zugunsten des Textes oder umgekehrt eine rein polemische Schutzfunktion zugunsten des modernen Menschen wahrnimmt, kann in keiner Weise zur Freiheit<sup>13</sup> der Lektüre führen. Es ist gesetzliche Kritik<sup>14</sup>. Sosehr die Kritik – wie die Sprache – individuellen, nationalen,

<sup>11</sup> Johannes Buxtorf d. J., *Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae. Adversus Ludovicii Cappelli Criticam... quibus sacrosanctae editionis bibliorum hebraicae authoritas, integritas... vindicantur* (1653).

<sup>12</sup> Eine Definition etwa in dem vielbenutzten Werk des Lübecker Antistes August Pfeiffer (gest. 1698), *Critica sacra*, 1. Aufl. Dresden (1688); 7. Aufl., besorgt von Johannes Andreas Michael Nagel, Altdorf bei Nürnberg (1751), S. 2 § 6: «Est proinde CRITICA SACRA (dicta apò τοῦ κρίνειν, quia in cultore suo praesupponit dexteritatem iudicandi; et *sacra*, ratione Obiecti sui)... *Pars Philologiae sacrae...*»

<sup>13</sup> Dabei wäre Freiheit mit der recht verstandenen Naivität bedingungsloser Zuwendung in eins zu setzen. Vgl. den Stoßseufzer, den E. Preuschen aus Anlaß der, wie F. Overbeck (A. 5), S. 89 sagt, «in lebendiger Lektüre... [durch] die Experimente der Quellenscheidung [angerichteten] Verwüstungen» im Eröffnungsband der von ihm herausgegebenen Zeitschrift äußert: Zs. ntl. Wiss. 1 (1900), S. 255: «Es ist vielleicht die schwerste Last, die auf der modernen Zeit in ihrem Verhältnis zur Bibel ruht, daß der Forscher ihr gegenüber jede Naivität verloren hat.»

<sup>14</sup> 8, 638: «Die neuste Kritik und Exegetik, die... nur immer mit dem Verbotsstabe dasteht ‘Du sollt das nicht kosten!... Du möchtest sonst –...’ hat Lust, uns in bloße Masorethen und Maulesel zu verwandeln: denn selbst die Büchermotte frißt ja von dem, woran sie naget und verwandelt in sich.» Also, von Herder fein angedeutet, Verlust der evangelischen Freiheit (vgl. Kol. 2, 21f.).

lokalen, sozialen und damit geschichtlichen Charakter trägt<sup>15</sup>, soweit ist eine Resignation am Platz, die sich für alles Unbegreifliche eine vom Kritiker nicht nachvollziehbare, aber dennoch (woher eigentlich?) beschreibbare «Morgenländische ‘Mythologie’ ersonnen» (6, 255) hat. Gerade bei Johann David Michaelis, demgegenüber dieser Vorwurf fällt<sup>16</sup> und in dessen Werk sich suprarationaler Pietismus und neologischer Rationalismus ablösen, zeigt sich, daß Apologet und Polemiker im Grunde *eine* Front bilden, die durch eine Kritik, wie sie Herder im Auge hat, gesprengt werden soll. Solche Versuche, die Wirkung mit Effekthascherei verwechseln<sup>17</sup>, erbringen Auslegung im übelsten Sinne, die es dann doch gänzlich dem betrachtenden Subjekt freigibt<sup>18</sup>, das Ausgelegte entweder zu beweihräuchern oder mit

<sup>15</sup> Diese Tatsache wird von Herder überall vorausgesetzt, vgl. SWH 22, 77 (aus den Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen, Februar 1774): «Wie in aller Welt, daß auch selbst die bessern Stücke der Kritik, die Werke heißen können, ... nur immer noch übersetzte, fremde Arbeiten sind? An Talent zur Kritik käme den Deutschen vielleicht keine Nation vor! so phlegmatisch reifsinnig und prüfend und überlegend: warum denn auch hierin so wenig vollendete Werke?» Auf die Anstöße, die die deutsche Kritik von außen erhielt, weist Herder im selben Literaturbericht hin (SWH 22, 81): «Ein Autor [hat], trotz gewöhnlichen Dünkels der Schüler über den Meister, in Deutschland zur arabisch-ehräischen Kritik allein die Fackel vorgetragen, Schultens.»

<sup>16</sup> Vgl., neben 6, 334, noch 6, 256: «... zweites Vorurtheil... daß Orient und Occident, wer weiß wie fern? von einander entfernt liegen, die Sprache und Vorstellungsart jenes diesem daher so unverständlich und fast unerklärlich sei.» Aus solchen und ähnlichen Äußerungen erhellt, daß sich die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule, die trotz aller methodischen Besinnung meist «über eine große Kuriositätensammlung nicht hinaus» kam (M. Rade, Religionsgeschichte: Rel. Gesch. Geg.<sup>1</sup>, 4 (1903), Sp. 2184), nur sehr bedingt auf Herder berufen kann (Sp. 2194).

<sup>17</sup> Vgl. etwa Herders Vorwurf gegen J. D. Michaelis' Behandlung der 70 Jahrwochen Daniels, die mit einem gewissen fundamentalistischen Verständnis auf einer Ebene liegt: «Er rechnet immer, bei welcher Jahrzahl was Merkwürdiges herauskomme... Ist das kritische Treue, und Kälte?» (5, 446).

<sup>18</sup> Dies, der ungezügelte Subjektivismus, ist denn auch der Haupteinwand gegenüber einer seit der alten Kirche immer und immer wieder geübten mehr oder minder allegoristischen Auslegung. Die Bibel «ward ein Zelt, wo jeder seine eignen Götzen hinstellte und sagte: Du bist mein Tempel!» (6, 33; vgl. 6, 85. 207). Aber man täusche sich nicht; die Zeiten eines solchen kirchlichen, ja hochkirchlichen Bibelverständnisses, das schon vor dem Wort Kritik Auge und Ohr verschließt und sich selber dann um so ungestörter auslebt, sind auch auf protestantischer Seite keineswegs vorbei. «Je unantastbarer der heilige Text als der Text der Kirche ist, ... desto größer ist die Freiheit, die wir als Ausleger genießen.» H. Asmussen, Unantastbares Wort: Deutsche Univ.-Zeit. 7 (1952), Heft 6.

