

Nebeneinander, Miteinander, Querfeldein:

Johann Peter Hebel—Walter Benjamin—W.G. Sebald

By

Benjamin Martin Wilhelm Brand

B.A. Universität Dortmund, 2006

M.A. Technische Universität Dortmund, 2009

M.A. Brown University, 2013

Dissertation

Submitted in partial fulfillment of the requirement for

Degree of Doctor of Philosophy

in the Department of German Studies at Brown University

PROVIDENCE, RHODE ISLAND

MAY 2016

© 2016 by Benjamin Martin Wilhelm Brand

This dissertation by Benjamin Brand is accepted in its present form
by the Department of German Studies as satisfying the
dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

Date _____

Thomas Schestag, Advisor

Recommended to the Graduate Council

Date _____

Zachary Sng, Reader

Date _____

Gerhard Richter, Reader

Approved by the Graduate Council

Date _____

Peter Weber, Dean of the Graduate School

CURRICULUM VITAE

Benjamin Martin Wilhelm Brand was born in Hamm, Germany, on September 26, 1981. He earned a Bachelor of Arts in Applied Literary and Cultural Studies, with minors in Journalism and Political Science from Universität Dortmund (Germany) in 2006. In 2009 he was awarded a Masters of Arts in Applied Literary and Cultural Studies from the same institution. His thesis was entitled *Franz Kafka und Paul Auster: Im Spiegelkabinett des Schreibens* and it examined the influence of Kafka's writing on Paul Auster's mode of literary production as well as the representation of writing in Auster's works. During his time in Dortmund, Benjamin Brand worked as teaching assistant, tutor, and assistant to the registrar's office at the Institut für Deutsche Sprache und Literatur. He joined the Department of German Studies at Brown University in 2009, where he received a transitional degree of Master of Arts in German Studies in 2013. For the academic year of 2015-2016 he received a fellowship from Brown University's Cogut Center for the Humanities.

ACKNOWLEDGEMENTS

Liebe Oma Elfi, ich wünschte Du hättest das hier auch noch lesen können...

First and foremost I would like to thank my family for all their love, patience, and support over the years. Anna-Lena, Birgit, and Rüdiger, your humor, wit, care, criticism, and mostly your love are the foundation of everything that I am and do. I cannot thank you enough for what you have given me. Dear Brands, Halamas, Herrs, Krahls, Reichenbergers, and Werners, the knowledge that I could always come back to you, my family, and be welcomed with open arms made me brave enough to leave. Thank you for this incredible luxury.

Further I would like to thank my friends and colleagues near and far, who have helped me through Graduate School. I am grateful not only for your insights, advice and support you provided me with over the years, but also (if not more so) for allowing me to have a social life. I am indebted to Christian Maaß, my oldest friend, for his patience and loyalty; to Michael Powers, who taught me that Graduate School is a marathon and not a sprint; to Eric Foster, the Hawkeye to my Hunnicutt; to Rebecca Haubrich, for being the Yin to my Yin, and for all the loose cannons fired; to Jessica Resvick, for all her love, care, and support; to Sandra Sousa, for taking care of us “Germans” and especially for the *beijinhos*; and to Nicole Gercke, for helping me through the last miles of this marathon with the magic of a piece of purple paper (and for so much more). I am also grateful to my friends in Osnabrück, especially Daniel and Paula; to my friends in the Ruhrgebiet, especially Sebastian, Tim, Tobias, Miriam, Gesa, and Lena; and to my friends in Cologne and Berlin. I would also like to thank Stephanie Galasso, Dennis Johannssen, Silja Maehl, Jan Kuehnel and Aleks Kudryashova.

Last but not least, I would like to thank the members of my dissertation committee, the Department of German Studies at Brown University, the Cogut Center for the Humanities, Brown University as a whole, as well as all my teachers and students. Thank you for teaching me what it means to learn. In particular I would like to extend my gratitude to Thomas Schestag, the kindest, most encouraging, and most gifted advisor I could have hoped for; to Zachary Sng, for encouraging me to apply to Brown, as well as for his inexhaustible advice over the years; and to Gerhard Richter for his rigorous academic and administrative support. Further, I would like to thank Jane Sokolosky, for making me a (better) teacher, for always having my back, and even more so for her friendship; Martin Stingelin, for introducing me to Hebel and for his early encouragement to pursue a doctoral degree; Michael Levine, for his generous response to my Sebald readings; Timothy Bewes for introducing me to Sebald; and Suzanne Stewart-Steinberg for her inspiration and support. I would also like to thank Ute Gerhard, Thomas Kniesche, Kristina Mendicino, Martina Pfeiler, Amanda Anderson, Melissa Shein, Kit Salisbury, and Traude Kastner.

Dear Wendy, Mona, and Alice, thank you for being the good spirits of 190 Hope Street!

INHALTSVERZEICHNIS

CURRICULUM VITAE	iv
ACKNOWLEDGEMENTS.....	iii
LIST OF ILLUSTRATIONS	viii
Einleitung: nebeneinander, miteinander, querfeldein	1
Eich(en)maß und Kir(s)chenbau(m): Johann Peter Hebels Eben- und Mit-Bildlichkeit....	6
Schauend aufgerissene Augen: Sehen und Wi(e)dersehen in Walter Benjamins Hebel- Lektüre	83
W.G. Sebalds literarische Pilgerfahrten: Erzählen zwischen Andacht und ,schwindelhafter Schaustellerei‘	144
<i>Bibliographie</i>	194

LIST OF ILLUSTRATIONS

Figure 1: Marc Chagall. Der Sabbat, 1909/1910	139
Figure 2: Marc Chagall. Studie für das Gemälde „Regen“. 1911	139
Figure 3: Marc Chagall. Ich und das Dorf. 1911	140
Figure 4: Marc Chagall. Der Maler zum Mond. 1917	140
Figure 5: Josef Jakob Dambacher. Mittel gegen den Lindwurm. 1842	141
Figure 6: Unbekannter Künstler. Votivbild der Schlacht bei Meßkirch. Frühes 19. Jahrhundert.....	141
Figure 7: Unbekannter Künstler. Votivbild aus der Pfarrkirche Mariä Geburt. Pfärrich (Gemeinde Amtzell). 1767.....	142
Figure 8: Unbekannter Künstler. Unverhofftes Wiedersehen. 1811.....	142
Figure 9: Illustration zu „Unverhofftes Wiedersehen“ mit Bildachsen.	143
Figure 10: Unbekannter Künstler. Vesperbild/Pietà aus Süddeutschland. Ca. 1500.....	143

Einleitung: nebeneinander, miteinander, querfeldein

querfeldein

In Johann Rädleins *Europäischem Sprach-Schatz* von 1711 heißt es in der Sektion zum „Teutschen“ unter „Q“, direkt unter dem Lemma zu „Quer Feld ein“, dass „Quer Feld einlaufen“ ein Kommen nennt, dass *unverhofft* geschieht.¹ Der Ausgangspunkt dieser Arbeit, die den Gemeinsamkeiten im Schreiben und Denken Johann Peter Hebels, Walter Benjamins und W.G. Sebalds nachgeht, liegt genau in diesem Wort: *unverhofft*. Und entgegen der Implikation der Kapitelabfolge findet sich dieser Ausgangspunkt nicht am Anfang, sondern räumlich wie zeitlich am Ende, nämlich in Sebalds *Die Ausgewanderten*. Das Buch, welches aus vier Erzählungen besteht, erscheint 1992, 181 Jahre nachdem Hebel mit *Unverhofftes Wiedersehen* seine wohl bekannteste Geschichte in *Der Rheinische Hausfreund oder Neuer Kalender auf das Jahr 1811* veröffentlicht. Hebels Kalenderstück erzählt die Geschichte eines jungen Bergmanns, der in der Nacht vor seiner Hochzeit in einem Minenunglück ums Leben kommt. Erst fünfzig Jahre später wird sein Leichnam, welcher komplett präserviert in Eisenvitriol keinen Tag gealtert zu sein scheint, aus der Erde geborgen. Die zurückgelassene Braut wartet auf ihren Bräutigam und wird so kurz vor ihrem eigenen Ableben eben in jenem *unverhofften* Wiedersehen mit dem junggebliebenen Verlobten für ihr Ausharren belohnt. Bei Sebald findet sich in der ersten Erzählung der *Ausgewanderten* ein ganz ähnliches und doch auch ganz anderes Wiedersehen mit einem jung Verschütteten. Der Ich-Erzähler erfährt auf seiner Zugreise von Zürich nach Lausanne zufällig aus der Zeitung, dass die vermissten

¹ Vgl. Rädlein, Johann: „Quer Feld einlaufen“, S. 716.

Überreste des besten Freundes seines ehemaligen Vermieters geborgen wurden: „[D]ie Überreste der Leiche des seit Sommer 1914 als vermißt geltenden Berner Bergführers Johannes Nägli [waren] nach 72 Jahren vom Oberaargletscher wieder zutage gebracht worden [...]. So also kehren sie wieder, die Toten.“² Die Unterschiede zwischen diesem indirekten und unvollkommenen und dem unmittelbaren Wiedersehen in Hebels Geschichte sind mannigfach. Die größte Differenz mag sich darin ausdrücken, dass der Körper Näglis nicht vom Eis des Gletschers präserviert wird – ganz im Gegenteil – von Nägli bleibt nichts weiter als „ein Häufchen geschliffener Knochen und ein Paar genagelter Schuhe.“³ Dass es sich bei der Bergung Näglis überhaupt um einen intertextuellen Verweis auf das *Unverhoffte Wiedersehen* handelt, lässt sich im Text selbst einerseits am Vornamen des Verschollenen Näglis festmachen – Johannis verweist sowohl auf Hebels ersten Vornamen, als auch auf den Tag, an dem der Bergmann in seiner Geschichte geborgen wird, nämlich „auf Johannis“. Andererseits drückt sich der Verweis auf Hebels Kalenderstück in der Art und Weise aus, wie das Wiedersehen mit dem Wort „unverhofft“ als Szene eingeleitet ist. Das Ende derselben – „[s]o also kehren sie wieder, die Toten“ – ist selbst eine Wiederkehr des Wiederkehrens, denn in ihr wiederholt sich nicht bloß die Einleitung der Szene im Wort der Wiederholung, sondern in ihr holt Sebald auch Hebel mit eben jenem Wort wieder aus seinem Schatzkästlein hervor. Eingeleitet wird die Kunde über den Fund Näglis nämlich wie folgt: „[G]ewisse Dinge [haben] so eine Art *wiederzukehren*, *unverhofft* und unvermutet, oft nach einer

² Sebald, Winfried Georg: Die Ausgewanderten, Die Andere Bibliothek 93, Frankfurt am Main: Eichborn 1992, S. 36. Meine Hervorhebung.

³ Ebd., S. 37.

sehr langen Zeit der Abwesenheit.“⁴ Dass Sebald hier die Adverbien zu „wiederkehren“ in Parenthese dem Verb nachstellt, betont diese und löst sie sanft vom Kontext des Satzes, in dem sie stehen, ab. Das „Unverhoffte“ aus dem Titel der Hebelgeschichte wird hier selbst aus dem Grund der Textüberlieferung geborgen. Zwar ist das Adjektiv zum Adverb geworden und es hat sich auch mit dem nebengestellten „unvermutet“ vervielfacht, dennoch klingt Hebels Wort in denen Sebalds deutlich und sich selbst behauptend nach. Hebel läuft quer in Sebalds Textfeld ein, unverhofft, und er stößt damit zugleich die Lesebewegung an, die dieser Arbeit zugrunde liegt, die selbst versucht, ein *campus transversus*, ein Querfeld zu sein: „*Per campum ubi nulla via*, wo kein ordentlicher Weeg“, da muss die querende Traverse – will man nicht stehenbleiben – zur natürlich Laufrichtung werden.⁵

-einander

W.G. Sebald lernt Johann Peter Hebel durch die Arbeiten Walter Benjamins kennen und sein fragmentarischer und collageartiger Rekurs auf Hebel schreibt deutlich Benjamins kritisch-bildliche Annäherung an den Autor fort. Benjamin setzt sich nachweislich zwischen 1926 und 1936 immer wieder und in verschiedensten Formaten mit Hebel auseinander. Anders als Sebald ist Benjamin, wie seine ganze Generation, mit Hebel von Kindheitstagen an vertraut, kommt doch fast keine deutsche Lesefibel ohne seine Kalendergeschichten aus. Das Anliegen dieser Arbeit ist es aber, weder die Überlieferungsgeschichte von Hebels Texten zu beleuchten, noch die intertextuellen Referenzen im Textkörper der Konstellation Hebel-Benjamin-Sebald zu katalogisieren.

⁴ Ebd., S. 36.

⁵ Vgl. Grimm, Jacob u. a.: „Querfeld“, Sp. 2359.

Vielmehr ist das philologisch beleg- und nachvollziehbare Verhältnis der drei Autoren Anlass genug, ihre Texte in dieser Konstellation zum ersten Mal *miteinander* bekannt zu machen, indem sie als gleich-gültige Stimmen ebenmäßig *nebeneinander* gesetzt werden. Die Methode, die sich auch im ersten Abschnitt der Einleitung bereits andeutet, in der dies geschehen soll, folgt der Genese eben jenes Wortteils, das doppelt dieser Arbeit ihren Titel gibt, nämlich „einander“. Diese „unbiegbare, aber wollautende und bequeme Verknüpfung des Subjects ein mit dem obliquen Casus“, soll heißen die Zusammenführung von „der eine“ und „den/dem anderen“ in „einander“, betont auf semantischer Ebene die „Vorstellung der Gegenseitigkeit“. Auf grammatischer Ebene hat die Verschmelzung „zur Folge, dasz Verbum und Pronomen aus dem sg. [Singular] in den pl. [Plural] über[gehen]“. ⁶ So wird zum Beispiel aus „der eine liest den andern“ eben „sie lesen einander“. Genau nach diesem Vorbild soll in der vorliegenden Arbeit die zarte Gegenseitigkeit der Texte Hebels, Benjamins und Sebalds in ihrem „Einander“ den Blick eröffnen auf eine in den Plural gesetzte neue Anschaulichkeit ihrer Sprache und Gegenstände.

mit- / neben-

Warum es sich beim „Einander“ Hebels, Benjamins und Sebalds um ein zartes handelt, liegt in der Gleich-Gültigkeit ihrer Stimmen. Wenn sie sich auch „wohl lautend“ verschränken lassen, so bleibt die Vollkommenheit jeder einzelnen auch im Kanon noch mitteilbar, wenn die *eine* von den *anderen* abgesetzt, auseinandergeschrieben erscheint. Die Gegenseitigkeit des „Einanders“ entspringt der souveränen Freundlichkeit dieser

⁶ Grimm, Jacob u. a.: „einander“, Sp. 141 und 142.

Texte, die es erlaubt, das zusammenzuschreiben, was auch getrennt stehen könnte. Freundschaftlich stehen sie mit Rat und einem frischen paar Augen einander zur Seite, wenn die Lektüre merkbar zu Tage fördert, dass man das Verstehen noch nicht recht verstanden hat. Das „mit“ dieses *Miteinanders* beschwört sowohl eine anachronistische „Gleichzeitigkeit“ als auch den Affekt der „Gemeinschaft, Verbundenheit [...] in mannigfachen Wendungen“.⁷ Das „neben“ im *Nebeneinander* nennt im selben Wort sowohl die Nähe des „Einanders“ [*proxime*] als auch die Nicht-Identität in der Gegenüberstellung [*juxta*], die jeder Gegenseitigkeit immer schon eingeschrieben ist.⁸ Diese Betrachtung des Mit- und Nebeneinander ist nicht von außen als Fremdes an die gegebene Autoren- und Text-Konstellation herangetragen; vielmehr schöpft sich die Methode aus dem freundlichen Gestus der Texte selbst. Gegründet ist dieser zunächst in Hebels Naturbetrachtungen, aber er schreibt sich in Benjamins (Hebel-)Studien ebenso fort, wie in Sebalds Erzählungen. Mit Wortwitz und Wortgewalt, Verbildlichung und Fragmentierung bringen es alle drei Autoren in den Feldern ihrer Texte fertig, quer ineinander einlaufen zu lassen, was nicht vereinbar, verschränkbar oder mitteilbar zu sein scheint. In Hebels Kirschbaum, Benjamins Bildern und Sebalds geborgter Rose von Jericho koexistieren im selben Hier und Jetzt disparate Erkenntnisgegenstände. Unverhofft begegnen Schöpfung und jüngster Tag, Tugend und dämonische Geschäftsmoral, Tod und Fortleben in den Freiräumen der unmessbaren und uneindeutbaren Vielstimmigkeit der Sprache einander.

⁷ Vgl. Grimm, Jacob u. a.: „mit“, Sp. 2323–2337.

⁸ Grimm, Jacob u. a.: „nebeneinander“, Sp. 498.

Eich(en)maß und Kir(s)chenbau(m):
Johann Peter Hebels Eben- und Mit-
Bildlichkeit

Bereits im ersten Jahrgang des *Badischen Landkalenders*, an dem Johann Peter Hebel sich beteiligt – dem Kalender auf das Jahr 1803 – beschäftigt sich der Autor, (außer mit dem exemplarischen Verhalten Einzelner) vor allem damit, seinen Lesern eine Unterrichtsstunde in Sachen Naturkunde zu geben. Wie gerne er die Rolle des Biologielehrers übernommen hätte, muss wohl offen bleiben. Immerhin schaffen es seine Stücke über die *ProzessionsRaupen* und die *Schlangen* nicht in das von Hebel selbst zusammengestellte *Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes*, welches doch „die besten Aufsätze [...] samt den mittelmäsigen“¹ des Landkalenders unter Einschluss der Ausgabe auf das Jahr 1811 enthalten soll. Die *Verbreitung der Pflanzen* hingegen – leicht abgeändert und mit neuem Titel² – nimmt er in das Schatzkästlein auf, obwohl sich das Lesestück sowohl in seinem Ton als auch Gegenstand nicht wesentlich von den Tier-Aufsätzen unterscheidet. Noch überraschender mag Hebels Wahl erscheinen, wenn man sich vor Augen hält, dass das Lesestück zusammen und gleichberechtigt mit den anekdotischen und durchaus exotischer anmutenden *Denkwürdigkeiten aus dem Morgenland* Hebels erste Kalenderarbeit repräsentiert. Ein ungleiches Paar, in dem die *Verbreitung* beziehungsweise später *Die Standrede des Adjunkts im Gemüsegarten seiner*

¹ Hebel, Johann Peter: Sämtliche Schriften. Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil. Die Beiträge für den Badischen Landkalender und für den Kalender des Rheinischen Hausfreundes auf die Jahre 1812-1819. Sonstige Prosa, Bd. 3, hg. von Adrian Braunbehrens und Peter Pfaff, Karlsruhe: C.F. Müller 1990, S. 599.

² Vgl. Hebel, Johann Peter: „Des Adjunkts Standrede im Gemüsegarten seiner Schwiegermutter“, in: Theiss, Winfried (Hrsg.): Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes. Kritische Gesamtausgabe mit den Kalender-Holzschnitten, Universal-Bibliothek, Nr. 142, Stuttgart: Reclam 1981, S. 35–40.

Schwiegermutter gegenüber den *Denkwürdigkeiten* – zumindest in Bezug auf das von Hebel avisierte *studium placendi*³ – abzufallen scheint.