Füßen zu treten, führen aber niemals zu befreiender, anerkennender Lektüre. Das dahin gerichtete kritische Selbstbewußtsein Herders, dem man einen Hauch königlicher Freiheit nicht absprechen kann, ist gerade in Bückeburg größer als je: «Wenn alle Bücher sollten zusammengebracht werden, die übers Erste Kapitel des Ersten Buchs Mose mehr oder minder kommentiert – gewiß ein Brand, wie dort in Alexandrien! und ich hoffe, viele sollen mit diesem Buche dazu reif werden» (6, 197). –

## 2.

Was zeichnet diese Kritik aus, die sich anheischig macht, die kritischen Fragen eines Jahrhunderts außer Geltung zu setzen? Ist es ein neues, vertieftes Zeitbewußtsein, das die alten kritischen Fragen gegenstandslos macht? Herder steht denn auch in der Empfindung für seine Gegenwart weithin allein; man denke nur an seine Rolle in der Entwicklung der deutschen Literatur. Aber diese Stellung ist ihrerseits durch eine ganz neue Aufnahme antiker Literatur geprägt. Im Rahmen dieser *Antike* erkennt Herder, besonders in seiner Bückeburger Zeit, dem Alten Testament den Preis der größten Ursprünglichkeit zu. Es bestätigt sich hier, daß die intensive Beschäftigung mit dieser Literatur, insbesondere die Übertragungsversuche<sup>19</sup>, unter dem Zeichen größerer Freiheit in der eigenen Sprache steht. Herder hat seine Übersetzungstätigkeit wesentlich als Schulung zu deutscher, persönlicher und nationaler, Sprachfähigkeit verstanden<sup>20</sup>. An den Werken der Antike, des Alten Testaments sollte sich der Mensch seiner bewußt werden – dadurch sollte er zum modernen Menschen werden. Das ist die Wurzel für Herders, aber doch wirklich nicht erst Herders Kritik am Alten Testament.

---

<sup>19</sup> Hiob und das Hohelied nahmen dabei den ersten Platz ein.

<sup>20</sup> Vgl. B. Suphan (A. I), 6. XX. In Bückeburg kam so praktisch zum Ausdruck, was schon das erklärte Ziel der Rigaer «Fragmente über die neuere Deutsche Litteratur», vor allem deren zweiter und dritter Sammlung, gewesen war. Im Hintergrund all dieser Gedanken und Ziele steht, ausgesprochen oder unausgesprochen, Edward Young, *Conjectures on Original-Composition...* (1759); dt. Übers.: *Gedanken über die Originalwerke...* (1760; 1761). Der Wert der Übersetzung vor dem der Nachahmung folgt selbstverständlich aus der Überzeugung Youngs, daß wir «die Schriften... der Alten... nicht durch Raub, sondern nur durch eine Art von edler Contagion, die aus einer allgemeinen Vertrautheit mit ihren Schriften entstehe», erreichen oder übertreffen könnten: zit. bei R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, 1 (1880; Neudr. 1958), S. 168.

Gründet Herders Kritik in dem legitimen Wunsch nach eigener sprachlicher Freiheit, so stand schon ein Jahrhundert früher Spinozas kritische Analyse des Alten Testaments im *Tractatus theologico-politicus* erklärtermaßen, wie der Titel der Schrift zeigt, unter dem Zeichen der Freiheit des Philosophierens<sup>21</sup>. Diesen bei aller Ähnlichkeit des Weges doch verschiedenen Zielen entsprechend verteilt sich auch die unterschiedliche Berücksichtigung der alttestamentlichen Korpora: Spinoza beschäftigt sich in hervorstechendem Maße mit den prophetischen<sup>22</sup>, Herder mit den poetischen Schriften. Diese Verteilung – Spinoza und Herder stehen hier nur stellvertretend für eine breitere Streuung der Kritik – zieht ihrerseits wieder Konsequenzen in der Haltung des Kritikers nach sich. Zwar hatte auch Spinoza um die geschichtliche und sprachliche Seite des biblischen Offenbarungsglaubens und damit der Kritik gewußt<sup>23</sup>, aber sein Ausgangspunkt war das Axiom von der Identität der Schrifterklärung und der Naturerklärung<sup>24</sup>. Es ging ihm also in erster Linie um eine systematische Zusammenschau eines definitionsmäßig zu abstrahierenden Gehalts der (unter diesem Aspekt dann doch als Einheit verstandenen) Schrift. Der Begriff der Kanonizität wurde also zwar nicht fallengelassen, aber doch neu gefüllt. Umgekehrt suchte Herder, in Hamannscher Manier allergisch gegen Abstraktionen, den Gehalt des Alten Testaments in, nicht hinter dessen Ausdrucksformen, getreu seinem Axiom, daß «der Gedanke am Ausdruck klebe»<sup>25</sup>. Insofern kam der traditionelle extensive Kanonsbegriff wieder zum Zug; das Ziel war aber wie bei Spinoza und jeder echten Kritik die durch Anerkennung und Abgrenzung zu gewinnende Freiheit.

---

<sup>21</sup> Nach dem Titel ist es Zweck des Traktats, zu zeigen, daß die Freiheit zu philosophieren integrierender Bestandteil des Friedens im Staat und der unter ihm waltenden Frömmigkeit sei. Spinoza behauptet die völlige Verschiedenheit zwischen geschichtlich-sprachlich fundiertem Glauben und an der Natur orientierter Philosophie, um so zu dem Schluß zu gelangen, der Glaube lasse jedem die volle Freiheit zum Philosophieren: *Tractatus theologico-politicus* (Hamburg [fingiert; richtig ist: Amsterdam] 1670), = hrsg. von C. Gebhardt: *Spinoza, Opera*, 3 (1925), S. 166.

<sup>22</sup> Dieses Interesse ist natürlich in der Sache genauso wie im Ziel Spinozas begründet. Das mit dem Phänomen der Prophetie so eng verknüpfte Autoritäts- bzw. Kanonsproblem ist für Spinoza ungleich akuter als für Herder; vgl. a. a. O. S. 171, wo Spinoza feststellt, die Autorität der Bibel hänge von der Autorität der Propheten ab und könne darum nicht besser bewiesen werden als mit den einst von den Propheten angewandten Argumenten.

<sup>23</sup> Siehe im oben Anm. 21 angeführten Gedankengang.

<sup>24</sup> Spinoza (A. 21), S. 84f.: «Eam autem... dieo methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam...»

<sup>25</sup> 2. Ausgabe der 1. Sammlung der «Fragmente»: SWH 19, 340. – Die gegensätzliche Stellung des Systematikers Spinoza und des (im weitesten Sinne) Philologen Herder kehrt in der heutigen Kontroverse um die «Mitte des Alten Testaments» wieder.

Je tiefer das philosophische oder philologische Verständnis des Alten Testaments, desto größer die denkerische oder sprachliche Freiheit. Hier liegt nach Herder aber auch der Grund dafür, daß bei den bestgemeinten apologetisch oder allenfalls polemisch motivierten Physikotheologien und anderen angeblich modernen Auslegungen letztlich die Bibel immer Verliererin sein wird, weil solche Versuche meist «dem Physischen Theil nach gut oder vortrefflich: ... dem Auslegungstheil nach erbärmlich» (6, 202<sup>a</sup>) sind. Genausowenig verste hende Auslegung ist allerdings bei einer gewissen sich historisch gebärdenden Wissenschaft zu finden, deren Ergebnisse bloßer «Antiquitätenkram» sind, «als Geschichte trauriges Gedächtniswerk» ohne Beziehung zur Gegenwart des Betrachters, dem der «freiere Schwung» jener «Kindheit der Welt» völlig entgeht und damit die eigene philosophisch und dichterisch verstandene kindliche Freiheit (6, 187). Dagegen wird es sich wahre Kritik versagen, positiv oder negativ wirkender «Probstein Gottes» (6, 204) zu sein. Jenes «Sympathisieren» (5, 502) ist für Herder Kritik; eine andere kennt er nicht<sup>26</sup>. Jede Freiheit wird durch Verlust erkauf t; die Freiheit, in selbständiger Modernität zu leben, durch den Verzicht auf vordergründig moderne Ideen (vgl. 6, 187). Nie darf die Kritik in irgend einer Weise zum Schutz der Bibel oder des Auslegers angewendet werden; je völliger die Preisgabe beiderseits, desto tiefer die Kritik und die Freiheit und die ihnen beiden entsprechende neue Haltung des zum Leser werdenden Auslegers.

Herder beschreibt diese Haltung als Einfühlung und Abwägung, im Gegensatz zu einer mehr statistischen Bestandesaufnahme (6, 133); als ein Hingeben, «Weiterlesen» wie er es nennt, statt ständig stillzustehen, über Wortbedeutungen zu raten, zu «mystisieren, etymologisieren» (6, 173). Das Interesse des Textes soll den Vorrang vor der Neugier des Lesers haben, vielmehr, es soll diese aufheben im doppelten Sinn des Wortes. So ist eigentlich die «lebendige Erzählung» (6, 173), der Vortrag, die Grundform des Verstehens. Ihr eignet jene doppelte Bezogenheit auf das Wort und den Hörer, die im Verhältnis zwischen Text und Leser in abgeleiteter Weise

---

<sup>26</sup> Darum ist es müßig, Herder aus der Vernachlässigung des «richtigen Prinzips» einen Vorwurf zu machen. Er wollte nicht beckmessern, und darum konnte er es nicht. Man mag lange mit Haym (A. 20), S. 576, Klage führen: «Zu sehr verstummt vor der Sympathie mit dem poetisch-religiösen Geiste der Überlieferung die Stimme der Kritik»; ähnlich im Zusammenhang des Referats über die «Älteste Urkunde», S. 598: «Nie ist Herder weiter als hier von Lessing, von dem Geiste echter Kritik entfernt gewesen.»

wiederkehrt. Darum ist die Erzählung das Modell für eine Kritik, wie Herder sie sieht. Nur ein solcher aktiver Verstehensprozeß verspricht nämlich, dem Entstehungsprozeß der Bibel adäquat zu sein. Selbstverständlich ist die Differenz der literarischen Genres zu berücksichtigen, so etwa bei der unterschiedlichen Anwendung der historischen Kritik auf die epische Gattung<sup>27</sup> oder auf die genealogische Liste<sup>28</sup>.

Gerade das Interesse einer echten, d.h. kritischen Konfrontation des modernen Menschen mit dem Alten Testament und der Bibel überhaupt verlangt den Nachweis seines, bzw. ihres, individualen und kasualen Charakters. «Ist nicht die ganze Bibel kasual? nicht alle Werke Gottes also? Was *für* die Zeit geschieht, muß *in* der Zeit geschehen und umgekehrt. Ein Baum, der nirgends wachse, überall und nirgend Individueller Baum sei, ist ein *Unding*» (7, 276). Nur was einmal kräftig war, kann kräftig sein<sup>29</sup>. Darum ist die Würdigung des geschichtlichen Charakters des Alten Testaments bei Herder keine Preisgabe seiner Gegenwartsbedeutung, sondern begründet