Über die *Verbreitung der Pflanzen* zählt zu jenen Kalendergeschichten, die von der Hebelforschung verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit erfahren haben. Die Gründe dafür liegen vermutlich zum einen in dem naturkundlichen Erzählgegenstand, und zum anderen in der Abwesenheit von Hebels charakteristischen, wiederkehrenden Figuren des Kalenders – wie dem Zirkelschmied, dem ZundelFrieder [sic] oder dem Adjunkten –, welche dem Leser den Betrachtungsgegenstand amüsant vermitteln könnten. Tatsächlich aber lohnte sich eine eingehendere Beschäftigung mit der *Verbreitung der Pflanzen* gleich in mehrfacher Hinsicht, pflanzt doch der spätere Herausgeber des *Rheinischen Hausfreundes* auf dieser unscheinbaren Textscholle die Keimzelle nicht nur für ein zentrales Motiv seiner Prosa insgesamt – nämlich das Verhältnis von Mensch, Schöpfung und Heilserfahrung –, sondern er thematisiert darüber hinaus auch wie dieses Verhältnis maßgeblich vom Gebrauch und Leistungsvermögen der menschlichen Wahrnehmungs- und Verstandesorgane abhängt. Ferner richtungsweisend ist aber auch Hebels Mobilisierung der Sprache, die genau das performativ nachzubilden vermag, was das Lesestück inhaltlich zu vermitteln sucht: „die größte Weisheit verrathet sich in der *einfachen* und natürlichen Einrichtung der Dinge“.⁴

³ Vgl. hierzu Hebel, Johann Peter: „Unabgefordertes Gutachten über die vortheilhaftere Einrichtung des Calenders (18. Februar 1806)“, in: Theiss, Winfried (Hrsg.): Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes. Kritische Gesamtausgabe mit den Kalender-Holzschnitten, Universal-Bibliothek, Nr. 142, Stuttgart: Reclam 1981, S. 417–420, hier S. 417. Dort beschreibt Hebel, wie das Studium Angenehmen und Unterhaltsamen als Vehikel der Bildung genutzt werden müsste, um die Popularität und Effektivität des *Badischen Landkalenders* – später unter Hebels Ägide umbenannt in *Rheinländischer Hausfreund* – zu steigern.

⁴ Hebel, Johann Peter: *Sämtliche Schriften. Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil. Die Beiträge für den Badischen Landkalender und für den Kalender des Rheinischen Hausfreundes auf die Jahre 1803-1811*, Bd. 2, hg. von Adrian Braunbehrens und Gustav Adolf Benrath, Karlsruhe: C.F. Müller 1990, S. 7–8. Meine Hervorhebung.

Nun mag die Vervielfältigung des Einfachen in seiner Kommunizierbarkeit ein allgemeingültiges Phänomen der Sprache sein; die Art und Weise, wie Hebel es aber in und mit seiner Sprache zum Sprechen bringt, stellt eine besondere Qualität seines Schreibens dar. Dem Unbekannten bleibt das Bekannte als ‚Anderes‘ erhalten und umgekehrt. Hebels Geschick, die Mitteilung des Einfachen nicht ‚einfach‘ in der Ersetzung einer Benennung durch eine andere zu erreichen, sondern in den Wendungen seines Erzählens zwischen den Umkehrungen (oder Re-Tropisierungen) seiner (Mit-)Teilbarkeit eine besondere Offenheit, ein Nebeneinander an ein und derselben Stelle, eine Gleich-Gültigkeit zu erzeugen.

So hebt Hebel auch in *Über die Verbreitung der Pflanzen* mit einer alltäglichen Wahrnehmung an, die er in der Folge geradezu beiläufig dekonstruiert. Allerdings hängt an der Auflösung dieser Wahrnehmung auch das kritische Engagement einer auf dieser Wahrnehmung beruhenden fundamentalen Annahme; nämlich, dass die Schöpfung auf eine für den Menschen durch sie erfahrbare, göttliche Totalität verweise, an welcher er schon vor dem jüngsten Tag teilhaben könne. Menschliche Teilhabe an der Schöpfung wird im biblischen Kontext als Eigentums- oder Herrschaftsverhältnis beschrieben.

Genesis 1 Vers 28 bis 30, fordert den Menschen auf, sich die Welt untertan zu machen:

Vnd Gott segnet sie / vnd sprach zu jnen seid fruchtbar vnd mehret euch / vnd füllet die Erden vnd macht sie euch vnterthan. Vnd herrschet vber Fisch im Meer / vnd vber Vogel vnter dem Himel / vnd vber alles Thier / das auff Erden kreucht.

Vnd Gott sprach Sihe / Ich hab euch gegeben allerley Kraut dz sich besamet auff der ganzē Erden vnd allerley fruchtbare Beume / und Beume die sich besamen zu eiver Speise / Vnd aller Thier auff Erden / vnd allen Vögeln vnter dem Himel / vnd allem Gewürm / das da lebet auff Erden / das sie sie allerley grün Kraut essen. Vnd es geschah also.⁵

⁵ Gen. 1, 28-30. Biblia, das ist: Die gantze heilige Schrift. Deudsch, Halle, Saale: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt Wittenberg 1586, <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/urn/urn:nbn:de:gbv:3:1-108328>.

Doch bereits Luther betont in seiner Übersetzung per Anmerkung „b“, dass die ‚Herrschaft‘ des Menschen kein Status quo ist: Der Mensch muss sich die Erde „vnterthan“ *machen*; und Luthers *exemplum* für das menschliche *dominium terrae* ist der Ackerbau, sprich, die Arbeit der Kultivierung. „(Vnterthan) War jr bawet und erbeitet auff dem Lande / das sol ewer eigen sein / vnd die Erde sol euch hier in dienen / tragen vnd geben.“⁶ Eine wesentliche Intervention, die das Herrschaftsmodell entweder einschränkt oder doch wenigstens den Anspruch auf Besitz von dem auf Herrschaft abkoppelt. Diese Untergliederung des *dominium terrae*, in welcher das vom Menschen kultivierte – das heißt angebaute, gepflegte, bewirtschaftete und entwickelte – Land als Eigentum dem Menschen zugeordnet ist, demarkiert auch die Grenzen der dem Menschen eigenen Wahrnehmung der tragenden und gebenden Erde. Zumindest stellt Johann Peter Hebel am Anfang seines Stücks *Über die Verbreitung der Pflanzen* fest, dass der Gegenstand seines Aufsatzes im Alltag nicht umfassend durch seine Mitmenschen überblickt und daher auch nicht verstanden wird. Das liegt nun zum einen an den Eigenschaften des Gegenstandes, zum anderen aber auch an den Rezeptionsgewohnheiten seiner Leser, beziehungsweise der Menschen schlechthin. Das Außergewöhnliche, die wirklich bemerkenswerte Fertilität und Verbreitung der Flora, sind Naturkräfte, die das menschliche Auge, „[i]n dem kleinen Raum, den [es] auf einmal überschauen kann“ in ihrer „Menge und Mannigfaltigkeit“⁷ nicht gewahr wird. Es ist aber nicht bloß die Quantität und Varietät, sondern auch die Verbreitungsgeschwindigkeit, die das rezeptive Vermögen des Alltagsmenschen zu übersteigen droht.

⁶ Ebd., S. 1. Kommentar b.

⁷ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 7.

Nicht weniger muß man sich wundern über die Geschwindigkeit mit welcher die Natur jede leere Stelle auf öden Feldern, verlassenen Wegen, kahlen Felsen, Mauern und Dächern, wo nur eine handvoll fruchtbare Erde hingefallen ist, ansäet und mit Gras, Kräutern, Stauden und Buschwerk besetzt.⁸

Diese Gruppe an bewundernswerten Eigenschaften der hervorbringenden Kraft wird in ihrer Radikalität dem menschlichen Verwundern entzogen. Das Wundersame bleibt, genau wie die scheinbar wahllos, doch entschlossen greifenden Wurzeln aller Triebe, unterhalb der Oberfläche oder Krume verborgen, nicht weil es sich selbst eingrube oder entzöge, sondern weil die menschliche (Un-)Achtsamkeit der Gewohnheit nach das Wunder als alte Schote, soll heißen als Banalität einspeichert. Was der Leser nicht beobachten kann – weshalb er auch Probleme hat, es zu achten –, ist sowohl das Bild der vegetativen Landnahme als auch die rhetorische Okkupation, die gleichsam militärisch den Satz mit derselben Zeitlichkeit in Beschlag *nimmt* – oder genauer: *genommen hat* –, wie die Natur eine Handvoll Erde. Der Einmarsch auf beiden Ebenen, der sprachlichen und gegenständlichen, erfolgt schnell, erfolgreich und mit großer Selbst-, aber kleiner Fremd-verständlichkeit. Die Einsicht, dass eine „handvoll fruchtbare Erde“, entblößt und trotzdem unberührt in ihrem Potential, am Anfang einer blühenden Welt gestanden haben muss, entdeckt sich nur und erst im Perfekt – soll heißen, in der *Vollendung* ihrer Gegenwart und im Verhältnis ihrer Zeitlichkeit zum Präsens der Besetzung selbst. Das offene Potential, die Fruchtbarkeit der Handvoll Erde, postuliert sich als Erinnerung – ein Nachbild des Vorzeitigkeitstempus menschlicher Wahrnehmung. Die fruchtbare Erde *ist* gefallen, aber die Natur *besetzt* anhaltend gegenwärtig.

⁸ Ebd.

Die Geschwindigkeit oder Zeitlichkeit im Spannungsfeld des Verbs „besetzen“ als Wortwahl zur Beschreibung der pflanzlichen Landnahme stellt Hebels Abhandlung zur Verbreitung der Pflanzen schon an dieser Stelle unvermutet in die Nähe einer auf den ersten Blick unverwandten Arbeit. In dieser untersucht Hebel mutig die biblische Wendung vom „Dieb in der Nacht“, die sich im Neuen Testament an verschiedenen Stellen finden lässt – zum Beispiel im zweiten Brief Petri oder in der Offenbarung des Johannes – und jeweils das Kommen des „Tags des Herrn“ zu beschreiben sucht.⁹ Der wendige Dieb ist dabei ein stilistisches Addendum zu Passagen bei Matthäus und Markus, in denen der Tag des Herrn eben als jener geschickte Eindringling beschrieben ist. Über diese Wendung wird also der Advent des Herrn vom Jesuswort in den älteren beiden Evangelien bis hin zur Johannesoffenbarung vergleich- und verwechselbar gemacht mit einem „Dieb in der Nacht“, den der vermeintliche Hausvater oder die vermeintlichen Hausväter erst dann bemerkt oder bemerken, wenn er *schon da* ist.

2. Petrusbrief:	Offenbarung:	Matthäus:	Markus:
ES wird aber des HErrn tag komen / als ein Dieb in der nacht / Jn welchem die Himel zergehen werden / mit grossem krachen / Die Element aber werden fur hitze schmelzen / Vnd die Erde vnd die werck die drinnen	So du nicht wirst wachen/ werde ich vber dich komen / wie ein Dieb/ vnd wirst nicht wissen welche stunde ich vber dich komen werde. ¹¹	DArumb wachet/ Denn jr wisset nicht/ welche stunde ewer Herr komen wird. Das solt jr aber wissen / Wenn ein Hausvater wüste / welche stunde der Dieb komen wolt / So würde er ja wachen/ vnd nicht in sein haus brechen lassen.	SEhet zu / wachet vnd betet / Denn jr wisset nicht / wenn es zeit ist. [...] So wachet nu / Denn jr wisset nicht / wenn der Herr des hauses kompt / Ob er kompt am Abend / oder zu Mitternacht oder vmb den Hanenschrey /

⁹ Vgl. hierzu Schestag, Thomas: Para: Titus Lucretius Carus, Johann Peter Hebel, Francis Ponge: zur literarischen Hermeneutik, München: Boer 1991, S. 159–258.

¹¹ Offb. 3, 3. Ebd.

sind/ werden
verbrennen.¹⁰

Darumb seid jr
auch bereit /
Denn des
menschen Son
wird komen zu
einer stunde / da
jr nicht meinet.¹²

oder des Morgens
/ Auff das er nicht
schnelle kome /
vnd finde euch
schlaff end. Was
ich aber euch
sage/ das sag ich
allen/ Wachet.¹³

Hebel hat sich intensiv und über eine lange Zeitspanne hinweg mit der stehenden Wendung vom Dieb in der Nacht auseinandergesetzt – und dies nicht bloß aus einem „beruflichen“ Interesse an Dogmatik und Eschatologie. Zunächst, mit diebischer Freude an einem der Bibel entwendeten Sprachspiel, hält die Wendung Einzug in Hebels Briefwechsel, das erste Mal bereits im Mai 1800 in einem Schreiben an seinen Freund Sebastian Engler. Hebel lotet in dem Brief unter anderem die Möglichkeit eines Besuchs beim Freund im nahegelegenen Schopfheim aus. Die Besatzung Badens durch die napoleonischen Revolutionstruppen machen eine genaue Planung indes unmöglich, hängt die Reise doch vom Garnisonsdienst und dem einquartierten Feldwebel ab: „Obs indessen auf den nächsten Oktober geschehen werde, kann ich nicht sagen, da ich kraft meiner Sendung kommen muß, wie des Herren Tag, und wie der Feldwaibel ohne Noth gekommen ist, als ein Dieb in der Nacht.“¹⁴ Ende Dezember 1802 benutzt Hebel die Wendung erneut. Dieses Mal in einem Schreiben an seinen engsten Freund Friedrich Wilhelm Hitzig, welcher nicht nur 1790 den Proteuserorden mit Hebel gründet, sondern 1802 auch die Theologische Gesellschaft in Lörrach ins Leben ruft. Eine Vereinigung,

¹⁰ 2 Petr. 3, 10. Biblia: Das ist die gantze heilige Schrift: Deudsch, Ausgabe letzter Hand Aufl., Wittemberg: Hans Lufft 1545.

¹² Mt. 24, 42-44. Ebd.

¹³ Mk. 13, 33, 35-37. Ebd.

¹⁴ Hebel, Johann Peter: Briefe. Gesamtausgabe, Bd. 1 (Briefe der Jahre 1784-1809), hg. von Wilhelm Zentner, 2. Aufl., Karlsruhe: C.F. Müller 1957, S. 87.

die sich aus den protestantischen Pfarrern des Wiesentals zusammensetzt. 1804 schreibt Hebel Hitzig ein zweites Mal vom „Dieb in der Nacht“, doch findet er dieses Mal nicht als rhetorisches Mittel Eingang in die Korrespondenz, sondern als Titel eines Vortrages, den Hebel eben vor jener Theologischen Gesellschaft zu halten gedenkt, und dies im selben Jahr auch noch tut. „Ich werde nächstens der theol. Gesellschaft, wenn sie es gütig annehmen will wieder einige Gedanken, und zwar über den Dieb in der Nacht mittheilen.“¹⁵ Die Mitteilung teilt sich im Wesentlichen in zwei Fragestellungen auf, nämlich zum einen nach dem biblischen Gebrauch und Verständnis des Komparans „Tag des Herrn“, und zum anderen nach der Übersetzung des Komparandum „Dieb“ aus dem Griechischen. In der Folge wird Johann Peter Hebel in dieser doppelten Hinsicht selbst zum Dieb, stiehlt er doch einerseits dem neutestamentlichen Verständnis der Endzeit zumindest den alttestamentlichen Unterbau, und andererseits der Lutherbibel den Dieb selbst.

[G]egen die gewöhnliche Weise, nach welcher man sonst den Dieb nicht sieht, wenn er schon da ist, sieht man hier einen Dieb obgleich keiner da ist; denn die exegetischen Augen sehn anderst als die gemeinen, bald wie die Augen der Kakerlaken, gar wunderhelle, wo alles am dunkelsten ist, bald wie die Augen der Hexe zu Endor, Etwas, wo Nichts ist.¹⁶

Es geht Hebel dabei im Wesentlichen um das Verständnis des hebräischen גָּנָב (ganáv, oder Gannabh in Hebels Transliteration). Er stellt heraus, dass der Gannabh und sein deutsches Gegenstück zwar eine überlappende Wortbedeutung haben, allerdings hat das hebräische Wort einen „weitem Umfang als das verächtliche deutsche Wort ‚Dieb‘ und bezeichnet auch den Krieger im unerwarteten Ueberfall, oder den Sieger im Sturm, mit

¹⁵ Ebd., S. 216.

¹⁶ Hebel, Johann Peter: Sämtliche Werke, Bd. 4. (Biblische Erzählungen. Biblische Aufsätze), Karlsruhe: Müller 1832, S. 318.

der Nebenidee, daß er Beute mache, was in den Augen der Vorwelt nicht so entehrend war“.¹⁷ Der Vortrag fährt fort und bringt eine Reihe weiterer Exempel, die Hebels These, es handle sich bei dem Dieb eben keineswegs um einen Dieb, sondern um einen siegreichen Eroberer (dem Feldwebel von Karlsruhe, beziehungsweise Napoleon selbst, vielleicht nicht völlig unverwandt), unterstützen. Primärer Zeuge ist aber das Buch Joel, in dem der Prophet im zweiten Kapitel den Heuschreckenschwarm, welcher Gottes Gericht hält, nicht bloß über eine Stadt herfallen lässt, sondern diesen auch rhetorisch vergleich- oder verwechselbar macht mit einer Heerschaar.

— כָּנָבִים sagt Joel. Wie übel gegriffen, wie matt und unedel auch hier, wenn man um dem meisterhaft aufgeführten Dichtergebilde, seinen Schlußstein zu geben das letzte Hemistich so ergänzen wollte / — — „wie Diebe, die stehlen!“ / Wie richtig gehalten hingegen und treffend, wie vollendet bis zum letzten fehlenden Pinselstrich, wenn wir überlegen, und schließen: / — — „wie plündernde Sieger.“¹⁸

Aber auch für das Griechische κλέπτης (kléptes) in Paulus' Beschreibung des Tags des Herrn, findet Hebel ausreichend Beleg, dass ebenso im neuen Testament der Dieb in der Nacht kein Verbrecher oder gar Sünder sei, sondern ein siegreicher Feldherr „angethan mit dem Krebs

des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung zur Seligkeit!“¹⁹ Im mitveröffentlichten Anhang der Druckversion des Vortrags führt Hebel schließlich, als Untermauerung seiner Übersetzungs-These und Verteidigung gegen einen Zweifler aus dem Kreise der Theologischen Gesellschaft, unter anderem noch Xenophon als Zeugen an, welcher in seinen *Memorabilien* (Erinnerungen an Sokrates) ausdrücklich von einem

¹⁷ Ebd., S. 323.

¹⁸ Ebd., S. 324–325.

¹⁹ Ebd., S. 326. (Vgl. 1. Thess. 5, 8. in Biblia: Das ist die gantze heilige Schrift: Deudsch.)

guten Feldherrn fordert, dass er unter anderem ein guter „Dieb“ sein müsse.²⁰ „Und dann will der Schriftsteller damit nicht einmal sagen, daß er plündern müsse, sondern die Kunst verstehe, unbemerkt heranzurücken, dem Feind in der Besetzung wichtiger Posten durch Geschwindigkeit zuvor zu kommen“.²¹

Ungeachtet der Frage, ob Hebels keineswegs abschätzige Übersetzung beziehungsweise Lesart des biblisch-hebräisch-griechischen „Diebs“ im philologischen Kontext haltbar ist, entdeckt sich in der letzten und den vorangegangenen Quellen aus *Ueber den Ausdruck der heiligen Schrift: Dieb in der Nacht* ein neuer Wort- und Gedankenzusammenhang aus dem heraus Hebel auch *Über die Verbreitung der Pflanzen* verfasst. Wie Xenophons (beziehungsweise Sokrates') guter Feldherr bei der Besetzung wichtiger Posten dem Feind unbemerkt zuvorkommt, so besetzen auch die Pflanzen jede Handvoll fruchtbarer Erde, bevor das menschliche Auge es bemerkt hat, und schließlich kommt auch der Tag des Herrn wie ein Dieb oder siegreicher Eroberer in der Nacht. Die sich hier öffnende Parallele zwischen Xenophons „Feind“ und der menschlichen Wahrnehmung bei Hebel will im Folgenden noch genauer untersucht sein, denn tatsächlich präsentiert sich eine bestimmte nachlässige Form der menschlichen Aufmerksamkeit, gemessen an der potentiellen Wahrnehmbarkeit der Welt, als Gegenspieler zur Verwirklichung des menschlichen Erkenntnispotentials und damit

²⁰ Hebel zitiert Xenophon im Anhang zwar nicht wortwörtlich, wenn er schreibt „οτι στρατηγον ειναι χρη – κλέπτην“, wohl aber behält er recht, dass eben das genaue Wort („ipsissimo verbo“) – i.e. *κλέπτην* – in besagter Passage der *Memorabilia* zu finden sei. (Hebel: Sämtliche Werke, S. 327.) Zum Vergleich sei hier auch Hebels Quelle angeführt: „[6] ἀλλὰ μὲν, ἔφη ὁ Σωκράτης, τοῦτό γε πολλοστὸν μέρος ἐστὶ στρατηγίας, καὶ γὰρ παρασκευαστικὸν τῶν εἰς τὸν πόλεμον τὸν στρατηγὸν εἶναι χρή, καὶ ποριστικὸν τῶν ἐπιτηδείων τοῖς στρατιώταις, καὶ μηχανικὸν καὶ ἐργαστικὸν καὶ ἐπιμελῆ καὶ καρτερικὸν καὶ ἀγχίνουν, καὶ φιλόφρονά τε καὶ ὠμόν, καὶ ἀπλοῦν τε καὶ ἐπίβουλون, καὶ φυλακτικὸν τε καὶ κλέπτην, καὶ προετικὸν καὶ ἄρπαγα καὶ φιλόδορον καὶ πλεονέκτην καὶ ἀσφαλῆ καὶ ἐπιθετικόν, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ φύσει καὶ ἐπιστήμῃ δεῖ τὸν εὖ στρατηγήσοντα ἔχειν.“ (Xen. Mem. 3.1.6 in Xenophon: Xenophontis Opera Omnia, Bd. 2, 2. Aufl., Oxford: Clarendon Press 1921. Meine Hervorhebung.)