<sup>27</sup> Insofern unterliegt der Eindruck des Monolithismus, der sich beim Wort «Kritik» oder «Bibelkritik» fast unwillkürlich einstellt, denselben Einwänden, wie sie Herder im ersten «Kritischen Wälzchen» (Januar 1769) gegenüber G. E. Lessings («Laokoon») verallgemeinernder Anwendung der homerisch-epischen Gesetze auf die Poesie überhaupt erhebt. Übrigens sprengt der moderne Pluralismus der kritischen Methoden nicht etwa diesen Monolithismus, sondern fördert ihn im Gegenteil, sofern eine einheitliche «Theorie ihr Verhältnis bestimmt»: W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft (1971), S. 19, während «die Literaturen des Alten Testaments» (S. 39) dieser Theorie nur als «Gegenstand» (*ebd.*) gegenüberstehen. Man wird darum, weil sich Kritik im Sinne Herders nie in eine allgemeine Methodik einfügen kann, auch das oben genannte Erzählen als prototypische Kritik *cum grano salis* zu verstehen haben, denn natürlich lassen sich weder ein Gesetz noch ein Lied erzählen. Erzählen heißt die echte Aneignung jener Partien, in denen es «einen gewissen fortrollenden historischen Ton gibt, wo immer das Folgende das Vorhergehende aufklärt, fortführt, erfüllt, bestimmt, erläutert. Man sollte nicht denken, daß jemand der eine kurze mündliche Geschichte lebendig erzählen gehört; der etwa nur Ein historisches Gedicht gelesen hätte, daran zweifeln könne. Welcher Erzähler, welche Muttererzälerin wiederholt im Fortgange nicht immer? fährt fort, bezieht sich auf das vorige, rollt, bauet weiter» (6, 173).

<sup>28</sup> «... ich werde aber... hier [sc. in der Genealogie Gen. 5] weniger dichten, mahlen, auszeichnen; auch nicht... zählen, Weltgeschichte berechnen, sondern... zweifeln, fragen, mitunter aber, hoffe ich, doch auch, erklären» (6, 180f.).

<sup>29</sup> «Kraft allein kann Kraft geben...» (8, 635).

sie geradezu. Man wird die Bibel eben nicht verstehen, wenn man sich nicht immer wieder auf die Entdeckung gefaßt macht, es sei ihr «Geist, alles Göttliche für uns zu humanisieren» (8, 638). Darum ist die Frage nach dem Wann immer auch eine theologische «Grundfrage»<sup>30</sup>. Der Erzählcharakter Herderscher Kritik und die in ihr stattfindende Anerkennung der Gegenwartswirkung geschichtlicher Kräfte machen es aus, daß diese Kritik, gerade in der Bückeburger Zeit, sich oft so predigtmäßig ausnimmt. In der Tat gehört, entgegen der üblichen Meinung, jede echte Kritik mehr auf die Seite der Applikation als der Explikation<sup>31</sup>. Sie soll den schmalen Weg zwischen Rezitation und Erzählung, Auslegung und Lektüre, ja von der Auslegung zur Lektüre weisen<sup>32</sup>.

Es leuchtet ein, daß eine freie, unmittelbare Lektüre, wie sie das Ziel solcher Kritik ist, oft gar nicht, oft nur näherungsweise zu erreichen ist. Je nachdem wird der Anteil der Auslegung an der Rezeption steigen oder sinken, nämlich einer Auslegung, die unter dem expliziten oder impliziten Bewußtsein der Distanz zum Text steht. Entsprechend wird sich auch die

<sup>30</sup> «Wir wollen nicht einmal die leidige Grundfrage hinzuthun: Wann sind denn eigentlich die [mosaischen] Gesetze gegeben? hat Moses denn, wenn er für eine künftige Zeit und ein entferntes Land Gesetze gab, immer so schön geweissagt?» (5, 426). – Das Verhältnis zwischen biblischem Geschichtszeugnis und kritischer Geschichtsforschung, das nicht einfach in einen Relativismus der Geschichtsbilder verwässert werden darf, ist klar bestimmt bei R. Hanhart, *Drei Studien zum Judentum: Theol. Ex. heute* 140 (1967), S. 18–20: «Die Frage, ob ein überliefertes Faktum geschehen oder nicht geschehen sei, besteht zu Recht, besteht auch gegenüber dem alt- (und neutestamentlichen) Zeugnis zu Recht...» (S. 18). Die Wahrheit der im biblischen Zeugnis gegebenen Offenbarung «ist nicht die geschichtliche Wahrheit, die wir durch historisch-kritische Erforschung des Zeugnisses gewinnen können; sie kann uns aber auch nicht gegeben werden, ohne daß das Zeugnis historisch-kritisch erforscht wird» (S. 20).

<sup>31</sup> Vgl. statt langfädiger Nachweise J. Wellhausen, *Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft*: F. Bleek, Einleitung in das Alte Testament, besorgt von J. Wellhausen (1893), S. 606, = *Grundrisse zum Alten Testamente*, hrsg. von R. Smend (1965), S. 118 Anm. 10: *Astruc's Conjectures...* (1753) «haben apologetische Absicht, und in der Tat ist diese Kritik die einzige Weise, die biblischen Bücher zu begreifen und zu verteidigen».

<sup>32</sup> Zur theologischen Beurteilung dieses Begriffs von Kritik vergegenwärtige man sich die neutestamentliche Freiheit der Lektüre der Bibel Alten Testaments aufgrund der in Christus und der Erwartung des Reichs Gottes gegebenen kritischen Prämissen der «Humanisierung des Göttlichen» (8, 638) – durchaus in der Linie des Alten Testaments selber.

Rolle der Tradition ändern. Sie ist die zeitliche Ausprägung jener Distanz, zugleich Graben und Brücke. Je nachdem wird sie so Gegenstand oder Instrument der Kritik. Indem sie mit dem originalen Text zu einer neuen interpretatorischen Einheit verschmolzen erscheint, kann sie dem originalen Text konkurrieren. Der erste Schritt der Kritik, die ja die Konfrontation mit dem originalen Text sucht, wird also darauf hinauslaufen, dessen Recht gegen alle Tradition wahrzunehmen<sup>33</sup>. Es wäre verhängnisvoll, wenn die eigentlich kritische Konfrontation einer Scheinbegegnung mit anderen, traditionell geprägten Größen weichen müßte, etwa bei völligem Verlust der Sprache des Originals.

## 3.

Die einzige Motivation echter Kritik, ihr Stachel, ist das *Original* und die Herausforderung, vor die es jede Zeit in anderer Weise stellt. Der Kritik verschiedenster Provenienz ist es zu danken, daß sie diese Herausforderung verstanden und angenommen hat, oft sehr im Gegensatz zu den schlafenden Wächtern der Schrift. Umso viel geschichtlicher und theologischer, mit Herder gesprochen «kasualer», ist sie oft im Vergleich zu den Bemühungen der verordneten Ausleger. In den meisten Fällen implizierte der kritische Regreß auf das Original zugleich eine neue Standortbestimmung in der Gegenwart. Da damit auch eine Negierung scheinbar gegenwartsbestimmender Traditionen gegeben war, kann man solcher Kritik Geschichts- und Pietätslosigkeit vorwerfen, verkennt dann freilich, daß echte Geschichte nur aus der Kraft des Ursprungs lebt (6, 467). Das Original, dem immer eine begründende Funktion zukommt, definiert sich aber

---

<sup>33</sup> Klassisch bleibt Spinozas (A. 21) auf S. 91f. 99–102 verfochter Grundsatz, daß der Sinn der Schrift sich aus der Schrift selber hinreichend erheben lasse, gegenüber der pharisäischen (rabbinischen) ungeschriebenen, der päpstlichen lehramtlichen und der maimonidischen philosophischen Auslegungstradition, die (besonders deutlich bei Maimonides) immer eine Verquickung traditioneller Prinzipien mit dem Wortlaut der Schrift bedeutet habe. Aber auch Herders kritische Haltung richtet sich, gerade in Bückeburg, zuerst gegen eine zu gefällige Verquickung von Original und Interpretation, die um so gefährlicher ist, als sie sich, etwa bei J. D. Michaelis, so historisch gibt; aber beim Lichte echter Kritik betrachtet, ist «nichts... eigentlich aus dem orientalischen Geist der Zeit, des Volks, der Sitte erklärt, sondern nur überall Blumen eines halb Orientalischen, gut Europäischen common-sense herüber gestreuet...» (5, 425).

geradezu durch diese Kraft des Ursprungs<sup>34</sup>. Hier dürfte wohl auch das einzige akzeptable Verständnis des Begriffs des Kanons liegen: kanonische Literatur ist Gründungs-, Ursprungs-, Urliteratur<sup>35</sup>. Die Frage des Kanons war, wo sie richtig gestellt wurde, nie eine solche des Inhalts oder des Umfangs, sondern der Herkunft, der Kraft und Vollmacht des Wortes<sup>36</sup>. Kritik verweist darum den Hörer oder Leser auf den Ursprung zurück, d. h. zu dem Punkt, wo sie selber ihr Ende findet und ein Neuanfang möglich wird<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Insofern ist der Begriff «Urliteratur», wie ihn F. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur: Hist. Zeits. 48 (1882), 417–472, = Neu- druck (1966), 1–72, S. 2. 29. 32–37, geprägt hat, nichts als eine sehr pointierte Ausprägung des Begriffs «Original». Dies gilt besonders darum, weil Overbeck selbst (A. 3), Christentum und Kultur, S. 23 (vgl. S. 24 Urgeschichte als *Entstehungsgeschichte*) offenbar nichts gegen die ergänzende Bemerkung von J. Haussleiter, Der Aufbau der altchristlichen Literatur: Gött. Gel. Anz. (1898), S. 340f., einzuwenden hat, wonach «das urchristliche Schrifttum kein rein zeitlicher, sondern zugleich ein qualitativer Begriff ist». – Neuere, der Linguistik entlehnte Terminologie differenziert zwischen Kompetenz- und Performanztexten, wobei uns als gegeben allein letztere vorliegen: E. Güttgemanns, Studia linguistica neotestamentica (1971), S. 195f. (vgl. S. 143 zur «Sprachkompetenz des Urchristentums»).

<sup>35</sup> M. Kähler, Besteht der Wert der Bibel für den Christen hauptsächlich darin, daß sie geschichtliche Urkunden enthält? Beitrag zur Geschichte der Theologie während des letzten Halbjahrhunderts: Der sogenannte historische Jesus (²1896), S. 22, = Neudruck (²1956), S. 101, zieht die literaturgeschichtlichen und theologischen Folgerungen, wenn er das kanonische Schrifttum neu definiert: «So wird man sagen dürfen, *unsere Doppelsammlung* [sc. der Bibel Alten und Neuen Testamente] sei *Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt.*» Diese Begriffsbestimmung des Kanonischen dürfte einer mehr oder weniger reinen Nominaldefinition, die vom Wort «Kanon» ausgeht, vorzuziehen sein, gerade dann, wenn diese vermeintlich praktikabler gemacht wird durch eine Betonung des inhaltlichen Moments, das hier völlig fehl am Platz ist. Vgl. H. W. Beyer, kanōn: Theol.fWört., 3 (1938), S. 600 bis 606; W. Schneemelcher in E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1 (1959), S. 1–4.

<sup>36</sup> Als eine Stelle für viele Pirqe Aboth VI, 6: «Du weißt, daß jeder, der ein Wort im Namen dessen ausspricht, der es (ursprünglich) aussprach, der Welt Erlösung bringt» (als – durchaus profaner – Beleg folgt Esth. 2, 22, wiewohl natürlich die göttliche Thora Skopus des gesamten Abschnitts ist).

<sup>37</sup> Die «kirchengründende Predigt» (Kähler, A. 35), deren Beurkundung wir im kanonischen Schrifttum vor uns haben, war für Hörer bestimmt, nicht für Ausleger. Weil die Kritik das nicht vergessen kann, gilt für sie als Faustregel, was Herder etwas überspitzt so formuliert hat: «Ich weise eben