²¹ Hebel: Sämtliche Werke, S. 327.

seiner ihm zugedachten Rolle in der Schöpfung. Doch zuvor muss das Augenmerk noch einmal auf die eingangs zurückgestellte Frage nach der Bedeutung des „Tags des Herrn“ gelegt werden. Die Re-kontextualisierung der pflanzlichen Ausbreitung durch Bibel und *Memorabilien* erlaubt, neben der Wendung vom „Dieb in der Nacht“, auch die beschriebene Wucherung als Besetzung fruchtbarer Erde als adäquat treffendes Komparandum zu verdächtigen. Parallel zeichnet sich damit eine Verwechselbarkeit von Komparans und Komparandum, beziehungsweise die Flüchtigkeit des *tertium comparationis* ab, und zwar bereits im Hier des Präsens und nicht erst am Horizont oder Zielpunkt einer umfassenden Vernichtung am jüngsten Tag.

Der „Tag des Herrn“, so stellt Hebel fest, ist als „Idee und Name [...] alt. Mehrere Propheten nennen schon den Tag des Herrn (Jom Jehovah) oder scheinen ihn zu schildern. Jesaiä 13, 9. Joel Kap. 2. und 3. Amos 5. 18 – 20. Zephan. 1, 14. – 17.“²² Doch während sich mit der Benennung eine gewisse Rhetorik verbindet, die sowohl im Alten als auch Neuen Testament Bestand hat, so ist der durch diese und in dieser Rhetorik beschriebene Begriff für jeden der aufgeführten biblischen Autoren durchaus ein anderer. „[S]ie haben nicht einen und denselben Gegenstand im Auge, am wenigsten einen Zeitpunkt in den Fernen des N. Test. oder am Ende der Welt. Jeder bezeichnet damit etwas anders und nahes.“²³ Thomas Schestag formuliert, dass Hebel „jene[s] Kommen“ mit seinem „Vortrag behutsam aus der Klammer der geläufigen Auffassung vom jüngsten Tag und der Offenbarung löst, um in ihm ‚etwas anderes‘ als das Ende der Welt und die Zerstörung Jerusalems, im Sinn der ‚prophetischen Bilderzüge‘ der Johanneischen

²² Ebd., S. 318–319.

²³ Ebd.

Apokalypse, ‚etwas anders und nahes‘, im Zeichen, zu zeichnen.“²⁴ Jene Behutsamkeit, welche Schestag Hebel attestiert, zeichnet ein weiches Bild des Gegenstands, dessen Vervielfältigung aus dem Blickwinkel kirchlicher Dogmatik nichts weniger als eine unvereinbare Ungeheuerlichkeit darstellen muss. Wenn Gott nämlich konkret und singular als allumfassend gedacht werden muss – das heißt gleichsam als Klammer um die Schöpfung als Einziges und Ganzes, als A und Ω – dann stellt die Teilbarkeit des Omega – des Endes – in seiner Mitteilung (und als Bedingung seiner Mittelbarkeit) eine wildwuchernde Fortsetzung dar, die zwar behutsam, aber doch ein- beziehungsweise mehr-deutig mit der Gültigkeit des Mitgeteilten konkurriert, also mitläuft und zusammenstößt. Das Ende verliert seine Endgültigkeit. Ein ähnlich mutiges Spiel mit der Endgültigkeit der Schöpfung spielt Hebel auch in den *Fortgesetzten Betrachtungen über das Weltgebäude* im Kalender auf das Jahr 1809. Dort erklärt er dem Leser unter anderem, warum die zeitgenössischen Astronomen oder Sterngucker die These vertreten, zwischen Mars und Jupiter fehle in unserem Sonnensystem ein Planet, „ob ihn gleich noch kein sterblicher Mensch gesehen habe. Entweder, sagten sie, ist er so klein, daß wir ihn nicht sehen können, oder er hat *seinen jüngsten Tag* und die Auferstehung seiner Todten *schon erlebt*, und ist nachher im Feuer aufgegangen, oder sonst verkommen.“²⁵ Wieder wird aus der zukünftigen, einmaligen Endgültigkeit des Omegas, des jüngsten Tages, des Tags des Herrn, der Apokalypse – wenn auch mit humoristischer Intention – eine gegenwärtige, vielfältige Mehr- oder Gleichgültigkeit.

²⁴ Schestag: Para, S. 235. Meine Hervorhebung.

²⁵ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 541.

Damit verliert das Ende nicht bloß sein exaktes *futurum ultimum*, sondern auch die zeitliche und räumliche Distanz. Der Tag des Herrn als ein „Kommen“ ist vielleicht schon da und war vielleicht schon unzählige Male da. Und tatsächlich ist die Zeitlichkeit – eben jenes „schon da“ pflanzlicher Aus- und Verbreitung – nicht bloß proleptisch als Ankündigung eines wie auch immer gearteten Endes, sondern im Falle der Erde ebenso analeptisch lesbar, als Rückbezug auf einen Anfang, der den Anfängen der Natur sogar noch vorausgeht. Jene „handvoll fruchtbare Erde“, die nicht bloß wie oben beschrieben im Tempus der Vegetation unbemerkt vorweggeht, sondern eben auch den (verlassenen) Bauwerken der Menschen nachfolgt, soll heißen, in deren Ruinen und Brachen zurückbleibt: den „öden Feldern, verlassenen Wegen, [...]“²⁶, Mauern und Dächern“.²⁷ Zwischen Natur und Kultur behauptet sich die fruchtbare Erde als Drittes anonymen Ursprunges und fordert den Leser gerade im intertextuellen Verhältnis zur Bibel auf, neben dem Tag des Herrn auch die Schöpfungsgeschichte in einem Satz zu Tage zu fördern.

VND Gott sprach / Es samle sich das Wasser vnter dem Himel / an sondere Örter / das man das Trocken sehe / Vnd es geschach also. Vnd Gott nennet das trocken / Erde / vnd die samlung der Wasser nennet er / Meer. Vnd Gott sahe das es gut war. VND Gott sprach / *Es lasse die Erde auffgehen Gras vnd Kraut* / das sich besame / vnd *fruchtbare Bewme* / da ein jglicher nach seiner art Frucht trage / vnd habe seinen eigen Samen bey jm selbs / auff Erden / Vnd es geschach also. Vnd *die Erde lies auffgehen / Gras vnd Kraut / das sich besamet* / ein jglichs nach

²⁶ Der hier im Zitat ausgelassene „kahle[...] Felsen“ scheint in Hebels Reihe nur aufgrund eines von zwei Kriterien zu passen. Wie zum Beispiel die Mauer und das Dach ist auch der Felsen als Grundlage für pflanzliches Leben (eher) ungeeignet. Entgegen dem Feld, Weg, etc. ist aber der Fels nicht von Menschenhand geschaffen. Daraus ergeben sich zwei mögliche Lesarten. Entweder ist Hebel das zweite Kriterium in der Komposition dieses Satzabschnittes nicht vorrangig, oder es besteht eine Option, den Felsen als buchstäblichen zu lesen. Handelte es sich zum Beispiel um eine Metonymie, so könnte der Fels im Intertext mit Matthäus 16, Vers 18 als ἐκκλησία, also christliche Gemeinde oder Kirche gelesen werden: „Du bist Petrus / vnd auff diesen Felsen wil ich bawen meine Gemeinde“. Diese Lesart, die den Anklang einer weitreichenden Kirchenkritik hörbar machen würde, muss auf den ersten Blick als unwahrscheinlich oder gar unhaltbar gelten. Im Kontext einer späteren Passage aus *Über die Verbreitung der Pflanzen* wird diese Anspielung aber wieder plausibel.

²⁷ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 7.

seiner art / vnd Bewme die da Frucht trugen / vnd jren eigen Samen bey sich selbs hatten / ein jglicher nach seiner art. Vnd Gott sahe das es gut war.²⁸

In der Lutherbibel – wie bei Hebel – ist die Erde also von der Natur, hier verstanden als Gesamtheit irdischen Lebens, unterschieden, insofern sie zum einen zeitlich vorgelagert erschaffen wurde durch einen doppelt kritischen Akt der Unterscheidung (das heißt die Aufteilung von Himmel und Erde, sowie von Meer und Land); zum anderen schreibt sich in der Erde die Schöpfungsmacht Gottes, nicht autonom aber doch supplementär, fort, wenn die Erde zum Medium göttlicher Kreation wird. Gott befiehlt, aber die Erde schafft, sie lässt aufgehen, und zwar zunächst Gras und Kräuter. So auch in Hebels Bericht *Über die Verbreitung der Pflanzen*. Die Natur sät sich an und besetzt mit „Gras, Kräutern, Stauden und Buschwerk“.²⁹ Die letzten beiden Posten überspringt die Bibel zwar, dennoch ist die Parallele der Intertexte sicher kein Zufall, zumal sich Hebel in der Folge eben auch jenen „Bewme[n] die da Frucht trugen“ zuwendet mit besonderem Augenmerk auf „jren eigen Samen“, der sich bei jeder Gattung „nach seiner art“ verbreitet, und zum Medium und Gegenstand der Schöpfung selbst erhebt.³⁰ Und so stehen im Spannungsfeld der biblischen Intertexte, das heißt durch die Annäherung an die schöpfungsgeschichtliche Sequenz und „apokalyptische“ Zeitlichkeit, in dieser ersten „einfachen“ Beobachtung Hebels Anfang und Ende querfeldein und gleichgültig nebeneinander, und dies nicht als Singularitäten, sondern als synchron anhaltende Iterationen und Re-Iterationen. Die Schöpfungsgeschichte und der „Tag des Herrn“ teilen

²⁸ Gen. 1, 9-12. Biblia: Das ist die gantze heilige Schrift: Deudsch. Meine Hervorhebung.

²⁹ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 7.

³⁰ Vgl. Gen. 1, 12. Biblia: Das ist die gantze heilige Schrift: Deudsch.

sich immer wieder mit – nicht in der Ferne und am Rand der Zeit, sondern in mittel- und mitteil-barer Gegenwart des Menschen. Dieser sieht es, versteht es aber nicht.

Immerhin ist die Unzählbarkeit der pflanzlichen Vermehrung und Besetzung in ihrer Geschwindigkeit, Vielfältigkeit und vertrauten Nähe dem Hausfreund wahrnehmbar. Doch schon hier beginnt die menschliche Wahrnehmung als Antagonist des Wahrnehmbaren im Text aktiv zu werden. Der Erkenntnisprozess bleibt unangestoßen in Anbetracht der größten Weisheit, die sich in solch gewohntermaßen außergewöhnlichen Quantität und Temporalität dem Auge entgegenstellt, welches doch schon „der Anblick einer Mauer, eines Ziegeldaches, eines Weidenstockes“ ein „Vergnügen“ sein kann, (wenn auch ein Vergnügen bloß darin – „[p]ositiv in nichts“ –, die lästige „Leere des Gefühls“ nicht aufkommen zu lassen).³¹

Das [i.e. die Geschwindigkeit und Resolutheit pflanzlicher Besetzung] sieht man oft und achtets nicht, eben weil man es von Kindheit an so oft sieht; die größte Weisheit verrathet sich in der einfachen und natürlichen Einrichtung der Dinge, und man erkennt sie nicht, eben weil alles so einfach und natürlich ist.³²

Das Widersinnige an dieser kindlichen Gewohnheit entblößt Hebel nicht zuletzt durch seine Wortwahl, die in scharfem Kontrast zur zuvor gegebenen Nachricht von Fertilität und Verbreitung der irdischen Flora steht. Wie kann das, was in und durch seine „Menge und Mannigfaltigkeit“, sowie Geschwindigkeit, die menschliche Auffassungsgabe übersteigt, zugleich als „größte Weisheit“ wie auch als „einfach und natürlich“ gelten?

Das zweite Adjektiv – „natürlich“ – verweist auf eine mögliche Auflösung des Widerspruchs: Die beiden Urteile über die Aussaat und Fortpflanzung werden in Bezug auf unterschiedliche Wertesysteme gefällt. Letzteres stellt per Junktion die Einfachheit

³¹ Hebel, Johann Peter: Sämtliche Werke, Bd. 8 (Vermischte Aufsätze), Karlsruhe: Müller 1834, S. 84.

³² Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 7–8.

des Sachverhalts neben seine Natürlichkeit. Die „Einrichtung der Dinge“, wie sich das Partikuläre in einer Gesamtheit gesetzmäßig zueinander verhält, kann insofern als *einfach* bezeichnet werden, als dass sie Hebel hier als primär Gegebenes gilt gemäß der lateinischen Wurzel des Wortes, welche in ihrem älteren Gebrauch nicht für Geburt (von *nasci* – geboren werden, entstehen), sondern „in der Bedeutung von angeborener Anlage und Begabung“ verwendet wurde, woraus sich dann die Bedeutung „die stets fortwirkende Thätigkeit des Erzeugens und Hervorbringens“ erst entwickelt hat.³³ Die menschlichen Kategorien hingegen, mit welchen wir eben jene Urteile fällen, die dem Wahrgenommenen eine (menschliche) Bedeutung – soll heißen Deutbarkeit – beimessen und so den geschaffenen Gegenstand als gegebenen kommunizierbar machen, gehören der Ordnung einfacher Natürlichkeit beziehungsweise natürlicher Einfachheit nicht an. Sie sind höchstens die ‚natürlichen‘ Früchte menschlicher Kultivierungsarbeit, die sich nicht bloß auf den Ackerbau beschränkt, sondern die Gesamtheit aller bedeutungstragenden Systeme, Praktiken und Artefakte (Werke) umschließt. All das, was der Mensch ‚erbaut‘, soll sein ‚Eigen‘ sein – Luthers Kommentar lässt sich hier über die Feldarbeit hinaus erweitern. Die ‚kultivierte‘ Sphäre gehört dem Menschen, aber dieses Eigentum demarkiert auch den Bereich dessen, was dem Menschen intelligibel und mitteilbar ist. Jenes aber, was ihm nicht eigentümlich ist, gehört einer anderen, mitunter vorgelagerten Ordnung an, deren „größte Weisheit“ sich gerade darin „verrathet“, dass der Mensch sie nicht erkennt.

Wie kann Hebel im Folgenden über die unerkennbaren Eigenschaften der natürlichen Fertilität unterrichten, ohne die von ihm selbst gesetzte Prämisse zu

³³ Grimm, Jacob u. a.: „Natur“, Sp. 430.

verletzen? Stillschweigend erkennt der Autor an, dass es keinen direkten Zugang zur primären Natur geben kann. Stattdessen versucht er, gleichsam als immer zu kurz greifende Annäherung, die Grenzen dessen, was in der sekundären Kultur erfahr- und verhandelbar ist, zu erweitern. Die Methode, mit der er diese Erweiterung bewerkstelligen will, findet er in der Zergliederung des täuschenden Gesamteindrucks, an welchen der Leser von Kindestagen an gewohnt ist. Den Ausgangspunkt jener Zergliederung stellt das tradierte und daher ebenso natürlich-einfach scheinende Wissen der kultivierenden Landbevölkerung, mit welchem sich Hebel gemein macht und so einen gemeinsamen Nenner schafft für die anstehenden Mit-Teilungen: „Die meisten Pflanzen haben eine wunderbare Vermehrungskraft, wie jeder aufmerksame Landwirth wohl weiß.“ Man könne durchaus „[t]ausend Saamenkerne von einer einzigen Pflanze, so lange sie lebt,“³⁴ in den heimischen Breitengraden zählen. Dieser Multiplikation (1×1000) läge zwar eine Division mit ungewohnt großem Nenner ($\frac{1 \text{ Pflanze}}{1000 \text{ Kerne}}$) zugrunde, dass der Hausfreund aber keineswegs übertreibt oder gar die Unwahrheit sagt, bezeugt ihm die freilich fremde, aber umso fruchtbarere Tabakspflanze, an welcher man schon „40,000 Körnlein gezählt [habe], die sie in einem Jahr zur Reife brachte.“³⁵ Für die Rechnung, die Hebel dem geneigten Leser in der Folge aufmacht, eignet sich ein Bruch mit unbekanntem Nenner und unvertraut großem Teiler ($\frac{1 \text{ Tabakspflanze}}{40,000 \text{ Kerne}}$) nicht, um dem Leser mit dem unvertrauten (Aus-)Maß natürlicher Fruchtbarkeit bekannter zu machen. Darum legt der Hausfreund als neues Eichmaß das Eichenmaß an: „Man schätzt einer

³⁴ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 8.

³⁵ Ebd.

Eiche, daß sie 500 Jahre leben könne.“³⁶ Der Baum eignet sich nicht nur begrifflich als Homograph/Homonym zum Abstraktum des Verbs „eichen“ – das ist „die Eiche“ als Vorgang des Maßnehmens beziehungsweise Normens³⁷ –, sondern auch in seiner kulturhistorischen Bedeutung und wegen seiner botanischen Eigenschaften als der ideale Referenzpunkt. Die Eiche ist sowohl ein sehr langlebiger, wie Hebels niedrig angesetzte Schätzung bereits anzeigt, als auch ein auf mancherlei Weise lebenserhaltender Baum. Ihre Früchte dienen nicht bloß Wild und Hausschwein als Nahrung, sondern auch dem Menschen in Zeiten des Mangels. Und selbst wenn eine Eiche im übertragenen Sinn ihr Leben aushaucht, endet ihr Dienst an den ihr unverwandten Lebensformen nicht. Ergiebigkeit und Nutzen ihrer Überreste für den Menschen sind sprichwörtlich geworden: „Ist die Eiche zerbrochen, sammelt jeder von ihren Knochen.“³⁸ Innerhalb des Sprichwortes nimmt der Baum gar menschliche Qualitäten an. Wenn sein gesplittertes Holz in der Übertragung Gebeinen verwechselbar wird, entstellt die Sprache die leblose Eiche zur Leiche. Dieses Sprichwort – als ein (fast) beliebiges Beispiel für viele seiner Art – markiert zugleich den Übergang der botanischen Eigenschaften des Baumes in das weiterreichende Bedeutungsfeld „Eiche“ im kollektiven Gedächtnis der (deutschsprachigen) (Land-)Bevölkerung. Es scheint eben jene Qualität der Eiche zu sein – das heißt die Art und Weise, in der dieser Baum implizites und explizites Wissen kollektivwirksam in mannigfaltigen Sprichwörtern, regionalen und lokalen Legenden und

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. „Eiche (2), die“ in: Adelung, Johann Christoph, Dietrich Wilhelm Soltau und Franz Xaver Schönberger (Hrsg.): Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, Wien: Bauer 1811, S. 1661–1662.

³⁸ „Eichbaum.“ In: Wander, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, Bd. 1, Leipzig: F. A. Brockhaus 1867, S. 764.

Anekdoten, sowie in sogenannten Bauernweisheiten oder –regeln zu verkörpern und zu transportieren scheint –, die Hebel mit ins Feld zu führen sucht.³⁹ Dem Leser des Landkalenders um 1800, so darf man nicht bloß vermuten, ist und bleibt die Eiche ihrer weiten Verbreitung und daher alltäglichen Erscheinung wegen zunächst unverdächtig vertraut. In gewisser Weise ist die Eiche damit, als *pars pro toto* jenes Umstandes, den sie Hebel illustrieren helfen soll, von derselben Wahrnehmungslücke gekennzeichnet, wie die Fruchtbarkeit der Natur allenthalben. Trotzdem: der Eichenbaum der Landbevölkerung muss in diesem Zusammenhang als der vertraute Nenner erhalten, um der Mitteilbarkeit der unfassbaren Teilbarkeit der Natur zuliebe.