Das ist der Kerngedanke jener streckenweise so phantastisch anmutenden Konstruktion aus der Bückeburger Zeit Herders, der «Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts». Die Schrift gibt sich zwar apologetisch<sup>38</sup>, sofern in ihr das erste Kapitel der Bibel auf der Basis einer postulierten menschlichen Erlebnisfähigkeit entwickelt und demonstriert wird, doch ist andererseits der Text so sehr Ausgangspunkt für die entwickelte Anthropologie und Kosmologie, daß Herder bis zu dem Satz gehen kann, daß «in der Morgenluft... der göttliche Kommentar über das Erste Capitel des Ersten Buchs Moses» webe (6, 276)<sup>39</sup>. Bemerkenswert ist an dieser These Herders die Kühnheit, mit der hier, natürlich ganz in der Richtung seines historischen Denkens, eine positive Urkunde an den Anfang einer Entwicklung gesetzt wird<sup>40</sup>, daß ihr jene kanonische, ursprungsmäßige Dignität zuerkannt wird. Der Grundsatz von der Humanisierung des Göttlichen (8, 638) wurde hier zwar nicht auf die Schöpfung als solche, aber doch auf den Beginn sprachlichen Menschseins<sup>41</sup> in der Anerkennung der Schöpfung angewendet. Die Hauptschwierigkeit, den Übergang vom Vor- oder Urgeschichtlichen zum Geschichtlichen zu erklären, hat Herder freilich einfach eskamotiert. Wie die Natur, die Schöpfung, wort- und sprachhaft wurde, dafür hat er keine andere Auskunft als den Begriff der «hellen klaren Offenbarung» (6, 199) – also Offenbarungspositivismus reinsten Wassers. Offenbarung heißt bei Herder Sprachwerdung von Unsagbarem, «Akkommodation Gottes zur Sprache des

---

auf die älteste, fernste Mythologie, die die näherte, neuere verdrang: mich aus dieser zu widerlegen, hieße mich beweisen» (6, 364).

<sup>38</sup> Die Ambition der Schrift: «Was müßte [danach] für ein sinnlosers, lächerliches Geschöpf in der Welt bleiben, als der Religionsläugner? Er läugnete nicht mehr Religion, sondern offenbarste Geschichte aller Welt» (6, 291). Auch sollte durch sie die Verstimmung J. G. Hamanns wegen der Preisschrift über den Ursprung der Sprache endgültig behoben werden, vgl. Haym (A. 20), S. 528 (Briefwechsel vom Aug. 1772). Ausgangspunkt der Schrift war eigentlich die Umkehrung eines poetischen Einfalls des Idyllikers S. Gessner, *Der Tod Abels*, = Schriften, 1 (1770), S. 21, den werdenden Tag als «nachahmendes Bildnis» der Schöpfung zu besingen (vgl. 6, 169). Der Rest sei, so sagt J. H. Merck in einem Brief an F. Nicolai, nur ein «Lärm-schlagen über eine lumpige Hypothese» (zit. bei Haym, S. 588).

<sup>39</sup> Der Satz dürfte freilich nicht unabhängig sein von J. G. Hamann, *Brocken..., den 16 May 1758: Sämtliche Werke*, hrsg. von J. Nadler, 1 (1949), S. 298–309, § 3 Mitte: «Natur und Geschichte sind daher die 2 großen Commentarii des Göttlichen Wortes und dies hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beyden zu eröffnen.»

<sup>40</sup> In paradoxer Formulierung heißt es 6, 310 von einer «natürlichen Religion in und durch Offenbarung», und auf der nächsten Seite – 6, 311 – ist ganz entsprechend die Rede davon, daß «alles Naturrecht nur durch Offenbarung» sei.

<sup>41</sup> 6, 299f.: «Da... Mensch also nur durch Sprache das Geschöpf Gottes seyn konnte...»

Menschen» (6, 234), und das entspricht dem Übergang vom Ungeschichtlichen zum Geschichtlichen. Dieser Prozeß ist umkehrbar: «Die urälteste herrlichste Offenbarung Gottes erscheint dir jeden Morgen als Thatsache, großes Werk Gottes in der Natur» (6, 258).

Ist es nun doch wieder Apologetik oder nur unklares metaphorisches Denken, daß Herder Ursprung einseitig in den angenommenen Anfang der Geschichte lokalisiert<sup>42</sup>? Oder ist es einfach der für ihn bezeichnende Trugschluß, daß das Sprechen vom Anfang auch Anfang der Sprache sei? Kann denn wirklich Literatur des Ursprungs nur vom Ursprung der Literatur handeln? Man wird den Eindruck nicht los, als werde hier doch wieder mit allen Mitteln, nachdem einmal die durch die Kritik erworbene Freiheit der Lektüre vorausgesetzt ist, ein unbedingter, kanonischer Text künstlich geschaffen – und was sind die Lukubrationen Herders über diese «Sabbathieroglyphe» (6, 289 ff.) anderes als das sattsam bekannte Spiel der Auslegung im schlechten Sinne, etwas hinter dem Text zu entdecken? Darum ist die «Älteste Urkunde» für das Verständnis von Gen. 1 praktisch wertlos, weil hier so wenig von jener Kritik drin ist, die Herder doch selber im Auge hatte. Die ganze seltsame Entdeckung Herders in der «Ältesten Urkunde» führt dann auch zu einer recht arbiträren Geringschätzung vermeintlich späterer Texte, also einer Art Traditionsgeschichte mit allen Mängeln dieser Methode. So wenn das, was doch nach so vielen anderen Herderschen Aussagen eigentlich das Primäre wäre, die nationale Ausprägung des Schöpfungsberichts, nun auf einmal als künstliche Nationalisierung des Mose erscheint (6, 376 f.), obwohl Mose immerhin noch der Vorzug eingeräumt wird, das «Erste Urbild und Vorbild aller Menschlichen Sprache» (6, 275), das «heilige Erste Bild der Schöpfung» (6, 487) «rein erhalten» (6, 377) zu haben. Von Herders eigenen Voraussetzungen ausgehend, müßte dann freilich geurteilt werden: rein und wirkungslos, nämlich unverstanden, kanonisch. Denn kanonisch heißt eben auch der Auslegung bedürftig; was anderes aber wäre dieser «kleine Kunstgriff» der «Ältesten Urkunde», der «Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch... unentdeckt» blieb (6, 257), als solche hilfestellende Auslegung?