Das Potential der Eiche, Mittel der Mitteilung zu werden, deutet sich hingegen in der impliziten Verbindung zwischen dem Namen des Eichbaumes (lat. *quercus*) und dem etymologischen Ursprung, sowie gegenwärtigen Bedeutung seines bereits erwähnten Homographs; das heißt, in der Assoziation von Baum und Messvorgang im Gleichklang ihrer wechselseitigen Bezeichnung an. Die Eiche als Vorgang, bei dem zum Beispiel ein Gefäß auf das richtige Maß hin geprüft wird, ist als Wort der deutschen Sprache verhältnismäßig jung, verglichen mit der Eiche als Bezeichnung für den Baum. Als Fachbegriff der Weinkultur entlehnt sich der Begriff, über das mittelhochdeutsche „*īchen*“ aus dem Lateinischen. Es leitet sich laut Pfeifer von „*aequus*“ (=eben, gleich) ab, aus welchem sich in der Zusammensetzung „*exaequāre*“ das altfranzösische „*esserver*“

³⁹ In Opposition zu dieser gewachsenen Signifikanz des Baumes scheinen Klopstocks Bemühungen, die Eiche im 19. Jahrhundert als germanisch verwurzeltes, deutsch-nationales Symbol zu etablieren, seltsam künstlich. Klopstocks Versuche an einem Nationalsymbol haben ihm unter anderem den Spott Goethes eingebracht. Jener schreibt in *Die Kränze* „Klopstock will uns vom Pindus entfernen; wir sollen nach Lorbeer / Nicht mehr geizen, uns soll inländische Eiche genügen / Und doch führet er selbst den überepischen Kreuzzug / Hin auf Golgatha's Gipfel, ausländische Götter zu ehren!“ Goethe, Johann Wolfgang von: Goethes Werke, hg. von Johann Ludwig Gustav von Loeper u. a., Weimar: H. Böhlau 1887, 1. Abt.: Bd. 2, S. 136.

(=ausgleichen, eichen) entwickelt.⁴⁰ Tatsächlich geht es Hebel hier, bei der Verwendung des Eichbaumes als Buchhalter der Fruchtbarkeit, welcher sich im Gleichklang mit dem Vorgang des Ausgleichens verwandt macht, um die Möglichkeit des Vergleichen. Im Sinne des menschlichen Geistes (der, selbst wenn er nach Transzendenz strebte, wohl letztlich nur begreift, was ihm gleicht,⁴¹), gleicht Hebel die Fruchtbarkeit der Natur dem Eichbaum an, welcher als Gleichnis wiederum homographisch verspricht, dass in ihm ein allgemeingültiges, ebenes, gleichbleibendes Maß gefunden werden kann, auf welches die Menschen sich verständigen könnten. Eine Verständigung als Anschein oder Setzung einer Mittelbarkeit, die Nietzsche später furchtlos als etymologische Wurzel des Wortes „Mensch“ selbst zu setzen versucht: „(das Wort „Mensch“ bedeutet ja den Messenden, er hat sich nach seiner grössten Entdeckung benennen wollen!)“⁴² Was aber Nietzsche im An- und Gleichklang zur philologisch zwar entwurzelten aber doch genealogisch radikalen Etymologie wird, ist sowohl im Verfahren als auch im Gegenstand Hebels Behandlung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Natur (beziehungsweise Schöpfung, beziehungsweise deren Anfang und Ende, beziehungsweise Gott), sowie den Werkzeugen oder Organen mit welchen der Mensch anfangen könne, dieses Verhältnis auszuloten, nicht unverwandt, auch wenn die Intentionen beider Autoren nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Da wo Nietzsche eine

⁴⁰ Vgl. „eichen“ Vb.“ Pfeifer, Wolfgang und Wilhelm Braun (Hrsg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, dtv 3358, Ungekürzte, durchgesehene Ausgabe der Taschenbuchausgabe, 2. Aufl., München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1997. Die bei Hebel fast schon magische Eigenschaft von Wein und Alkohol, ungleiche Dinge verwechselbar zu machen und damit auch das hierarchische System, in welchem sie vielleicht erst als Ungleiche identifizierbar geworden sind, mit bacchantischer Gleich-Gültigkeit auszuhebeln, soll an anderer Stelle genauer ausgelotet sein.

⁴¹ Vgl. Goethe: WA, Abt. I.: Bd. 14, S. 33.

⁴² Nietzsche, Friedrich Wilhelm: „Der Wanderer und sein Schatten“, Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, Bd. 2. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, Leipzig: E. W. Fritzsche 1886, § 21.

Genealogie der Moral anreißt, um zu zeigen, sie sei nur im Menschen selbst begründet und daher willkürliche und subjektive Determinante seines Handelns, fragt Hebel, ob aus dem, was dem Menschen wahrnehmbar sei, und was er als kritische Anmaßung sich selbst an- und beimessen könne, eine (selbst)verständliche Notwendigkeit für eine lebensnahe und lobenswerte Haltung zur Welt ergeben kann oder können soll. Hebel ahnt allerdings, wie Nietzsche nach ihm, dass ein Sich-Messen mit dem, was notwendigerweise das Wahrnehmbare selbst im Kleinsten übersteigt, den Menschen (oder wenigstens den Leser) „in Bereiche hinauf[steigen]“ lässt, „die ganz unwägar sind“, auch oder gerade, weil sie es „ursprünglich nicht zu sein scheinen.“⁴³ Beide wissen um die Anmaßung, die in der Benennung liegen mag oder auch nur in der Annahme eines angemessenen Maßes. Dennoch: auch bei Hebel wird der Mensch (oder zumindest der Kalendermacher) zum Messenden.⁴⁴ Denn letztlich bedarf die Mitteilbarkeit der „größten Weisheit“ einer gleichmachenden Setzung, obschon sie doch *a priori* unvereinbar dem (adjektivischen) Superlativ – der Steigerungsform, welche sich nicht vergleichbar machen oder gleichgültig nebenordnen lässt – des zu Beschreibenden entgegensteht.

Über die Wichtigkeit einer solchen Vergleichbarkeit des Maßes wird Hebel neun Jahre später im *Rheinländischen Hausfreund* für das Jahr 1812 seinen Adjunkten erneut referieren lassen. In *Des Adjunkts Standrede über das neue Maaß und Gewicht* spricht der Freund des Kalendermachers im Schankraum des „Rößlein zu Mühlberg“ über die Vorzüge, welche die im Königreich Baden anstehenden metrologischen Reformen mit

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch das Protagoras Fragment zum *homo mensura*, dass bei Plato überliefert ist: „ἐπιστήμης, ἀλλ’ ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας, τρόπον δέ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που ‘πάντων χρημάτων μέτρον’ ἄνθρωπον εἶναι, ‘τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.’ ἀνέγνωκας γάρ που;“ Theaitetos 152a. Plato und John Burnet: *Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet.*, Bd. 2, Oxford: Clarendon Press 1903.

sich bringen werden.⁴⁵ Mögen sie im Einzelfall auch unter Umständen zu nachteiligen Erfahrungen führen – dem Adjunkten ist zum Beispiel das neue Halbmaß Wein zu klein für seinen Durst –, so müsse man sich doch in Bezug auf die Reformen, sowie im Generellen, „nach den Umständen richten, und das gut heißen, was allgemein Nutzen bringt“⁴⁶: nämlich das „neue Gewicht und Maaß“.⁴⁷

Während die Rede des Adjunkten vom Schankstuhl aus in erster Linie darauf ausgerichtet ist, den anwesenden Gästen, sowie der Leserschaft des *Rheinländischen Hausfreunds* mit Beispielen und Rechenaufgaben die metrischen Änderung zu veranschaulichen, wo nicht schmackhaft zu machen, behält sich der Text vor, über die reine Vermittlung von Informationen hinaus sowohl einen gewissen Schankraumhumor zu bedienen – der Adjunkt denkt zum Beispiel öffentlich darüber nach, zu heiraten und Kinder in die Welt zu setzen, jetzt, da die Mathematikhausaufgaben der noch Ungeborenen dank der Reform versprechen, leichter zu werden –, als auch auf subtile Weise die Grenzen der allgemein gültigen Standardisierung und Vergleichgültigung aufzuzeigen. In der Sprache kann die konventionelle Reduktion des Spezifischen unter einen gleichmachenden Begriff nicht verhindern, dass sich die Lesarten desselben vervielfältigen. Ausgerechnet wenn der Adjunkt meint, er habe fertig- oder aus-gerechnet und könne sich nun zur „Comödie“ nach Karlsruhe begeben, beweist der Text seinen größten Witz. „Noch eins: es wird im ganzen Lande auch nur Eine Manier seyn, die

⁴⁵ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 319 f.

⁴⁶ Ebd., S. 320.

⁴⁷ Ebd.

Frucht- und Weinmaaße zu eichen, zu sinnen, zu fechten. Bisher machte es der eine so, der andere anders, und das verursachte viel Unterschied und Gunst.⁴⁸

Dies dezidierte Abschiedswort weist sich selber als solches in seiner Exposition vor dem Kolon aus: „Noch *eins*“. Doch aus der angekündigten finalen Singularität seiner Konklusion erwachsen im Schankraum gleich eine ganze Reihe von Folgefragen, die der Adjunkt zuletzt noch um ein Rätsel zu ergänzen weiß, welches auch die Frage aufwirft, ob man in Karlsruhe das Theaterstück ohne den Helfer des Hausfreundes wird beginnen lassen müssen. Dem „noch eins“ folgt eben immer noch ein weiteres, so wie dem vom Adjunkten bevorzugten halben Maß noch „ein Schluck“ vom „Viertelsmeßlein Ellmendinger“ des Hausfreundes folgen muss, damit der „von der Rede trocken“ gewordene Mund nicht den Sprachfluss zum Versiegen bringt.⁴⁹

So folgt auch auf das erste Zahlwort ein zweites, das dennoch wieder nur „1“ sagt: Es verkündet mit vorangestellter Majuskel, dass es in Zukunft nur „Eine Manier“, soll heißen eine Art und Weise geben werde, mit welcher das Maß für Früchte und für Wein festgelegt wird. Doch während der Vorgang standardisiert zu werden verspricht, wird besonders in diesem Kontext augenfällig, dass es offensichtlich nicht nur *ein* Wort für diesen neuen Standard geben wird: Was den Einen das Eichen wäre, würde den Nächsten das Sinnen und den Dritten gar das Fechten. Doch auch jenseits dieser vielleicht als rhetorische Betonung gemeinten *accumulatio* weigert sich jedes einzelne Verb, das vom Adjunkten zur Maßarbeit bestellt wurde, die Einsinnigkeit der Arbeit, die es bedeuten soll, zu reflektieren. Jedes der besagten Verben stellt selbst wieder ein

⁴⁸ Ebd., S. 326.

⁴⁹ Ebd., S. 323.

Homonym vor. Die Vermittlung des einheitlichen Maßes in Sprache hängt daher maßgeblich von dem Kontext ab, in welchem die Verben verwendet werden, da das Schrift-, beziehungsweise Lautbild derselben, zum Teil entgegen der Wortwurzeln, Polyseme mit disparaten Bedeutungen darstellen. So wird die *eine* Manier des Wiegens und Messens durch den Stil in der Hand des Autors und seiner Handhabe der Sprache selbst vervielfältigt und mehrdeutig.

Der geneigte Leser der Ausgabe des Badischen Landkalenders auf das Jahr 1803 weiß noch nicht, dass er auf dem Weg in Hebels Eichenwald, durch dieselbe und verwandte Manipulationen der Sprache mehrfach die Handhabe über das, was er zu begreifen meint, wieder verliert und sowohl es als auch sich dem Reich des Fremden und Unbekannten aushändigen muss.

Man schätzt einer Eiche, daß sie 500 Jahre leben könne. Aber wenn wir uns nun vorstellen, daß sie in dieser langen Zeit nur 50mal Früchte trage, und jedesmal in ihren weit verbreiteten Ästen und Zweigen nur 500 Eicheln, so liefert sie doch 25000 wovon jede die Anlage hat, wieder ein solcher Baum zu werden. Gesetzt, daß dieses geschehe, und es geschehe bei jeder von diesen wieder, so hätte sich die einzige Eiche in der zweiten Abstammung schon zu einem Walde von 625 Millionen. Bäumen vermehrt.⁵⁰

Das An- und Ausgleichen durchs Eichmaß des Eichenmaßes erfolgt in Form einer Textaufgabe. Ausgehend davon, dass es dem Hausfreud darum geht, die quantitativen und dynamischen Eigenschaften einer Teilung mitzuteilen und nicht schlicht von der Eiche zu berichten, bleibt auch in dieser Aufstellung die eigentliche Aufgabe, den Nenner nicht bloß zu benennen, sondern auch zählbar, beziehungsweise erzählbar zu machen $\left(\frac{(Er-)Zähler}{(Be-)Nenner} \right)$. Darum geht Hebels erster Schritt dahin, ein Eichenleben, welches mit 500 veranschlagten Jahren den menschlichen Erfahrungshorizont schon übersteigt, künstlich

⁵⁰ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 8.

auf 50 Fruchtzyklen zu reduzieren. Das Eichenleben bleibt so bekannter Teil der Gleichung, der Nenner durch den Zähler weiter mitteilbar – auch dann noch, wenn Hebel die 50 Fruchtzyklen mit je 500 Eicheln multipliziert. Ein gezähltes Eichenleben teilt sich in dieser Darstellung also in 25.000 Eicheln mit, welches wiederum das isolierte

Fruchtbarkeitspotential benennt: $\left(\frac{1 \text{ Eichenleben}}{50 \text{ Zyklen} \times 500 \text{ Eicheln}} = \frac{1}{25.000} \cong$

singuläre Fruchtbarkeit). Nun errechnet sich die Fruchtbarkeit nicht allein durch die

Multiplikation der Eicheln, sondern in der Vervielfältigung des

Vervielfältigungspotentials. Dieses Potential steigerte sich allerdings mit jedem Zyklus

seiner Realisierung exponentiell; und da der Kalendermacher *seine einzige* Eiche eben

genau darum „gesetzt“ hat, „daß dieses geschehe und bei jeder von diesen [den Eicheln

der zweiten Generation] wieder“, so teilt sich Hebels Eichensetzling – eingeführt als

Setzung eines gleichen und vergleichbaren Maßes – in der zweiten Abstammung in einen

beachtlichen Wald von 625 Millionen Bäumen $\left(\frac{\text{Einzigere Setzling}}{(50 \times 500)^2} \right)$.

In der Realisierung des Fortpflanzungs- und Verbreitungspotentials des Hebelschen Eichenmaßsetzlings, teilt sich das singulär Bekannte auf in eine Vielfalt des

Bekannten. Jedoch selbst das künstlich reduzierte Fortpflanzungspotential der einzigen

Eiche lässt das Verhältnis vom singulären, zählbaren und erzählbaren Zähler zu seinem

sich exponentiell vervielfältigenden, dynamischen Nenner in seiner Realisierung den

Grenzwert des menschlichen Wahrnehmungshorizonts überschreiten. Der Nenner – 625

Millionen – ist wahrlich nur noch eine quantitative Benennung, die auf keinen

menschlichen Erfahrungswert mehr verweisen kann. Ohne es zu bemerken hat der

geneigte Kalenderleser in dem von Hebel aus Gleichnissen und Eichnüssen

aufgeforsteten Wald bereits die Orientierung verloren, wenn ihm festgestellt wird, dass er

vor lauter Wald die Bäume nicht mehr sehen kann. Der Multiplikation des Teilers folgt der Verlust der erfahrbaren Mit-Teilbarkeit des sich Vervielfältigenden, während die natürliche (und daher einfache) mathematische Teilbarkeit intakt bleibt. Den Unterschied zwischen diesen zwei Arten der Division macht Hebel sofort deutlich und reißt seine Leserschaft damit endgültig aus der Vertrautheit des Exempels, welches er daselbst eingeführt hat.

Wie viel aber eine Million oder 1000 mal 1000 sey, glaubt man zu wissen, und doch erkennt es nicht jeder. Denn wenn ihr ein ganzes Jahr lang vom 1. Jenner bis zum 31. Dec. alle Tage 1000 Striche an eine große Wand schreibt, so habt ihr am Ende des Jahrs noch keine Million, sondern erst 365000 Striche, und das zweite Jahr noch keine Million, sondern erst 730,000 Striche, und erst am 26. December des dritten Jahrs würdet ihr zu Ende kommen.⁵¹

Parallel dazu, wie Hebel den Be-Nenner der Vielfältigkeit und Dynamik natürlicher Fortpflanzung in kommensurable Fragmente dividiert, trennt er von neuem eine vertraute Quantität auf und übersetzt sie in eine er-zählbare Szene aus dem hypothetischen Leben des impliziten Lesers. Die Worte „eine Million“, sowie die Formel „1000 mal 1000“ gehen diesem leicht von den Lippen, und doch verstellt die Leichtigkeit dem Leser den Blick auf die Schreibarbeit und Lebenszeit, die es ihn kostete, wollte er jede Einzelheit des Produktes in gleichbleibender Maßeinheit aufzeichnen. Hebel untergräbt die scheinbar insuffizienten mathematischen Begriffe, indem er geschickt eine etwas absurde und nicht zuletzt deshalb unterhaltsame Zähl-Szene in den projizierten Lebensalltag seines Lesers einschmuggelt. Die witzige Inszenierung von Quantitäten entdeckt aber in jedem einzelnen neuen Be-Nenner der natürlichen Fruchtbarkeit ein durchaus Fatales verheißendes Menetekel.⁵² Das Gezählte manifestiert sich als das

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. Dan 5, 1-30. Biblia: Das ist die gantze heilige Schrift: Deusch.

sprichwörtliche „*writing on the wall*“ – allerdings von Menschenhand: Wenn Hebel den impliziten Leser zählen lässt, und dabei in dessen Lebenszeit aufwiegt, was der Kalendermacher vorsätzlich – beziehungsweise die Schöpfung natürlich und einfach – geteilt hat, dann macht er ihm zum zweiten Weihnachtsfeiertag des dritten Jahres das Geschenk, erfahren zu haben, wie viele Ein-Heiten hinter dem vereinfachenden Namen „eine Millionen“ stehen. Zugleich hat der Hausfreund es geschafft, die „1000 mal 1000“ erzählbar zu machen. Dennoch, was am Ende des Erzählexperiments an die Wand geschrieben steht, ist nicht Beweis dafür, dass der Leser dem Schicksal eines Königs Belsazar entkommen kann. Natürlich müsste der Leser in diesem Zusammenhang konsequent die Aufgabe David – des Übersetzers – übernehmen, die bis zu diesem Zeitpunkt ausschließlich vom Hausfreund ausgeführt worden war, um zu erkennen, dass er nicht bloß in Lebenszeit gewogen, sondern auch als zu leicht befunden wurde. „[A]lle Tage 1000 Striche an eine große Wand“ zu schreiben, bedeutet nämlich, dass „am 26. December des dritten Jahrs“ gerade einmal der 625. Teil der Buchhaltung über den Baumbestand des Hebelschen Waldes besorgt wäre, da „unser Eichenwald [...] 625 solcher Millionen [hätte]“.⁵³ Das heißt im Umkehrschluss, dass nach fast drei Jahren erzählter Zähl-Zeit noch weit mehr als 1700 weiterer Jahre benötigt würden, um den Eich-Zensus zum Abschluss zu bringen – eine Zeitspanne die sowohl die Lebenserwartung der Menschen als auch die der gewöhnlichen Eiche übersteigt.

Wenn aber die tatsächliche Erfahrbarkeit der natürlichen Vielfalt und Dynamik der Fortpflanzung ultimativ außerhalb des menschlichen Vermögens liegt, warum schickt Hebel seine Leserschaft zu amerikanischen Tabakspflanzen, in wildwuchernde

⁵³ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 8.

Eichenwälder und an wandgroße Rechentafeln? In dem vom Hausfreund errichteten Gedankenparcours durchheilt der gelehrige Leser so etwas wie Hebels didaktisches Programm *in nuce*. Mittelfristiges Ziel dieses Programms ist es, die Leserschaft, oder Menschen überhaupt, zum Denken anzuhalten. Das klingt zunächst so schlüssig wie unoriginell „und der gelehrige Leser begreift ein wenig aber doch nicht recht.“⁵⁴

Genau mit Formulierungen, wie der voranstehenden, macht Hebel immer wieder die natürliche und auch übertriebene Trägheit des menschlichen Geistes *en passant* zum Gegenstand. Es ist ein zentrales Motiv des Hausfreundes, das bereits in den ersten Beiträgen Hebels zum Kalender aufgenommen und dann konsequent entwickelt wird. Wenn also im ersten Beispiel die „größte Weisheit“ sich in dem verrät, was sich dem Leser nicht unmittelbar erschließt, aber doch in einer Abwesenheit potentiell betrachtbar wird, dann geht es eben nicht darum, vorzugeben, der Mensch könne die ihm entgegennende Schöpfung in jedem Moment mit seinem Verstand durchdringen. Vielmehr geht es darum, aufmerksam empfänglich für die Betrachtung dessen zu sein, was sich darin verrät – also entdeckt –, dass es sich auf den ersten Blick enthüllt, auf den zweiten aber sich in seiner Uneindeutigkeit und Uneindeutbarkeit preisgibt, beziehungsweise vorenthält. Die Fähigkeit, das Verstehen zu verstehen, besteht maßgeblich darin, zu bemerken und in Augenschein zu nehmen, was man nicht versteht oder was sich der Betrachtung zu entziehen sucht. Das Merke – i.e. merke, dass du nicht merkst – bietet der Hausfreund immer als implizite (und gelegentlich auch explizite) Moral seiner Geschichten an.

⁵⁴ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 299. Meine Hervorhebung.

Aus diesem Blickwinkel tritt vor allem die vielgelesene Geschichte *Kannitverstan* aus dem Kalender auf das Jahr 1809 als schlagendes Exempel vor Augen. Deren Protagonist, ein „deutscher Handwerksbursche“ aus „Duttlingen“, kommt zwar „durch den Irthum zur Wahrheit“, doch schließt diese seine „Erkenntnis“ der Wahrheit das Verkennen seines Irrtums ein.⁵⁵ Treibendes Moment der Erzählung ist die Fehlleistung des Burschen, die minimale phonetische Differenz zwischen dem deutschen „kann nicht verstehen“ und dem niederländischen „kan niet verstaan“ zu überbrücken. Stattdessen wird ihm das gehörte „Kannitverstan“ zum Eigennamen und damit auch zur validen Antwort auf seine auf Deutsch gestellten Fragen. Seine Vorstellungskraft erschafft auf dieser Grundlage den Herrn Kannitverstan, den er zwar zunächst beneidet, da er scheinbar Besitzer eines stattlichen Hauses und eines florierenden Importhandels ist, den er aber auch zutiefst zu bedauern lernt, wenn er noch am selben Tag an seiner vermeintlichen Beerdigung teilnimmt. Das Begräbnis beschert den Duttlinger Einsicht in die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge und erfüllt ihn mit einer tiefen Dankbarkeit für den Umstand, dass er noch am Leben ist. Doch bis zum Schluss der Geschichte entzieht sich dem Protagonisten die Einsicht in seine eigenen linguistischen Fehlleistungen, oder mit anderen Worten: er versteht eben nicht, dass er nicht verstanden hat; oder aber: er kann das Nicht-Verstehen nicht verstehen.⁵⁶ Und so klingt darin, wie Hebel die

⁵⁵ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 132.

⁵⁶ Die Sekundärliteratur kommt zu unterschiedlichen Bewertungen dieses Umstandes. Zu der Frage, ob es einen Unterschied macht, und wenn ja, welchen, dass der Handwerksbursche seinen Fehler nicht erkennt vgl. u.a. Braungart, Wolfgang: „Der brave Tuttlinger und der Limburger Käse. Johann Peter Hebels hermeneutische Parabel ‚Kannitverstan‘ (1809)“, in: Kaul, Susanne und Lothar van Laak (Hrsg.): *Ethik des Verstehens. Beiträge zu einer philosophischen und literarischen Hermeneutik*, Paderborn: Wilhelm Fink 2007, S. 175–198; Rusterholz, Peter: „Kannitverstan zwischen Hermeneutik und Antihermeneutik. Die indirekte Mitteilung der Literatur am Beispiel von Johann Peter Hebel und Thomas Bernhards Kurzprosa“, in: Ebd., S. 295–313; sowie Fleming, Paul: „‚Kannitverstan‘: The Contingent Understanding of Anecdotes“, *Oxford German Studies* 40/1 (2011), S. 72–81.

Geschichte zu Ende bringt, nicht bloß Lob für die gefundene Demut, sondern auch ein bitterer Unterton mit, wenn sich der Handwerksbursche auf die vertraute Muttersprache und sinnliche Genüsse zurückzieht: „Endlich gieng er leichten Herzens mit den andern wieder fort, verzehrte in einer Herberge, wo man Deutsch verstand, mit gutem Appetit ein Stück Limburger Käse“.⁵⁷

Das Nicht-Verstehen als Zustand, vielmehr aber noch das Nicht-Denken als ausgesetzter Vorgang, dienen somit als Ansatzpunkt einer negativen Kritik, die sich nicht, wie vielleicht andere pädagogische Ansätze, allein an dem von Menschen definierten Bildungsstandard eines rasonierenden Subjekts orientiert. Beide Gegenstände der Kritik beschreiben, zunächst unabhängig von jeder moralischen Wertung, die in jedem Augenblick erneut gegebene ‚natürliche‘ Grenze dessen, was dem Menschen erfahrbar und kommunizierbar entgegensteht. Selbst der gut unterrichtete, fast allwissende Kalendermacher und Hausfreund kann sich nicht davon freisprechen, durch diese Limitierungen anfällig zu werden für das, was dem Nicht-Denken als Einfallspunkt dient – in dem folgenden Beispiel wäre dies die unheimliche Wiederkehr der Monarchie in Frankreich, nur 14 Jahre nach dem Sturm auf die Bastille:

Der Hausfreund hat fast ein wenig wollen erschrecken, daß der Zeiger der großen Weltuhr wieder so auf einmal auf das Jahr 1789 zurückschnellte, wie man erschrecken mag, wenn man auf einem Kirchthurm neben dem Uhrenhaus steht, *und denkt an nichts*. Auf einmal schießt es wie ein Zorn in das Räderwerk, als wenn das jüngste Gericht und der Welt Ende durch den Kirchthurm fahren wollte.⁵⁸

Wenn also selbst der Hüter beziehungsweise Ansager der Zeit – der Kalendermacher – davon überrascht werden kann, dass sich Geschichte wiederholt und die Annahme eines

⁵⁷ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 134.

⁵⁸ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 513. Meine Hervorhebung.

linearen Zeitablaufs trügerische Schlussfolgerungen provoziert, so wird wohl deutlich, dass sich vermutlich kein Mensch stets im Denken befindet und somit auch niemand andauernd gedanklich alert und flexibel dem Trauma der im Kirchturmuhwerk sich ankündigenden Apokalypse ausweichen könnte. Dennoch, gedankliche Trägheit, wenn die Möglichkeit besteht, ihr zu trotzen, lässt sich in den Augen des Hausfreundes nicht leicht entschuldigen, führt sie doch dazu, dass „man eher die unvernünftigsten Dinge gelten [läßt], als daß man sich die Mühe giebt, über die vernünftigen Ursachen dessen nachzudenken oder zu fragen, was man nicht begreifen kann.“⁵⁹

Diese gedankliche Trägheit hat ihre Heimat in der gemütlichen Enge des scheinbar vertrauten, häuslich-bürgerlichen Alltags: Sitzt der geneigte Leser „zwischen seinen bekannten Bergen und Bäumen daheim [...] bey den Seinigen, oder bey einem Schöpplein im Adler, so ist’s ihm wohl, und er denkt just nicht weiter.“⁶⁰ Und während der Hausfreund durchaus die rheinländische Flora und Fauna, sowie die Atmosphäre eines guten Wirtshauses zu schätzen weiß, so fällt sein Urteil über diejenigen, die sich im Vertrauten in falscher Vertrautheit mit der Schöpfung wännen, deutlich aus – vor allem in der Einleitung zu der *Allgemeinen Betrachtung über das Weltgebäude* aus dem *Schatzkästlein*.

Wenn aber früh die Sonne in ihrer stillen Herrlichkeit aufgeht, so weiß er nicht, wo sie herkommt, und wenn sie Abends untergeht, weiß er nicht, wo sie hinzieht, und wo sie die Nacht hindurch ihr Licht verbirgt, und auf welchem geheimen Fußpfad sie die Berge ihres Aufgangs wieder findet. Oder wenn der Mond einmal bleich und mager, ein andermal rund und voll durch die Nacht spaziert, er weiß wieder nicht, wo das herrührt, und wenn er in den Himmel voll Sterne hinaufschaut, einer blinkt schöner und freudiger als der andere, so meint er, sie seien alle wegen seiner da, und weiß doch nicht recht, was sie wollen. Guter

⁵⁹ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 38.

⁶⁰ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 600.

Freund, das ist nicht löblich, daß man so etwas alle Tage sieht und fragt nie, was es bedeutet.⁶¹

Das beantwortet freilich noch nicht die Frage, warum es nicht löblich sei, beim Anblick dessen, was der menschlichen Aufmerksamkeit und Vorstellungskraft entgeht, nicht die Fragen zu stellen, die auch der Fragende am Ende doch nicht vollständig wird beantworten können. Wer oder was ist die Instanz, die es erlaubt, ein Urteil darüber zu fällen, was am Denken löblich und am Nicht-Denken nicht löblich sei? Die Antwort – oder wenigstens eine Annäherung an sie – gibt der Kalendermacher in seiner *Betrachtung über ein Vogelnest*. Der Text bespricht nicht bloß die Perfektion und Gleichförmigkeit aller Finkennester auf der Welt und überzeitlich „vom ersten im Paradies, bis zum letzten im Frühling 1813“⁶², sondern auch das menschliche Unvermögen, diese natürliche Perfektion selbst unter Aufbietung aller Kunstfertigkeit zu erreichen. Zu bedanken für diesen Unterschied ums scheinbar Ganze habe man sich beim „ewige[n] Schöpfer“, der beides „durch seine unbegreifliche Allmacht und Weisheit“⁶³ bewerkstelligt, beziehungsweise erwirkt hat.

Das Kalenderstück beginnt mit der expliziten Aufforderung an den Leser, zu denken. „Wenn der geneigte Leser ein Finkennest in die Hand nimmt, und betrachtet’s, was denkt er dazu?“⁶⁴ Damit lädt die *Betrachtung über ein Vogelnest* bereits mit dem ersten Satz performativ dazu ein, was Gegenstand der zweiten Hälfte des Stücks sein wird. Zunächst aber inszeniert der Hausfreund einen theaterreifen Aufzug, in welchem ein Künstler einem Finken Rede und Antwort zu stehen hat, für seinen Versuch, sich der

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., S. 414.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd., S. 413. Meine Hervorhebung.

natürlichen Kunst des Vogels manuell-mimetisch anzunähern in der Absicht, sich auf diese Weise mit dem finkischen Stellvertreter der Zweckvollkommenheit der Schöpfung verwechselbar zu machen: „Ein geschickter Künstler mit zwanzig feinen künstlichen Instrumentlein kann nach viel mißlungenen Versuchen zuletzt etwas herausbringen, das einem Finkennest gleich sieht, und alle die es sehen, können es von einem wirklichen Nest, das der Vogel gebaut hat, nicht unterscheiden. Alsdann bildet sich der Künstler etwas ein, und meint jetzt sey er auch ein Fink.“⁶⁵ Interessanterweise wird die folgende szenisch dargestellte Reaktion des Finken auf den menschlichen „Pfuscher“ zu einem vergleichbaren künstlichen Versuch der Mimesis, wie das fiktionale Nest selbst. Einer Regieanweisung ähnlich beschreibt Hebel akkurat die Gesten eines Vogels, wenn er die Figur des Finken „den Kopf ein wenig auf die linke Seite drücken“, und dann den zum Leser gewordenen Künstler „mit dem rechten Auge kurios ansehen“ lässt.⁶⁶ Doch dann – anstatt, dass der künstlich begabte Mensch verwechselbar würde mit dem Finken – ist es der Fink, der in der Kunst des Hausfreundes zum Menschen wird, was im Umkehrschluss wohl bedeutet, dass auch die Kunst des Kalendermachers nicht zur Mimesis der Natur imstande ist. Der Fink erhebt also seine Stimme zum Urteil – „Ich mag’s betrachten, wie ich will, so ist’s gar kein Vogelnest. So einfältig und ungeschickt baut kein Vogel. Was giltst, du Pfuscher hast’s selber gemacht!“⁶⁷ – und urteilt im selben Augenblick über seine eigene Präsenz auf der literarischen Bühne. Doch auch in der meta-kritischen Annäherung an die vollkommene Einrichtung der Schöpfung, schafft es die menschliche

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

Fertigkeit nicht, dem Gegenstand gerecht zu werden, sondern erschafft ihn höchstens als vermenschlichtes Abbild innerhalb der Grenzen *hominis dominium terrae*.

Aus der *Betrachtung* eines einzigen Finkennestes (welche sich natürlich, wie oben erwähnt, als *Betrachtung aller* Finkennester entpuppt) entwickelt der Kalendermacher zwei scheinbar unüberwindbare Unterschiede zwischen Mensch und Fink, beziehungsweise Mensch und Natur. Im Gegensatz zur Natur, in welcher es „kein[en] Lehrpletz“, sondern ausschließlich „lauter Meisterstücke“ gibt, muss der Mensch das, „was er zur Geschicklichkeit bringen soll, [...] mit vieler Zeit und Mühe lernen“.⁶⁸ Doch selbst Meister der menschlichen Werke und Künste bringen es nicht zur Perfektion, und so muss der Hausfreund feststellen, dass „kein menschliches Werk [...] vollkommen [ist]“.⁶⁹ Und doch drückt sich in dieser Tatsache keine Hierarchie oder Wertung aus. Tatsächlich handelt es sich bei menschlichem und tierischem Handwerk um zwei unterschiedliche Unterfangen. Während der Vogel „nur das Schnäbelein und die Füßlein, und so zu sagen, den Namen“⁷⁰ zum Nestbau bereitstellt, liegt der Bauplan – nicht nur des Produkts, sondern auch der Herstellung – und damit sozusagen die Autorschaft – beim „ewigen[n] Schöpfer“ selbst. Dieser hat den Menschen beim Hausbau aber nicht übergangen, sondern anders bedacht, und zwar so, „wie es nach seinem Zwecke und Bedürfnis recht ist“.⁷¹ Der Zweck des Menschen aber ist es nicht, in Nestern zu wohnen, sondern im Verstehen, beziehungsweise im Denken, „also hat er [der Schöpfer] dem Menschen etwas von seinem göttlichen Verstand lassen in die Seele träufeln“.⁷² Das

⁶⁸ Ebd., S. 414. (Pletz = Flick, Lappen)

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd., S. 415.

⁷² Ebd.

Resultat ist nicht nur die Autorschaft des Menschen über seine Werke, sondern auch die Fähigkeit, seine Werke an die Umstände anzupassen, was schlechterdings als Quelle jeder menschlichen Kreativität gelten muss und daher auch des Kalenders, den der Hausfreund fertigt. „Der Mensch kann ein Schilderhäuslein verfertigen, ein Waschhaus, eine Scheuer, ein Wohnhaus, einen Pallast, eine Kirche, jedes nach anderer Weise, item eine KirchenUhr, item eine Orgel mit 48 Registern, item einen Kalender, was auch etwas heißt. Ein Fink kann nicht zweierlei Nester bauen, er kann keinen Kalender schreiben, noch viel weniger drucken.“⁷³

Die Aufzählung architektonischer Errungenschaften ergibt auf den ersten Blick eine klare hierarchische Struktur, in welcher sowohl die bauliche Komplexität zunimmt, als auch die soziale und politische Signifikanz der Bauwerke. Dass Hebel der Kirchenmann in dieser Hinsicht der Kirche eine höhere Stellung einräumt als dem Palast als Behausung politischer Macht, überrascht zunächst nicht, jedoch setzt Hebel durch die kaufmännisch klingende Erweiterung der Aufstellung um die lateinische Partikel „item“⁷⁴ die lineare Hierarchie einem gewissen (un)logischen Druck aus: Hebel macht in der zweiten Hälfte der Rechnung die in der Kirche verorteten, hoch entwickelten Produkte der Mechanik – Uhr und Orgel – mit dem Schreiben eines Kalenders vergleichbar. Da aber Orgel und Uhr auch als *pars pro toto* der Kirche gelesen werden können, steht der Kalender, in eigentümlicher Gleich-Gültigkeit, neben der Kirche. Ferner fungiert der Kalender auch als Demarkationslinie des finkischen Schaffensvermögens und nicht die

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. hierzu Grimm, Jacob u. a.: „item“, Sp. 2182: „[D]iese lateinische Partikel wird in deutschen Schriften seit dem 14. Jahrh. zur Anknüpfung eines Satzes an den vorhergehenden vielfach verwendet; belege ungemein zahlreich [...]; namentlich auch bei Anreihung eines Postens an den vorhergehenden in einer Rechnung“.

Krönung der Mechanik, respektive Sakralarchitektur. Der Kalender als Anhaltspunkt unterminiert so die hierarchische Anordnung der Bau-Werke von Menschenhand und betont die Gültigkeit des Satzfragments zwischen Aufzählung und lateinischer Konjunktion: „jedes nach anderer Weise“.⁷⁵ Natürlich bezieht sich dieses Satzglied als adverbiale Bestimmung auf die Bau- und Verfertigungsweise der aufgelisteten ‚Behausungen‘, deren spezifische Gestaltung wiederum auf jeweils andere Zweckmäßigkeit zurückgeführt werden kann. Hebel entschließt sich aber, dieses Satzglied vom Verb zu trennen und damit gleichsam frei schwebend in die relative Nähe der Konjunktion „*item*“ zu setzen. Im Kontext dieses Kalenderstückes, dieses Absatzes und sogar dieses Satzes, gewinnt die adverbiale Bestimmung, so in die Schwebе versetzt, eine eigentümliche Bewegungsfreiheit. Nicht nur ist jedes Bauwerk auf jeweils andere Weise gebaut, sondern auch – und das besonders augenscheinlich – die Artefakte der zweiten Satzhälfte, die sich nicht mehr ohne Probleme einer Produktionskategorie (wie zum Beispiel „Architektur“ im ersten Satzteil) subsumieren lassen wollen; darüber hinaus ist die respektive Organisationslogik der Satzteile – hierarchisch versus disparat – jeweils „nach anderer Weise“ verfertigt; und dennoch – oder gerade deswegen – halten im Verbund das lateinische *item* grammatisch und die adverbiale Bestimmung logisch-semantic diesen Satz zusammen, dessen Elemente eine starke Divergenz aufweisen. Die im ersten Satzteil implizierte Hierarchie verliert an Bedeutung im Kontext der gleichgültigen Nebenordnung des Disparaten.