Genau hier hätte aber die Kritik, in diesem Falle die Selbstkritik, einsetzen müssen, damit jeder Verwischung der Grenze zwischen Auslegung und Original gewehrt werde, wo Herder doch selbst so empfindlich war gegenüber

---

<sup>42</sup> Die Gegenposition bei Overbeck (A. 3), Christentum und Kultur, S. 24 f.: «Urgeschichte hat zum Grundmerkmal *Entstehungsgeschichte* zu sein und nicht etwa, was ihr Name anzunehmen scheinbar veranlassen kann, *uralt* zu sein. Sie kann vielmehr auch sehr jung sein, und ob sie alt oder jung ist, macht überhaupt keine Eigenschaft aus, die ihr ursprünglich zukäme... Die Urgeschichte des Urchristentums liegt zum Beispiel an sich unter dem hellen Tageslicht der Geschichte. Dunkel, lückenhaft, findet sich da mitten in den dichtgedrängten und aufgeklärten Dokumentenfeldern der bereits alternden antiken Kultur ein bedeutsames Beispiel von Urgeschichte, wie es klassischer auch in den sonst begreiflicherweise interessantesten Urgeschichten, den auch zeitlich ältesten, nicht vorliegt.»

dem «Geist der Auslegung und Grübelei», wie er im «Judaismus... aufwachte» (6, 487). Die Alternative zum Geist der Auslegung erblickt Herder im «Geist der Dichtkunst und Weissagung» (*ebd.*). Man wird prinzipiell dieser Scheidung der Geister zustimmen, allerdings mit dem Vorbehalt, daß jede von Kritik begleitete Auslegung den Vorzug gegenüber einer vorschnell verständnisvollen Neudichtung verdient<sup>43</sup>. Ein solches Verfahren hat mit Kritik nichts zu tun und ist dem Original so fern wie eine freie Konjektur oder eine Allegorese. Nur in der kritischen Aufnahme sind jene Grenzen zum Original gewehrt, und oft ist die Antithese das beste Mittel zum Verständnis des Originals<sup>44</sup>. Eine Übersetzung, die nicht den Wunsch nach dem Original, eine Nacherzählung, die nicht den Wunsch nach der Erzählung wach werden läßt, ist ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden. Das ist im Grunde das einzige Kriterium, dem auch die Kritik, indem sie auf den Graben zwischen Text und Auslegung hinweist, Nachachtung verschaffen soll. Alles andere ist nicht ihre Sache. Auch wird sie gerade nicht positive Hinweise für das Verstehen geben können, nicht Auslegungsregeln und -methoden aufstellen. Ihre Funktion ist rein nachzeichnend, scheidend und urteilend nach Maßgabe des Originals. Ob sie sich dabei auf rationaler, philologischer, poetischer, historischer Ebene bewegt, ist für ihre Aufgabe gleichgültig. Alle diese Ebenen sind nach Herder ohnehin durch das Band der Sprache verknüpft. Die einzige Begründung der Kritik liegt in dem Gefälle zwischen der Sprache der ursprünglichen Literatur und dem Sprachverlust der abgeleiteten Literatur. Dieser Satz, die Quintessenz der «Ältesten Urkunde», dürfte sich in solcher Allgemeinheit bewähren. Die Kritik hat über jede unangemessene Bindung, sei sie nun philosophischer (Spinoza gegen Maimonides), ästhetisch-philologischer (Herder gegen die flachen Übertragungsversuche seiner Zeit: 11, 120), aber auch moralischer, historistischer Natur zu wachen, im Interesse der freien Begegnung zwischen Text und Leser. Im besonderen ist es das Anliegen solcher Kritik, die Lektüre nicht zu einem Monopol eingeweihter Ausleger werden zu lassen. Es ist eine sehr bedenkliche Konsequenz eines gewissen Kanonsbegriffs, daß Hören und Sehen zu Privilegien weniger erhoben werden, die gewisse Vorleistungen erbracht haben.

Darum gibt es keine gesellschaftliche Größe, der von vornherein die legitime Verwaltung der biblischen Schriften anheimgegeben

<sup>43</sup> Herder hält es mit dem Menschen, «der seinen Moses nicht übersetzte, sondern ihm folgte» (6, 79). F. Baumgärtel, Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes?: *Ev. Theol.* 13 (1953), S. 419: «Es dürfte heute doch wohl außer Zweifel sein, daß die historisch-kritische Arbeit am Alten Testament beim Theologen anders aussieht als beim Philologen. Weil wir... der Meinung sind, daß historisch-kritische Arbeit an einem überlieferten Stück nur geschehen kann in ‘Kongenialität’ zum Stoff.» Als reine Urteile lassen sich diese beiden ähnlichen Meinungen vertreten, nicht aber als Programme.

<sup>44</sup> Darum kommt eine Betrachtungsweise wie jene J. Wellhausens dem A.T. oder jene F. Overbecks dem N.T. im Verständnis oft so nahe.

wäre. Die Legitimation<sup>45</sup> ursprünglicher Schriften ist ohnehin keine geschichtlich mögliche Sache, und die Legitimierung der Rezeption geschieht einseitig vom Original her. Fehlende Legitimität einer Berufung auf die Schrift hat Herder vor Augen, wenn er gegen die «spätere Kirchenbedeutung» (6, 134), den «dumpfen Kathederton unsrer Schulen», zu dem die «heilige Stimme Gottes aus Morgenland» hinabgestimmt sei (6, 211), zu Felde zieht. Das Äußerste, was schließlich zur Geltung jener ursprünglichen Schriften zu sagen ist, wäre allerdings das Herdersche: «Auch der Verfasser, ders schrieb [sc. Gen. 1], konnte sein *epoiäse* sagen! Aber er war nicht Verfasser! Ihm erschiens! Ihm wards offenbart!» (6, 263). Wenn unter diesem dem anonymen biblischen Text gewiß angemessenen Gesichtspunkt selbst dem Verfasser jede eigenständige Kreativität abgesprochen werden muß, um wieviel mehr den Rezipienten des Textes! Nicht die Auslegung macht die Schrift zur Norm, sondern das Original legitimiert den Ausleger und mithin dann auch seine Methoden.