Tatsächlich bezeugt die Satzkomposition in erster Linie, dass alles, was von Menschenhand geschaffen wird, obschon „jedes nach anderer Weise“, einander gleicht,

⁷⁵ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 415.

da es zum einen niemals das natürliche Kriterium der Vollkommenheit erreichen wird, und zum anderen seinen Ausgang in der dem Menschen einzig originär zweckgemäßen Eigenschaft hat: in seiner Fähigkeit, zu denken und zu verstehen. Die Vollkommenheit aber der menschlichen Fähigkeit, zu verstehen, liegt nicht, wie beim Finken, in der stets gleichen Realisierung ein und derselben Vorlage, sondern in ihrem Wirkungsvermögen. Im Vermögen, zu verstehen und damit die menschlichen Geschäfte „durch eigenes Nachdenken, durch eigenen Fleiß und Übung bis nahe an die Vollkommenheit der göttlichen Werke selber [hinbringen zu können], wenn schon nie ganz“.⁷⁶ Das Potential des Menschen, sich in eigener Autorschaft *ad infinitum* der Perfektion göttlicher Werke nähern zu dürfen, nennt Hebel in diesem Zusammenhang eine dem Menschen verliehene *Gnade*, die dessen einzige natürlich und seiner Natur entsprechende „Ehre und sein Ruhm“⁷⁷ sei. Folglich wären Hebels pädagogische Interventionen – welche insbesondere in jenen Kalenderstücken deutlich zur Sprache kommen, die sich mit dem Verhältnis des Menschen zur Schöpfung, beziehungsweise zur Natur auseinandersetzen –, die seine Leser ins Denken und damit in sein angedachtes Haus zu bringen versuchen, in der *Gnade* des ewigen Schöpfers gegründet und gerechtfertigt. Den unwissenden Leser zu lehren und den zweifelnden in dieser Hinsicht Rat zu erteilen, geht daher über einen rein säkularen Imperativ der Aufklärung hinaus. Die zu schnell als natürlich-gegeben angenommenen Grenzen des menschlichen Verstandes und des menschlich Verständlichen fortlaufend zu erschüttern und so den Menschen häufiger und länger in sein Haus des Denkens zu bringen, wäre tatsächlich ein Akt der Barmherzigkeit, in dem –

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

ohne Vermittlung der Kirche – die göttliche Barmherzigkeit nachgeahmt und im Idealfall weitergegeben werden könnte.

Es entwickelt sich hier eine gewisse Spannung im Text zwischen dem Imperativ, sich dem göttlichen Werk einerseits dadurch anzunähern, dass denkend (also kritisch) scheinbar gesetzte Grenzen überwunden werden; und andererseits der Begründung dieses Imperativs in einer als absolut gesetzten Grenze oder Instanz, nämlich in der Gnade des Schöpfers selbst. Bei genauerer Betrachtung setzt sich diese Spannung aber produktiv in der Verwendung eben jenes Wortes, „Gnade“, fort. Sowohl in etymologischer als auch begriffsgeschichtlicher Hinsicht entpuppt sich Gnade als vielschichtiger Betrachtungsgegenstand. Sicherlich bietet sich zunächst eine Lesart an, die eine dem Begriff innewohnende Machtasymmetrie betont; und da Hebel hier über die unverhoffte Gabe eines allmächtigen Gottes redet, entsteht der Eindruck leicht, dass auch sein Text diese Lesart bedient, zumal auch das Grimmsche Wörterbuch festhält, dass Formulierungen wie „von jemandes Gnade leben (eines Gnade leben), ‚von dem leben, was einem gutwillig gewährt wird‘, mit dem Nebenton ‚von dem Belieben, der Willkür, eines andern abhängig sein‘“, ⁷⁸ jünger und auch noch durchaus gebräuchlich seien. Das Verständnis des Wortes „Gnade“, welches innerhalb der christlichen Tradition als Vehikel mobilisiert wurde, um das Konzept, welches im Hebräischen und Griechischen durch die Worte חָנָן [chānan] und חֶסֶד [chässäd], beziehungsweise χάρις [charis] bezeichneten wurde, auszudrücken, ist sicherlich von jener, auf eine Machasymmetrie verweisenden Verwendung im Deutschen nicht unberührt geblieben. Doch gerade im Nebeneinander der biblischen Sprachen und der Sprache des Hausfreundes wäre es zu

⁷⁸ Grimm, Jacob u. a.: „Gnade“, Sp. 540.

einfach, sich allein darauf zu konzentrieren, dass die „Bedeutung ‚Güte, Milde, Freundlichkeit‘“ sich „aus der Grundbedeutung ‚das sich-niederlassen‘, ‚sich-herabneigen, um in Güte zu helfen‘“⁷⁹ entwickelt haben, wenn man dieses Neigen bereits als horizontale Anordnung einer inhärenten Machtasymmetrie und damit Willkür erkennt.⁸⁰ Denn das Geneigt-sein sowie die Freundlichkeit sind nur Teil der Wortbedeutung der neutestamentlichen χάρις, welche als Wort darüber hinaus auch das grammatische Potential hat, sowohl für den Empfänger als auch Geber semantisch gelten zu können. So wird in den meisten Griechisch-Lexika unter der ersten gelisteten Wortbedeutung vor allem die äußere Anmut, Grazie oder Lieblichkeit aufgeführt. Erst dann kommt das Verständnis von χάρις als Gnade beziehungsweise erfahrene Gunst oder Gefallen. Diese Gunst kann aber einmal den Geber genauer beschreiben, zum Beispiel mit Gutmütig- oder Freundlichkeit, und ein anderes Mal den Empfänger, zum Beispiel mit Dankbarkeit.⁸¹ Tatsächlich kommt in dieser grammatischen Reziprozität viel eher eine gemeinsame Teilhabe an „Gnade“ zum Ausdruck, als eine klare Richtwirkung zwischen Verursacher und Empfänger. Zunächst unbemerkt, aber doch eindeutig, schreibt sich diese Gnade im Kalender Hebels fort. Auch hier finden wir eine autoritäre Stimme im Hausfreund, der seinen Lesern die Gunst der Erzählens und Belehrens erweist. Doch verliert er dabei zum einen nie die sprachliche Anmut, und zum anderen auch nie seine Freundlichkeit, die den Kalender und seinen Macher eben wortwörtlich als

⁷⁹ Ebd., Sp. 513.

⁸⁰ „Jünger und noch heute geläufig ist *von jemandes Gnade leben (eines Gnade leben)*, ‚von dem leben, was einem gutwillig gewährt wird‘, mit dem Nebenton ‚von dem Belieben, der Willkür, eines andern abhängig sein‘“. Ebd., Sp. 540.

⁸¹ Vgl. hierzu z.B. „χάρις“ in: Lidell, Henry George und Robert Scott: *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1889.

Hausfreund auszeichnen. Auf der anderen Seite ist aber das Verständnis, oder auch nur die Bereitschaft, dem Freund Glauben oder auch nur Gehör zu schenken, niemals eine Selbstverständlichkeit. Es ist *nicht* der Hausfreund, sondern der *Leser*, welcher sich mit großem stilistischen Wiedererkennungswert dem Kalendermacher zu- oder gar zu ihm herab-neigt. Der „geneigte Leser“ wird mit freundlicher Beständigkeit vom Hausfreund beschworen, um der gemeinsamen Teilhabe an einem lieblichen, aber eben für beide Seiten nicht selbstverständlichen Geschenk willen.

Diese Konstellation lässt sich nicht ohne weiteres auf das christliche Gnadenverständnis übertragen. Und doch gibt es bei Hebel diese sanfte Spannung (vielleicht Ausdruck einer Hoffnung), die der Effekt des Nebeneinanders zwischen einer quasi intakten absoluten Machtasymmetrie und einer fast freund(schaft)lichen Reziprozität ist, und darin gründet, dass für jedes bedeutsame Verhältnis, egal wie asymmetrisch, der Empfänger ebenfalls eine absolute Notwendigkeit darstellt. Da Hebel grundsätzlich an eine sinnvolle Ordnung der Dinge *glaubt*⁸², kann hinter dieser Reziprozität nicht reine Willkür stecken. Wenn aber in dem Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung im allgemeinen, und zwischen Gott und Menschen insbesondere eine Intention oder wenigstens ein Sinn enthalten ist, dann bestünde auch die begründete Hoffnung auf eine freundschaftliche Beziehung innerhalb des absoluten Machtverhältnisses, die dem Menschen ihrerseits eine Geneigtheit nahelegt, als Form der Teilhabe an Gnade.

⁸² Vgl. hierzu z.B. Viel, Bernhard: Johann Peter Hebel, oder, Das Glück der Vergänglichkeit: eine Biographie, München: C.H. Beck 2010, S. 41, 67, 81, 157, 162–163, 214.

Welche Rolle – wenn überhaupt – spielt aber die ästhetische Dimension – soll heißen die äußere Lieblichkeit oder Grazie, welche in χάρις eine so prominente Bedeutung hat – in Hebels Idee von dem Gnadengeschenk des göttlichen Verstandes, den Gott „dem Menschen [...] hat in die Seele träufeln [lassen]“?⁸³ Hebel gibt in *Betrachtung über ein Vogelnest* keine explizite Antwort auf diese Frage. Doch ergibt sich eine performative Annäherung an die Frage nach der Wichtigkeit der Betrachtung oder Anschauung des Wahrnehmbaren, wenn Hebel das autoritäre Sprechen seines Hausfreundes unterbricht und ihn in Szene setzt als freundlichen „Pfarrherr in der Kinderlehre“⁸⁴, eine Rolle, mit der Hebel wohl vertraut ist, die er aber seinem Erzähler unvertraut sein lässt.

Der Text – wie bereits geschildert – hebt an mit der Betrachtung eines Finkennestes, das im Grunde mit allen tierischen „Bauwerken“ gleichgestellt wird. Auffällig sind die konkreten metonymischen Ersetzungen, die Hebel vorschlägt: „Ebenso ist es mit einem verachteten SpinnenGewebe. [...] Eben so ist es mit dem Gespinnst, worein sich ein Raupenwurm so zu sagen zu einem Carmeliter oder Franciskaner einkleidet“.⁸⁵ Dass die Wahl neben dem Nest, welches selbst ein Geflecht darstellt, zwei Mal auf eine in der Natur vorkommende Webearbeit fällt, lässt schon hier vermuten, dass der Unterschied am Ende nicht so absolut gedacht werden kann, wie es die *Betrachtung* in der Folge erscheinen lässt. Denn im Gespinnst oder Gewebe trifft jeder Text auf die Metapher, die den Ursprung seines Namens bereitgestellt hat, wird doch das Wort „Text“ aus dem Lateinischen entlehnt, wo das Verb *texere* die Tätigkeit des Webens und

⁸³ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 415.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., S. 413.

Flechtens nennt.⁸⁶ Die zwei herausstechenden Merkmale der tierischen Erzeugnisse sind einerseits die Perfektion, andererseits die Gleichmäßigkeit – beide haben ihren Ursprung darin, dass der Fink zum Beispiel in seiner Arbeit dem Kopisten gleicht. Er schreibt Gottes Plan ab, wenn er sein Nest baut, und reproduziert damit selbst ein wenig das göttliche, setzt er doch die Arbeit der Schöpfung so automatisch fort. Der Vergleich mit den fehlerhaften Werken der Menschen und deren Distanz zur göttlichen Schöpfung lässt in Hebels projizierter Leserschaft Zweifel aufkommen: „Also ist ein Mensch noch weniger als ein Fink?“ Genau an dieser Stelle, etwas vor der Textmitte, interveniert die autoritäre Stimme des Hausfreunds und unterbricht das erspinnene Zweifeln und Fragen seines imaginären Lesers mit Ausruf und doppeltem Geviertstrich, „ – Nichts nutzt! – “, gefolgt von einer explizit dreigliedrigen Argumentation, deren Aufzählungscharakter die Rigorosität der Interjektion rationalistisch verlängert: „e r s t l i c h“ könne der Mensch die Perfektion der natürlicher Bauten nicht emulieren, da diese Gottes Werke seien, und eben jene „macht niemand nach.“⁸⁷ „Z w e i t e n s“ erlaube der göttliche Verstand dem Menschen selbst Werke zu schaffen „nach seiner eigenen Überlegung für mancherlei Zwecke“.⁸⁸ „D r i t t e n s“ sei es, wie oben erwähnt, eine *Gnade*, dass der Mensch es „durch eigenes Nachdenken, durch eigenen Fleiß und Übung bis nahe an die

⁸⁶ An dieser Stelle wäre es auch interessant näher auf die Glaubensorden genauer einzugehen, die bei den Schmetterlingsraupen noch scheinbar zufällig auftauchen. Das Thema setzt sich im folgenden Absatz fort, wenn Hebel konstatiert, dass „[a]lle Finkennester in der Welt [...] einander gleich [sehen], wie fast die Kirchen der Jesuiten“. (Ebd., S. 413–414.) In diesem uniformen Gleichmaß tierischer Bauten drückt sich eine natürliche Verbundenheit mit dem göttlichen Schöpfungsplan aus, die dem Streben von Nonnen und Mönchen, Gottes Nähe zu erfahren, mit großer Einfachheit zuvorkommen. Diese Werke sind nicht automatisch geringer zu schätzen, als jene, welche aus den menschlichen Bemühungen der Gottesannäherung resultieren.

⁸⁷ Ebd., S. 414–415.

⁸⁸ Ebd., S. 415.

Vollkommenheit der göttlichen Werke selber hinbringen kann, wenn schon nie ganz.⁸⁹

Nach diesem Diktat des Hausfreundes, wechseln der Ton und die Szene – also genau dann und dort, wo die menschliche Unvollkommenheit nicht nur zur Gnade erklärt wird, sondern auch zu Ruhm und Ehre den Menschen gereicht.

Der Hausfreund, der in *seinem* Nest oder Gewebe – soll heißen im Text des Kalenders – nicht bloß die übergreifige Macht hat und nutzt, seinem Leser eine Stimme zu geben, sondern diese auch demonstrativ mit harschem Ton und disziplinierter Argumentation zum Verstummen bringt, wandelt sich in einen freundlicheren Lehrer. Dieser schickt sich an, dem Sohn des Druckers Geiger⁹⁰ im Dialog zu vermitteln, wie er sich an die „Vollkommenheit der göttlichen Werke“ in seinem eigenen Werken und Wirken wird annähern können. Tatsächlich spielt dabei die Arbeit des Nachahmens eine überraschend prominente Rolle – überraschend, weil dieser Umstand die im Text angelegte Dichotomie zwischen der Arbeit der Tiere beziehungsweise Beschaffenheit der Natur und dem Wesen und Wirken des Menschen bis zu einem gewissen Grade aufhebt. So steht der Sohn des Druckers zum Beispiel am Ende einer Reihe von Kopisten und Kopien, oder Nachmachern und Nachgemachtem. Fink, Spinne und Raupe kopieren ohne Verstand den göttlichen Plan, wenn sie ihre Gespinste verfertigen. Jene Gespinste

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Das Privilegium zum Druck des Kalenders wird im Februar 1812 an Geiger und Katz für eine Dauer von zwölf Jahren verpachtet unter der Bedingung, dass die Qualität des Drucks kommender Ausgaben eine hohe Qualität erreiche und halte. Hebel lässt es sich nicht nehmen, das Versprechen des Druckers zur Qualitätssteigerung im Medium selbst mehrfach zu thematisieren, sowohl in der Leseransprache (*Der Hausfreund redet zum drittenmal den geneigten Leser an, und wünscht ihm das neue Jahr*) auf das Jahr 1813, als auch in der *Betrachtung über ein Vogelnest* im Kalender auf das Jahr 1814. Vgl. Hebel, Johann Peter: Die Kalendergeschichten: sämtliche Erzählungen aus dem Rheinländischen Hausfreund, hg. von Hannelore Schlaffer und Harald Zils, München: Hanser 1999, S. 797; Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 346–349, 415.

machen aber erst die Vollkommenheit von Gottes un-nachmachbaren Werken wahrnehmbar, wenn der Mensch – wie der Titel des Kalenderstücks im Falle des Vogelneests vermerkt – sich ihrer Betrachtung widmet. Der Mensch ist nun nicht angehalten, etwa selbst ein Finkennest zu bauen. Dies endet, wie oben gezeigt, in einer Parodie der Mimesis. Er soll sich aber wohl dazu anschicken, sich der in dem Nest betrachtbaren Vollkommenheit göttlichen Wirkens anzunähern. Dieser „Kopierauftrag“ der Qualität muss zwangsläufig auch für den Hausfreund selber gelten, der den Fink nicht nur sprachlich in Szene setzt, sondern sein eigenes Gespinnst – das heißt seinen Text – metonymisch neben das Vogelneest stellt. Sein schwankender Ton reproduziert ferner sowohl die in Gnade/χάρις immanente Machtasymmetrie, als auch die Geneigtheit eines Freundes. Dass aber die Worte des Hausfreundes überhaupt den Leser erreichen, ist der Kopier- und Druckarbeit des Herrn Geiger geschuldet, ohne die der Kalender nicht in großer Stückzahl im Königreich Baden verteilt werden könnte.

Der Sohn des Druckers –welcher selbst, wo nicht als Kopie, so doch als Fortsetzung des Herrn Geiger gelten kann – wird vom Hausfreund angehalten, ein Kirchenlied zu rezitieren. Mit der Lehrszene setzt sich der Hausfreund zugleich ins Präteritum und in die dritte Person, so dass tatsächlich eine dritte Person die Bühne zu betreten scheint. Der Hausfreund fertigt eine Kopie seiner selbst an, macht sich nach im Zitat und setzt damit den Vervielfältigungsprozess weiter fort:

Kannst du den Vers, sagte einmal der Hausfreund zu dem Büblein des Herrn Geigers:

„Gott du hast der Freuden Fülle? –

Das Büblein fuhr fort:

Denn dein Verstand ist Licht. Dein Wille
ist Wahrheit und Gerechtigkeit.

Du liebest mit stets gleicher Stärke
das Gute nur, und deine Werke

sind Ordnung und Vollkommenheit.
O, bilde mich nach dir, – – ⁹¹

Die Reproduktion des Kirchenliedes⁹² ist fehlerlos, aber die alleinige Fortsetzung der (ver)vielfältig(t)en Nachmacherei reicht nicht aus, vor allem, wenn diese nicht unabgefordert geschieht. Zwar demonstriert der Junge mit seiner Antwort seine Lernbereitschaft, einen gewissen Grad an Fleiß und vielleicht auch Frömmigkeit und Geschick, das göttliche Gnadengeschenk – der Verstand – bleibt in dieser Form der praktischen Andacht nicht genutzt („– Nichts nutz! –“) und verdient daher auch kaum den Namen. Der Anstoß zum An-Denken kommt vom Hausfreund und führt den Buben des Herrn Geiger über die Betrachtung zur Erkenntnis. „Sieh Kind!“, hebt der Hausfreund im Imperativ an und verweist damit auch auf den Titel und den Anfang des Textes, welche den Leser in ähnlicher Art zur Betrachtung des Finkennests anhalten. Er wiederholt diese Aufforderung, weil er sich vom eigenen erzählerischen Gestus unterbrechen lässt, wenn er sich vorübergehend mit einem „Pfarrherr in der Kinderlehre“ verwechselbar macht und sich auch selbst verwechseln würde, trüge er nicht Messingknöpfe am Mantel, welche ihn sinnlich-anschaulich von einem Pfarrer unterscheiden.

Die „möschenen Knöpfe“ unterbrechen kurzzeitig die anhaltende Proliferation der Nachmacherei. Die Iteration des Hausfreunds als lehrender Pfarrer schlosse einen Kreis, der die Figur des Erzählers auch in seinem Amt mit dem Autor in Deckungsgleichheit brächte. Diese Gleichsetzung hätte aber eben eine Reduktion der Mannigfaltigkeit in

⁹¹ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 415.

⁹² Die vom Geiger-Sohn zitierten Zeilen stammen aus der zweiten Strophe des Kirchenliedes *Tugend ist der Seele Leben* von Johann Samuel Diterich. Vgl. hierzu Hebel: Die Kalendergeschichten, S. 804.

Hebels Erzählen zur Folge und wird daher, als Unterbrechung der Andacht, nur angedacht. Beim zweiten „sieh“ des Hausfreunds darf man sich noch kurz wundern, ob er nicht noch immer über seine schimmernden Rockknöpfe redet, bevor er fortfährt: „[D]as ist das schöne Ebenbild Gottes in seinem ganzen Gehalt, woran der Mensch sein Leben lang durch Nachdenken, nicht nur durch Lernen und Frömmigkeit, sondern auch durch Fleiß und Geschicklichkeit in seinem Beruf zu erwerben und zu erhasen hat.“⁹³ Sieh Kind, ἑπεσθαι [épesthai], folge mit deinen Augen, nimm wahr, und nimm deine Fähigkeit zur Wahrnehmung wahr! Der Hausfreund verweist auf ein sinnliches Erkenntnisobjekt, αἰσθητά [aísthetá] und deutet seinem Schüler die Möglichkeit an, in den von ihm selbst rezipierten Versen eine Erkenntnis zu gewinnen, die sich in der Schönheit und Sinnlichkeit⁹⁴ auf ähnliche Weise „verräth“, wie dies „die größte Weisheit“ in der Verbreitung der Pflanzen tut. Das, was sich im Kirchenlied mitteilt, so ist sich der Hausfreund in der Rolle des freundlichen Hauslehrers sicher, sei „das *schöne Ebenbild Gottes in seinem ganzen Gehalt*“.⁹⁵ Es ist das Schöne in seinem ganzen Gehalt, welches sich dem Jungen als Gegenstand gegenüberstellt. Doch auch die Beschreibung im Text des Kirchenliedes – welches selbst als ästhetisches Anschauungsobjekt wieder „nur“ eine Annäherung sein kann – zergliedert diesen „ganzen Gehalt“ in Gleichnisse seiner Bestandteile. Die Erfahrbarkeit Gottes ist auch hier nicht fassbar als *ein* Ganzes. Der Gehalt des Liedes ist vielmehr eine weitere Vervielfältigung, eine weitere Teilung im Sinne der Mitteilbarkeit dessen, was ansonsten von der sinnlich-ästhetischen Erfahrung abgeschnittene Benennung bleiben muss. Sieh Kind! sagt der Hausfreund, aber was er

⁹³ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 415–416.

⁹⁴ Vgl. hierzu Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Aesthetica*, Hildesheim: G. Olms 1961, § 14.

⁹⁵ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 416. Meine Hervorhebung.

den Geiger Buben sehen lassen will, ist eben nicht die Verdichtung Gottes in einem Lied. Er weiß, dass diese direkte Anschauung Gottes außerhalb der Fähigkeiten menschlichen Denkens, Bauens und Hausens liegt. Das Schöne, welches der Hausfreund dem Jungen zu zeigen sucht, ist nicht Gott selbst, sondern eben Gottes *Ebenbild*. In der Partikel „eben“ steckt ein Anklang an die im Lied besungene Gleichmäßigkeit⁹⁶, die auch der Hausfreund als Tugend im Folgenden wieder herausstellt, aber in der Verbindung mit „Bild“ betont „eben“ eben auch die Vermitteltheit, die reproduktive Qualität nicht nur des Mediums Bild, sondern speziell dieses einen Bildnisses. Das Grimmsche Wörterbuch stellt heraus, dass das „Ebenbild [...] von dem einfachen Bild (2, 8. 9) dadurch verschieden [sei], dass das vorgesetzte eben die Vorstellung des Abbildens noch hervorhebt, *ëbanbilidôt* hiesz ahd. *configuratus*, Bild ist *figura*, in *con* liegt das *eben*. Man kann Bild für Ebenbild, nicht immer Ebenbild für Bild sagen.“⁹⁷ In dem „eben“ liegt also über das lateinische Präfix „con -“ [von *cum*] nicht bloß ein *Ab*-Bild, sondern auch ein *Mit*-Bild, beziehungsweise das Abbild eines göttlichen Mitbildens. Die Bildung, welche der Hausfreund dem Knaben vermitteln will, bleibt in der Bildlichkeit seiner Worte und der Worte des Kirchenliedes verhaftet. Es ist der „*ganze Gehalt*“ dieser Bildlichkeit, die von ihm aufgeboten wird, und nicht der ganze Gehalt des Göttlichen selbst. Das Ebenbild Gottes kann dem Menschen aber eigentlich nichts anderes sein, als dessen Werke. „Denn selbst die Fülle der göttlichen Freude, kann nichts anderes seyn als die Vollkommenheit seiner Werke“, zu denen auch unbedingt der Mensch und der menschliche Verstand selbst gehören müssen.⁹⁸ Im Nachmachen, im Ab-, Nach- und

⁹⁶ Vgl. hierzu Grimm, Jacob u. a.: „eben“, Sp. 6–14.

⁹⁷ Grimm, Jacob u. a.: „Ebenbild“, Sp. 13.

⁹⁸ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 416.

Mitbilden artikuliert sich dieser Verstand, kommt zu sich selbst, vervollkommnet die menschlichen Werke, aber macht zugleich die Vollkommenheit der göttlichen Werke, die niemand nachmacht, welche aber in, durch und mit der Schöpfung in jeder Iteration zum potentiellen Gegenstand sinnlicher Erkenntnis werden, zum „Siegel der Vollkommenheit“, zum Zeichen und damit unzeigbar Zeigenden. Das Ebenbild Gottes ist nicht Gott, aber es ist in seiner Gestalt, Wahrnehmbarkeit und Mit-Teilbarkeit auch nicht ohne ihn. Sie stehen als Gleich-Gültige nebeneinander – als Mit-Bildende. Gerade darin, und nicht ausschließlich in den im Lied aufgelisteten Tugenden und Qualitäten, liegt der Gehalt der Ebenbildlichkeit, „woran der Mensch sein Lebenlang durch Nachdenken, nicht nur durch Lernen und Frömmigkeit, sondern auch Fleiß und Geschicklichkeit in seinem Beruf zu erwerben und zu erhasen hat.“⁹⁹ Der Beruf betont in diesem Zusammenhang vor allem den Menschen als einen bauenden und nachmachenden, und die Beispiele, welche der Hausfreund dem Buben als zukünftige Berufungen anbietet, reflektieren zunächst eine ganze Bandbreite an Werkstätten, die innerhalb des Textes *Betrachtung über ein Vogelnest* die Bühne betreten oder auch bereitet haben, doch reduziert sich wiederum ihr Ursprung auf nur zwei Berufene. „Gesetzt, sagte er, du lernst ein Handwerk, oder wirst ein Schreiber, oder ein Pfarrer, oder es kommt einmal an dich, statt deines Vaters den Kalender zu drucken, so sollst du dich ebenfalls bemühen, all deinem Werk und Thun, das Siegel der Vollkommenheit zu geben, daß zuletzt kein anderer Mensch mehr das nemliche in seiner Art so gut machen kann, als du.“¹⁰⁰ Ob das Kind aber Künstler, Kalendermacher, Pfarrer wird oder seinem eigenen Vater nacheifert ist zunächst nicht

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

entscheidend. In der anhaltenden Kette von Nachmachern und Nachmacherei ist die Frage nach dem Nutzen noch immer fühlbar, will doch der zurechtgewiesene Leser nicht jener Nichtsnutz bleiben. Es ist eben das schöne Ebenbild, das der Mensch in seinem Beruf, oder seiner Berufung, „zu erwerben“ und „zu erhasen“ hat. Das ausgelassene direkte Objekt in diesem Satz, welches hätte weiter qualifizieren können, was denn genau (und wie viel davon) der Mensch am göttlichen Ebenbild zu gewinnen hätte, verrät in seiner Absenz die ungeformte Potentialität, welche sich in der fortlaufenden Betrachtung und Abbildung der schönen Ebenbildlichkeit entdeckt. Die Infinitiv-Konstruktion lässt dabei unentscheidbar, ob im Imperativ oder Indikativ gesprochen wird. Muss der Mensch sich am Ebenbild Gottes bessern, oder bietet es ihm lediglich die Gelegenheit dazu? Und wie kann diese unbestimmbare Mehrung des menschlichen Vermögens in Anbetracht der Schönheit göttlicher Ebenbildlichkeit ein Erwerben im Sinne des Akquirierens¹⁰¹ und zugleich auch ein Erhasen, das heißt ein „reservare, [ein] haushältig[es] ersparen“¹⁰² sein? Alles fällt zusammen im ebenen, gleichbleibenden aber auch vergleichbarmachenden Maß, welches in Anbetracht der Maßlosigkeit göttlicher Vollkommenheit, welche sich niemals ganz, sondern immer weiter teilend und mitteilend in eine Ebene von Werken und Bildern fortpflanzt und verbreitet, immer wieder zurückfällt auf die kritisch-mimetische Annäherungsarbeit des Menschen mit göttlichem Verstand. „Gott liebt mit stets gleicher Stärke das Gute nur.“¹⁰³ Die von Hebel gewählte Hervorhebung zeigt es an: Die moralische Dimension tritt in ihrer Bedeutung hinter das Gleichmaß und anhaltende Dauer des Vorganges zurück. Dieses Maß gilt es zu

¹⁰¹ Vgl. Grimm, Jacob u. a.: „erwerben“, Sp. 1060.

¹⁰² Grimm, Jacob u. a.: „erhasen“, Sp. 840.

¹⁰³ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 416.

finden „ – Alsdann wartet auch der Freuden Fülle auf dich“, ist sich der Hausfreund gewiss.

Der Bub des Herrn Geiger antwortet auf die Unterweisung des Hausfreundes mit einer letzten Reproduktion, die sich doch durch die Selektion und die beschriebene Gestik fast um ein Ganzes von der ersten Rezitation des Kirchenliedes unterscheidet:

Da hielt das Büblein die Hände gegen den Himmel und sagte:
„O, bilde mich nach dir“ –
Aus einem solchen Kind kann etwas werden.¹⁰⁴

Der Junge befreit sich weitestgehend von dem spezifischen Erkenntnisgegenstand, der ihm zum einen in den Versen des Kirchenliedes und zum anderen in der Auslegung des freundlichen Hauslehrers als Ebenbild zum Vorbild expliziert wird. Er befreit das Ebenbild, welches er zu sehen angehalten wird, um an ihm zu erwerben und zu erhasen, von den menschlichen Fremdzuschreibungen konkreter Natur. Der Knabe benutzt nicht einmal das Wort Gott. Stattdessen sucht der Sohn des Herrn Geiger sich eigensinnig einen neuen Adressaten, an welchen er sich darüber hinaus nicht, oder nicht ausschließlich, in Worten, sondern gestisch richtet. Die Geste alleine bleibt in ihrer Beschreibung nicht leicht zu deuten. Die Hände gegen den Himmel zu halten, kann als abwehrende Haltung, aber auch als Versuch, die Distanz zu ihm zu verringern, gelesen werden. So oder so setzt sich der Junge aber in Relation zu einem weiteren sinnlichen Gegenstand, der das Ebenbild eines unmessbaren Gleichmaßes darstellt, noch bevor man ihn mit dem Garten Eden, dem Paradies oder Gottes Wohnstatt gleichgemacht hat. Die fremdbestimmten, konkreten Vorstellungen der göttlichen Freuden-Fülle, sowie ein benennbarer Referent als vorbildliches Ebenbild, sind eingespart oder vom Knaben

¹⁰⁴ Ebd.

erhaute Abwesenheiten. Nur der menschliche Wunsch, oder die menschliche Geneigtheit, von einer göttlichen Instanz weiter geformt oder vielmehr einem sich ewig bildenden und nachbildenden, unmessbar-bleibenden Gleichmaß eingeschrieben zu werden, bleibt. „O, bilde mich nach dir“, gefolgt von der Zäsur eines weiteren Geviertstriches, drückt die Hoffnung aus in eine Mit-Bildlichkeit einzugehen, und lässt im Druckbild Raum, oder Offenheit, bevor der Hausfreund sein letztes Urteil fällt: „Aus einem solchen Kind *kann* etwas werden.“ Beides drückt eine Möglichkeit oder die Hoffnung auf ein Potential aus, welches in einer konkreten Benennung durch das Wort erstickt werden würde, in der Auslassung oder Einsparung der Bilder aber – sei es das Schluss-Bild des Jungen oder das Druck-Bild samt Zäsur – nicht nur erworben, sondern geradezu erhausbar ist. Aus dem Kind des Herrn Geiger, und – wie das Demonstrativpronomen versichert – aus jedem Kind von solcher Beschaffenheit, *kann* etwas werden. Auch das Urteil des Hausfreundes schließt den Text und das Thema nicht ab, sondern bietet das Bild als Ebenbild zur weiteren Betrachtung und Nachahmung an. In den ausgestreckten Armen des Jungen sowie seiner reduzierten Variation einer Bitte um die göttliche Gnade, nach-gebildet zu werden – beides Ausdruck eigenständigen Denkens und Handelns –, könnte sich eine Erfahrung ausdrücken, die über den Verstand hinaus auch eine affektive Dimension hat, die Gott und dessen Wirken nicht bloß in seinen Werken und Bildern betrachtbar, sondern auch in seiner Mitteilbarkeit unmittelbar fühlbar macht.

Das „*kann*“ des Hausfreundes zeigt an: es gibt Grund zu dieser Hoffnung, aber gewiss ist es nicht, dass aus dem Geiger-Buben (oder einem solchen, das heißt gleichartigen Menschen) etwas oder jemand wird, der oder das tatsächlich das göttliche

als Mit-Bild, gewissermaßen im asymmetrischen Nebeneinander der Gnade, *erleben* kann. Unbedingt bleibt nur der Versuch, sich mit anhaltender, gleichmäßiger Stärke der Vollkommenheit göttlicher Werke anzunähern, sowie die Frage, ob man mit den Werkzeugen göttlichen Verstands und aufmerksamen Blicks in den Strom göttlicher Ebenbildlichkeit sich nicht (nur) einzuschreiben sondern auch einzufühlen imstande sein kann. Die Spannung, welche die Antwort auf diese Frage in Synthese oder Paradox aufzuheben hätte, rührt noch immer von der Gegenüberstellung der anhaltenden, exzessiven Vervielfältigung, Nachmacherei oder Mit-Teilbarkeit der Schöpfung einerseits, und der christlich-kirchlichen Gottesvorstellung auf der anderen Seite her. Sowohl die Pflanzenwelt (siehe *Über die Verbreitung*), als auch die Werke der Tiere (siehe das *Vogelnest*), wie auch die Annäherungsbewegung des menschlichen Denkens und Werkens, haben Teil an einer sich stets verbreitenden, sich immer wieder ausdrückenden göttlichen Eben- und vielleicht Mit-Bildlichkeit. Doch gerade dem Ursprung dieser exzessiven Bewegung ist das im Teilenden sich Mitteilende nicht als Eigentliches zugeschrieben. Dort, wo die „größte Weisheit“ der Schöpfung in der Proliferation sich verrät, stellt sie gleichsam die Idee Gottes als unendlich Fremdes und Entferntes bloß: Gott gedacht als selbstidentische Singularität, die das Maß der unermesslichen oder maßlosen Existenz und Dauer der Schöpfung in ihrer Gesamtheit mit einem Sigel, einer Chiffre, einer Ziffer – der Ziffer eins – unzählbar und unerzählbar machte, lässt eine direkte, persönliche, fühlbare Beziehung zu ihm unmöglich werden. Das Dogma will aber beides: den unendlichen Schöpfergott und den menschengewordenen Gott.

In einem Brief an seinen Freund Friedrich Wilhelm Hitzig vom 6. April 1809 wagt Hebel auszudrücken, dass eine solcher Gott für ihn und die Menschen nur schwerlich direkt erfahrbar sein kann. Er beschreibt einerseits das Problem, dass die Anbetung eines Gottes nach menschlicher Definitionsarbeit¹⁰⁵ notwendigerweise in einer Vereinfachung oder einem Ab-Bild enden muss, und daher zum Götzendienst wird. Andererseits fehle es einem ewigen und unfassbaren Gott an einer direkten, affektiven, ja, menschlichen Erfahrbarkeit:

Als man zur Zeit der Bibel nur ein paar Cubikklafter vom Weltall kannte, war es keine Kunst sich mit Einem Gotte zu begnügen, und ihn menschlich zu lieben, weil man ihn menschlich denken konnte. Und doch konnte selbst der sanktionierte Monotheismus nur mit Zwang und nie mit Glück den Götterglauben und die Anbetung derer, die uns näher sind, als der einzige, ewige unerfaßbare über den Sternen entfernt halten. Ich möchte mich gerne mit einem oder einigen Göttern dieser Erde begnügen, die um uns sind, die uns lieben und beobachten, die unsre Blütenknospen aufthun, unsre Trauben reifen, denen wir trauen können, und die sich lediglich nichts darum zu bekümmern haben, wer für die andern Sterne sorgt, so wenig als wir. Sie sollen nicht allmächtig, nicht allweise nur mächtig und weise genug für uns seyn, nicht souverain, sondern untergeordnet einem noch mächtigeren und weisern, um den sie, nicht wir uns zu bekümmern haben.¹⁰⁶

Wie eingangs dieses Kapitels bemerkt, hat Martin Luther die Herrschaft des Menschen über die Erde nicht als absolut gegeben angenommen, sondern das *dominium terrae* als menschlichen Herrschaftsraum in seinen Ausmaßen als den vom Menschen kultivierten – das heißt bebauten, gepflegten, bewirtschafteten und entwickelten – Bereich definiert. Für Johann Peter Hebel wird dieser Bereich und die menschliche Kultivierungsarbeit maßgeblich durch das gottgegebene Potential des Verstehens bestimmt. Mit wachsender Verstehbarkeit der Welt und der Schöpfung wächst also auch

¹⁰⁵ Hebel verweist in diesem Zusammenhang auf den Belchismus, eine Art Privatreligion, die er zusammen mit seinem Adressaten und Duz-Freund Hitzig entwickelt hat als eine spielerische Parodie auf die Geheimlogen der sogenannten Zopfzeit (ca. 1760-1790). Vgl. Viel: Johann Peter Hebel, oder, Das Glück der Vergänglichkeit, S. 117–123.

¹⁰⁶ Hebel: Briefe, S. 417.

der Bereich in ihr, den der Mensch als sein Eigenes bezeichnen darf. Einhergehend mit einem wachsenden Verständnis, wächst aber auch die Einsicht und Mitteilbarkeit des (potentiell unbegrenzt) Unerfahrenen oder gar Unerfahrbaren. Nur so ist zu verstehen, warum Hebel die natürliche Vorstellung *eines* absoluten und zugleich unmittelbar persönlichen Gottes an die Ausdehnung der menschlichen Weltkenntnis bindet. Zwar mag die Kubikklafter-Welt biblischer Zeiten eine hyperbolische Vereinfachung darstellen, tatsächlich aber ist die persönliche, anschauliche Beziehung zu einem Schöpfergott, der nicht nur für die menschlich wahrnehmbaren ca. sechs Kubikmeter Schöpfung verantwortlich zeichnet, sondern für ein potentiell maßloses All, als natürliche nicht mehr vorstellbar oder praktikabel. Je größer das Wissen um die Größe des nicht Erfahrenen oder gar Erfahrbaren der Schöpfung ist, desto unbekannter muss dem Menschen der universelle Schöpfer werden, zu dem er keinen anderen natürlichen Zugang hat, als durch Fragmente der Schöpfung selbst.