\*

Was ergibt sich daraus für das Verhältnis zwischen *Kanon* und *Kritik*? Der Kanon ist im Grunde nichts anderes als selber ein Stück gefrorene kritische Grenzziehung: er trennt die Literatur des Ursprungs von der Sprache der Betrachter und statuiert für diese die Notwendigkeit der Auslegung. Damit ist natürlich eine wirklich

---

<sup>45</sup> Der Begriff «Legitimation» empfiehlt sich im Zusammenhang mit kanonischer Literatur neben dem des «Ursprungs» deswegen, weil sich die biblische und nachbiblische Reflexion hierzu, soweit sie sich nicht bloß über prophetische Einzelworte erstreckt, der Kategorie des Gesetzes bedient: «Die Psalmen sind Gesetz (d. h. kanonisch) und auch die Propheten sind Gesetz (d. h. kanonisch), auch die Rätselworte und Sprüche sind Gesetz (d. h. kanonisch)» [Midr. T(eh)ill. 78]. Und auch für die Bibel, das A.T., selbst mit Recht J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1927), S. 408: «Der Begriff des Kanons geht durchaus von dem der schriftlichen Thora aus.» Insofern ist die Beschreibung des einfachsten aktiven Verstehensprozesses als Erzählung, wie sie oben S. 8f vorgenommen wurde, einzuschränken, denn natürlich ist Auslegung bei gesetzlichen Partien, im Gegensatz zu anderen Texten, die genuine Rezeption.

freie Betrachtung als unmöglich erklärt. Die Kritik stellt ihrerseits diese Differenz zwischen Original und Auslegung fest, um einer offenen Konfrontation willen. Sie anerkennt die Grenze, wer weiß, getragen von der Hoffnung auf ihre Aufhebung. Der Kanon ist und bleibt darum der Stachel, wider den die Kritik löcken muß. Die Methode, die sie verfolgt, kann nun aber nicht die sein, die Standpunkte und Sprachen zu verwischen, die Grenzen fließend zu machen. Vielmehr ist es ihre erste Aufgabe, zu zeigen, daß das Original Original ist und die Auslegung wirklich nichts Originelles an sich hat<sup>46</sup>. D. h. sie wird den Preis jener Auslegung zuerkennen, die den eigenen Standpunkt am klarsten von dem des Originals zu unterscheiden weiß. Sie wird nie zulassen, daß ein solches «Gemälde ... Glaube» wird, wie Herder panegyrisch ausruft (6, 137). Um der Ehre des Originals willen duldet sie keine schulterklopfende Anbiederung der Auslegung an das Original.

Faßt man, im Sinne Hamanns, die Theologie als Grammatik der Heiligen Schrift<sup>47</sup>, so hieße Kritik, den Punkt festzustellen, wo sie sich mit der «Grammatik» anderer Schriften trifft. Je enger diese Konfrontation ist, desto klarer treten die Unvereinbarkeiten ans Licht. Unvereinbares, Unverstandenes kann – eine doppelte mögliche Wirkung der Kritik – entweder als heilig erklärt, kanonisiert oder als widersinnig verworfen werden; in beiden Fällen bleibt das tabuisierte Original in seiner Aussage wirkungslos. Die Sprache diesseits und jenseits ist eine andere; mehr als diese überführende Feststellung treffen kann die Kritik freilich nicht. Vor allem ist es nicht ihre Sache, durch ein ausgeklügeltes System von Auslegungsregeln oder interpretatorischen Methoden dem Text, wie es verräterisch

<sup>46</sup> Spinozas Angriff gegen Maimonides im *Tractatus theologicopoliticus* gründet denn auch in der kritischen Bestreitung einer unkritischen Haltung im Sinne des Satzes «Die Bibel sagt eigentlich das Gleiche wie unsere Philosophie» – oder mit Fausts Gretchen gesprochen: «Ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit ein bißchen andern Worten.» Zu Herders Kampf gegen eine solche vorschnell für die Moderne vereinnahmte Bibel vgl. 6, 207: «... als wenn nicht ganz verschiedene Sachen – unausgemacht, was, und von welchem Werth? in Galliläi und Moses stehen könnten!»

<sup>47</sup> J. G. Hamann, *Kreuzzüge des Philologen. Vermischte Anmerkungen über die Wortfügung in der französischen Sprache*: Sämtliche Werke, hrsg. von J. Nadler, 2 (1950), S. 129: «...es war ein Gottesgelehrter von durchdringendem Witz, der die Theologie... für eine Grammatik zur Sprache der heiligen Schrift erklärte.»

genug dann heißtt, etwas abzugewinnen. Nur zu leicht wird solche Kritik, die ihren Bereich überschreitet, das Opfer von Trivialitäten; man denke an das Windei einer sogenannt historischen Kritik, daß der Glaube des Alten Testaments im besonderen geschichtlich sei<sup>48</sup>, und die damit zusammenhängende irrite Meinung, durch die Identifikation des Autors oder den Nachweis eines Sitzes im Leben einen Text erklärt zu haben. Die Irrelevanz derartiger Konstruktionen für das Leben einer wortgeschaffenen Kirche ist Gericht genug über solche Funde. Freilich hat die Kritik für *diese* Kirche ohnehin keine Bedeutung, da sie im Ursprung lebt. In einer solchen Kirche ist aber aus dem gleichen Grunde die Kanonfrage ohne Bedeutung, da sie sich nicht zu demonstrieren braucht, was sie lebt.

*Thomas Willi, Eichberg, Kt. St. Gallen*

---

<sup>48</sup> Als wenige Beispiele für viele seien herausgegriffen L. Köhler, Alttestamentliche Theologie: Theol. Rundschau N.F. 7 (1935), S. 264: «Daß Gott der Herr, der gebietende und deshalb auch der waltende, der die Geschichte gestaltende Herr ist, das ist die Theologie des Alten Testamentes»; oder G. von Rad, *Sensus scripturae sacrae duplex? Eine Erwiderung*: Theol. Blätter 15 (1936), S. 33, dem es entscheidend «um eine rechte Einführung der Kategorie der Geschichte in die theologische Deutung des ATs» geht. – Die Warnung von B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (1967), bes. S. 11–15, vor einer gewissen apologetisch motivierten Neigung, eine «Offenbarung in der Geschichte» oder einen Gottesglauben in den Kategorien Wille–Geschichte als israelitisches Spezifikum hinzustellen, verdient unbedingt Gehör.