Aus Hebels Brief an Hitzig spricht vermutlich nicht zuletzt ein gewisser Grad an Verzweiflung, derer sich der Absender – als jemand, der nicht mehr anders kann, als sich bei allem etwas zu denken – nicht zu entziehen vermag. Darum gilt es auch hier, die als Beichte zwischen Freunden inszenierte Tendenz Hebels zu einer Art Stellvertreter-Polytheismus durchaus ernst zu nehmen.¹⁰⁷ „Ich gestehe dir – denn eine Beicht unter Freunden ist so heilig, als die am Altar, daß er [der Polytheismus] mir immer mehr

¹⁰⁷ Grathwohl, der an anderen Stellen bekräftigt, wie sehr Hebel seine „Zuversicht und Lebensstärke“ auf dem Glauben an die göttliche Vorhersehung ruht, räumt im Kontext des proteischen Lehrsystems ein, dass sich Hebels „theologische Reflexion“ auf einem „schmalen Grad“ bewegt. „Rechts und links vom Glauben an die göttliche Vorsehung gähnen Abgründe: zur einen Seite die Entwertung des Individuums im Rahmen des ganzen göttlichen Planes, zur anderen Seite die Zweifel an der göttlichen Vorsehung, ja vermutlich an der Existenz Gottes selbst.“ Grathwohl, Peter: *Mutmaßungen über Johann Peter Hebel: „Der Spaziergang an den See“ als Schlüsselerzählung zu seiner Frömmigkeit*, Frankfurt: Cornelia Goethe Literaturverlag 2003, S. 103, 101.

einleuchtet, und nur die Gefangenschaft, oder Vormundschaft, in welcher uns der angetaufte und anerzogene und angepredigte Glauben behält, hinderte mich bisher den seligen Göttern Kirchlein zu bauen.“¹⁰⁸ Natürlich ist der Ton in Hebels Briefen an den engsten Freund immer auch von dem Humor geprägt, welcher die beiden Männer seit und neben ihrer gemeinsamen Zeit im Oberland verbindet. Doch trotz des vertrautscherzhaften Tons zwischen Absender und Adressaten, muss die *confessio* Hebels, seines Zeichens außerordentlicher Professor für dogmatische Theologie, ein gewagt-radikales Gedankenspiel darstellen. Er schließt zwar in der Folge die Existenz eines Schöpfergottes nicht aus – tatsächlich wird er sie indirekt sogar bestätigen –, doch kann er ihn nicht als einen exklusiv durch das Christentum erklär-, vermittel- und vor allem erfahrbaren Demiurgen denken. Die Form der versuchten Gottesannäherung bleibt bei Hebel im Kontext dieses Briefs eine „angetaufte und anerzogene und angepredigte“. Dieser Umstand macht die kirchlich-protestantische Form des Glaubens für Hebel zwar fast so unumstößlich, wie es eine, aus einer direkteren Art der Gotteserfahrung resultierende wohl wäre, dennoch befriedigt sie nicht das Bedürfnis nach Grenzen, dem „Cubikklafter“, einem fest abgesteckten Feld innerhalb dessen man einen alleinigen Schöpfergott menschlich lieben kann, weil man ihn dort noch menschlich denken kann. Die „seligen Götter“, soll heißen die Götter vergangener beziehungsweise verschwundener polytheistischer Religionen, denen Hebel beinahe einen Ort der Huldigung bauen würde, versprechen eine solche Einfriedung des Glaubensfeldes möglich zu machen. Innerhalb dieses Feldes wäre den Menschen die Interaktion mit dem Partikulären, dem erfahrbaren Teil der Schöpfung vergönnt, jenseits der Verpflichtung,

¹⁰⁸ Hebel: Briefe, S. 417.

das Partikuläre unter dogmatischem Zwang wieder mit der allumfassenden Einheitlichkeit der gesamten Schöpfung in Einklang zu bringen. Nicht die Menschen wären einem „noch mächtigeren und weisern Gott“ direkt unterstellt, sondern jene Götter *dieser* Erde hätten sich um diesen „zu kümmern“. In dem durch die irdischen Stellvertreter-Gottheiten abgeschlossenen Bereich würde dann auch eine direkte und erfahrbare Gottesbegegnung möglich, stünde doch gerade die geschlossene, partikuläre Form der Welt selbst für diese ein. Der Schlusstrich muss als göttliche „Liebe und Vertrauen“ erfahrbar werden; ebenso wie die Fertilität und Vitalität der natürlichen und kultivierten Flora an sich und in sich bereits Ausdruck einer göttlichen Wahrheit im Seinszustand ist: Einige Götter *dieser* Erde, „die um uns sind, die uns lieben und beobachten, die unsre Blütenknospen aufthun, unsre Trauben reifen, denen wir trauen können“.¹⁰⁹

Nun klingt es so, als wünsche sich Hebel eine idealisierte naive Naturidylle, wenn er von aufgehenden Blüten und reifenden Reben schreibt. Unter Berücksichtigung der oben angestellten Leseversuche von *Über die Verbreitung der Pflanzen* muss sich aber zumindest der Verdacht aufdrängen, dass weder für den Hobby-Botaniker, noch für den Theologen Hebel das Aufblühen beziehungsweise der Fruchtstand von Pflanzen jemals nur einen einfachen – soll heißen simplen – Beobachtungsgegenstand darstellen könnte; verbirgt sich doch in jedem Samen, in jeder Nuss und Traube eine Lebens- oder Schöpfungskraft, welche kaum in Strichen, Eichenwäldern oder Lebensjahren gezählt werden kann. Und so geht es bei Hebels Vorstellung einer einfachen, natürlichen und direkteren Anlage des Glaubens nicht um eine Simplifizierung, sondern tatsächlich um

¹⁰⁹ Ebd.

eine Vervielfältigung, vielleicht sogar eine anhaltende Zergliederung nach innen. Der Glaube an den entfernten *einen* Schöpfergott hingegen verlangt die Reintegration nicht nur der sich nach innen hin öffnenden überbordenden Vielfalt (Blüte), sondern auch der nicht erfahrbaren Unendlichkeit allen Seins nach außen hin (die Sorge „für die andern Sterne“).

Hebel lässt die Idee einer gegen die Unendlichkeit laufenden Zergliederung und Kombinatorik aller Dinge der Schöpfung im Jahr 1820 in Form eines allegorischen Gedankenexperiments veröffentlichen. Anonym erscheint sein *Der Spaziergang an den See* in Cottas *Morgenblatt für gebildete Stände*.¹¹⁰ Die Hauptfigur des kurzen Lesestückes ist immer wieder mit Hebel selbst identifiziert worden¹¹¹, nicht zuletzt, um dem sehr komplexen und teilweise diffusen Religionsverständnis Johann Peter Hebels in eben jenem Doktor eine fest-umrissene Form zu geben.¹¹² Doch der *Spaziergang an den See* beginnt nicht aus der Perspektive des Doktors oder auch nur im Hinblick auf ihn. Vielmehr hebt auch dieses Stück mit einer Naturszene und den Verweis auf ihre selbstverständliche Schönheit an, welche die abgestumpften Sinnesorgane der Leser und Menschen ein weiteres Mal zu übergehen drohen: „– die Luft war so mild, die Blumen

¹¹⁰ Vgl. Hebel, Johann Peter: *Der Spaziergang an den See; Der Statthalter von Schopfheim: Vorstudie zur historisch-kritischen Gesamtausgabe*, hg. von Adrian Braunbehrens und Peter Pfaff, Karlsruhe: C.F. Müller 1988, S. 8, 29–37. Peter Grathwol geht davon aus, dass *Der Spaziergang* „ungeschützt [Hebels] theologischen Spekulationen“ darstellt. „[U]m sich einer theologischen Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit zu entziehen“, habe Hebel sich für die anonyme Form der Publikation entschieden. Siehe Mutmaßungen über Johann Peter Hebel, S. 12.

¹¹¹ Vgl. Ihlenfeld, Kurt: „Volksgesang der Auferstehung“, *Eckart* 13 (1937), S. 20–37; Burckhardt, Carl Jakob: „Der treue Hebel“, in: Uhl, Hanns (Hrsg.): *Hebeldank. Bekenntnis zum alemannischen Geist in sieben Reden beim „Schatzkästlein“*, Freiburg: Rombach 1964, S. 69–85; als auch Grathwol: *Mutmaßungen über Johann Peter Hebel*, S. 12–13.

¹¹² Offenkundig decken sich einige Eigenschaften des gebildeten „Doktors“ und des aufgeklärten Theologen, Lehrer und Kalendermachers Hebel, der sich selbst einmal vorstellen konnte, noch ein Medizinstudium anzustreben. Vgl. hierzu einen Brief an Gustave Fecht vom 5. Juli 1812 in Hebel, Johann Peter: *Briefe. Gesamtausgabe*, Bd. 2 (Briefe der Jahre 1810–1826), hg. von Wilhelm Zentner, 2. Aufl., Karlsruhe: C.F. Müller 1957, S. 545.

des Feldes nach dem kurzen Regen so frisch, die Pappeln am Wege wiegten sich so schön in der sanft bewegten Luft, zwar alles wie gewöhnlich und fast überall, – aber man meint, man müß' es sagen“.¹¹³ Derart betont, fällt dem geschulten Hebelleser gleich der wiederkehrende Verweis auf die göttliche Ebenbildlichkeit in der Vollkommenheit der Naturwerke auf. Hebel erweitert diese Szenerie schöner Natur mit dem Auftritt einer Naturschönheit namens Adeline, welche „leichten Fußes und jugendlichen Sinnes [...] im schönen schwebenden *Ebenmaß* und *Gleichgewicht* ihres Wuchses“¹¹⁴, der Ausflugsgruppe des Doktors vorauswandelt. (Die Naturschönheit wie die Schönheit der Natur sind sozusagen beide *schon da*, bevor die vermeintlich „eigentliche“ Handlung beginnt.) Im Schriftbild ebenfalls nur durch ein Semikolon von den Pappeln und Co. getrennt, wird Adeline hier die organische Verlängerung des schönen Erkenntnisgegenstandes. Doch noch entzieht dieser sich der Betrachtung durch einen „solchen“, wie zum Beispiel den Geiger-Buben. Denn das Gespräch über Eschaton, Parusie und Offenbarung, dass vor allem zwischen dem Doktor und fünf weiteren Herren geführt wird, entflammt nicht an dem Schönen, sondern an dem Beispiel eines entstellten Menschen am Wegesrand. „[E]s war eine der beklagenswerthesten Mißgestalten, vor denen sich die Natur entsetzt.“ Doch während der Rest der Spaziergänger beim Anblick desselben Beklemmungen bekommt, „sah ihn [der Doktor]herzhaft an, und construirte in der Geschwindigkeit sein Skelett“.¹¹⁵ Die „Herzhaftigkeit“ mit welcher der Mediziner den Entstellten anzublicken vermag, liegt nicht bloß in der Gewöhnung durch seinen Beruf, sondern vielmehr in seiner Interpretation, was die Existenz einer solchen Gestalt

¹¹³ Hebel: Der Spaziergang an den See ; Der Statthalter von Schopfheim, S. 29.

¹¹⁴ Ebd. Meine Hervorhebung.

¹¹⁵ Ebd.

im eschatologischen Kontext bedeutet. „Dieser Mensch, begann der Doktor, ist nur eine unverstandene Chiffer in dem Buch der Weissagung, das der Welt eine große Freude verkündet. Das Buch will verstanden seyn.“¹¹⁶ Tatsächlich geht der Doktor dazu über, den bemitleidenswerten Krüppel nicht mehr als Menschen zu betrachten, sondern aus der „Chiffer“ die Ziffer zu extrahieren, die nur *einen* Posten in der großen Wahrscheinlichkeitsrechnung einnimmt, die Gott mit der Schöpfung begonnen hat. Das menschliche Gesicht ist dabei nur die augenfälligste Form eines fast endlosen Pools an sinnlichen und ideellen Formen, beziehungsweise Gestalten und Geistern. „Es gibt eine unübersehbare Menge möglicher Formen und Bedingungen des Körpers und des Geistes, unter denen der Mensch erscheinen kann, aber jedes muss irgend einmal und irgendwo zum Vorschein kommen, wenn die Zeit für sie da ist, bis alle Möglichkeiten erschöpft sind.“¹¹⁷ Unter dieser Prämisse nimmt der Doktor auch an, dass unter der unüberschaubaren aber doch – wenn auch nur vor dem Hintergrund der Unendlichkeit – aktualisierbaren Anzahl an Gestalten, eine die objektiv hässlichste, sowie eine andere die schönste sein muss. Mit der hässlichsten Gestalt ist „ein Verführer und Mörder seines Geschlechtes, ein allgemeines Weltgewitter, das in alle Thronen und Altäre einschlagen wird, um König und Gott allein zu seyn“ gemeint, also die Inkarnation des Anti-Christ, „der die Welt in Flammen stecken und mit Blut und Thräne löschen wird, um sie noch einmal anzuzünden.“¹¹⁸ Der Krüppel ist in seiner hässlichen Gestalt dahingehend eine Annäherung. Seine Erscheinung sagt die Ankunft des Hässlichsten voraus, aber im

¹¹⁶ Ebd., S. 29–30.

¹¹⁷ Ebd., S. 30.

¹¹⁸ Ebd., S. 31.

Umkehrschluss muss dieser Weissagung nach auch die Erscheinung eines neuen Heilands – als der besten Ausprägung der menschlichen Form – nur eine Frage der Zeit sein.¹¹⁹

Dem rational-wissenschaftlichen Ton folgend, drückt der Apotheker im Verlauf der Wanderung seinen Zweifel aus, indem er diesen ersten Grundsatz des Doktors mit der Ziehung von Lotterielosen vergleicht.

Erlaubt mir, ich wollte nur sagen, das komme mir eben so vor als wenn ich sagen wollte, die Zahl 7777 müsse in der Frankfurter Lotterie, welche 24000 Nummern hat, irgend einmal mit dem großen Loos gewiß herauskommen, weil sie drin ist, wenn nämlich die Welt lange steht und Frankfurt so lange zieht, bis sie herauskömmt. Wisst ihr aber auch, wenn alles recht glücklich geht, daß es noch ungefähr 12,000 Jahre anstehen kann, vielleicht noch länger?¹²⁰

Die Zahl 7777 ist dabei nicht zufällig gewählt, sondern bezieht sich auf die Offenbarung des Johannes, oder genauer, auf deren numerologischen Auslegung durch Johann Albrecht Bengel, Georg Friedrich Fein oder Johann Heinrich Jung (genannt Stilling). Sie gehen davon aus, dass die Welt von der Schöpfung bis zur Apokalypse genau 7777 und $\frac{7}{9}$ Jahre existieren wird. Laut der Offenbarung des Johannes (20, 1-6) stünden aber die letzten zwei Millennia unter der Herrschaft Christi und derer, die an seinem Zeugnis festgehalten haben. Der Anbruch dieses Zeitalters ließe sich nun berechnen, wenn man das aktuelle Alter bestimmen ließe. Fein, nach Bengel, macht dazu folgende Rechnung auf:

Zehnder Hauptsatz. Von der Dionysischen Epoche bis izt zählen wir gewiß 1783 Jahr; dieß ist außer Streit; folglich beträgt nun das Weltalter 5725 Jahr nemlich: Bis zur Dionysischen Epoche beträgt das Weltalter 3942 völlig.
1783 laufend.

¹¹⁹ Was an dieser Stelle nicht deutlich genug betont werden kann, ist die Tatsache, dass in der Logik des Doktors wirklich jeder Mensch als eine „Chiffer“ dieser Art lesbar ist und in dieser Ziffer, auf den jüngsten Tag bezogen, immer derselbe Wert eintragbar bleibt. Die Existenz „schönerer“ Menschen ist in eschatologischer Hinsicht von derselben Bedeutung oder Gleich-Gültigkeit, wie die Existenz der Entstellten.

¹²⁰ Hebel: Der Spaziergang an den See ; Der Statthalter von Schopfheim, S. 34.

	5725 laufend.
Diese von dem höchstmöglichen ganzen Weltalter zu 7777 7/9 Jahr abgezogen,	
bleibt noch Rest bis ans Ende der Welt	7777 7/9
	<u>5725.</u>
Höchstens zwischen	2052 und 2053 Jahr.
Man ziehe ferner davon die 2000 letzte Weltjahre, so ist es noch bis zur	
Vollendung des Geheimnisses Gottes und bis zum Ende der wenigen Zeit	
	2052 7/9
	<u>2000</u>
höchstens	52 bis 53 Jahr.
Diese zu unserer Jahrzahl addirt, so fällt Ende der wenigen Zeit und Anfang der 2	
letzten 1000 Jahre höchstens in das Jahr nach Christi Geburt 1836 nemlich	
	52 7/9
	<u>1783</u>
	1835 7/9 ¹²¹

Dass Hebel nicht viel von dieser Art Knobelspiel mit dem jüngsten Tag hielt, belegt unter anderem folgende Korrespondenz an Gustave Fecht, in der Hebel Johann Heinrich Stumms Berechnungen seinem feinen Spott preisgibt: „Hofrath Jung erwartet die Wiederkehr des Herrn Christus und den Anfang des 1000iährigen Reichs schon Anno 16. Es wäre mir lieb, wenn ichs erleben, und zusehen könnte, wie die heiligen Toten auferstehen. Aber Fein stellts auf 32 oder 36. Das ist noch lang, und der Herr Christus sagt: Von dem Tag und der Stunde weiß niemand. Das ist noch länger.“¹²² Und ebenso wie Hebel sich in eschatologischen Fragen nicht allein auf rationalistische Ansätze verlassen mag – mögen es Zahlenspiele nach Jung sein, oder etwa die Leibnizsche Idee von der Theodizee¹²³ –, ist auch die Position der Figur des Doktors im *Spaziergang* vielschichtiger, als es die logische Eröffnung seiner Erörterung annehmen lässt. „In die

¹²¹ Fein, Georg Friedrich: Einleitung zu näherer und deutlicher Aufklärung der Offenbarung Jesu Christi oder St. Johannis: Nach Chronologie und Geschichte als Beitrag zum Beweis daß Bengels apokalyptisches System das wahre sey. Chronologischer Theil, Karlsruhe: Macklot 1784, S. 167–168.

¹²² Hebel: Briefe, S. 525–526; Vgl. hierzu auch Hebels Brief an Hitzig aus dem Januar 1805. Hebel: Briefe, S. 238.

¹²³ Vgl. Steiger, Johann Anselm: Bibel-Sprache, Welt und Jüngster Tag bei Johann Peter Hebel: Erziehung zum Glauben zwischen Überlieferung und Aufklärung, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 25, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, S. 86–87.

Urne, welche die Loose der Menschheit rüttelt, wird keine Niete zurückgeworfen, um zum zweytenmal eine zu werden. Es ist genug, wenn jede einmal da gewesen ist. Wenn er [der Morgenländer] aber als eine Möglichkeit darin liegt, so muß er irgend einmal herauskommen.¹²⁴ Die Schöpfung erscheint in dieser Aussage erschöpfbar, gar völlig ausschöpfbar, doch lässt der Doktor das Glücksspiel der Parusie – welches nicht bloß wie die Lotterie zwei Mal im Jahr stattfindet, sondern zu jedem Zeitpunkt, beziehungsweise überall dann und dort, wo ein Mensch geboren wird – eben nicht gegen den Horizont der Unendlichkeit antreten. Der Doktor glaubt nicht, dass „das menschliche Geschlecht sich ewig auf der Erde fortpflanzen wird“.¹²⁵ Der begrenzte Zeitrahmen, der damit eine ebenso unbekannte Größe darstellt, wie die Mannigfaltigkeit menschlicher Formen, erlaubt aber die Möglichkeit, dass die Menschheit endet, ohne dass der Morgenländer in ihr geboren würde. Auf eben jenen Einwand, der durch die Figur des Amtsrates vorgebracht wird, antwortet der Doktor nicht mehr mit Logik, sondern mit seinem Glauben – genauer, seinem Glauben an die Welt als eine Sinnvolle Ordnung:

Wenn ihrs für möglich haltet, daß es irgend einmal für nichts und wieder nichts könne so da gewesen seyn, wie es ist mit seinen perennirenden Thorheiten und Schmerzen, das ewige wiederkehrende Einerley eines schlechten Schauspiels, das im Stand seyn kann, ohne Entwicklung wieder aufzuhören, wie es anfang, matt. Dafür steht mir der Pfarrer mit dem Artikel DE PROVIDENTIA gut.¹²⁶

Der Glaube an die göttliche Vorhersehung bildet den Rahmen – die Schonung gegen die Unendlichkeit irdischen Daseins –, innerhalb dessen das vernunftgeleitete Vertrauen auf Parusie, den Morgenländer, unbedingte Gültigkeit fordern kann. Diese Position im Hinblick auf den Jüngsten Tag situiert die Anschauungen des Doktors genau zwischen

¹²⁴ Hebel: Der Spaziergang an den See ; Der Statthalter von Schopfheim, S. 34.

¹²⁵ Ebd., S. 35.

¹²⁶ Ebd.

denen des aufgeklärten Bürgertums, repräsentiert durch den Amtsrat, und der des Pfarrers, dem es gefällt, dass der Doktor sich auf ein kirchliches Dogma stützt, der es darüber hinaus aber lieber sähe, wenn im Modell seines Bekannten auch noch die Stochastik durch ein Wunder ersetzt wäre.¹²⁷

Im Rückblick erkennt man, dass der Doktor eigentlich alle Eigenschaften aufzeigt, welche der Hausfreund dem Buben des Herrn Geiger in der *Betrachtung über ein Vogelnest* vermitteln will. Er benutzt seinen *Verstand* und ist darüber hinaus *fromm*, *gelehrt*, sowie *geschickt* in seiner Argumentation. Ferner versetzt den Doktor die Darlegung seiner Ideen fast in eine Art Hochgefühl, was nahe legt, dass diese Art der rational-gläubigen Gottesannäherung sich nicht gänzlich ohne Affekt vollzieht. Doch insgesamt bleibt die Rede des Doktors präzise und kalkuliert – „kaltblütig“¹²⁸ heißt es gar im Text –; dabei sollen sich doch die „fromme[n] Gemüther aus *Liebe*“ der Regentschaft des Morgenländers, „in dem sich die Weisheit und Liebe aller Gesetzgeber und Könige, die je ihre Völker beglücken wollten von dem weisen Salomo bis auf Kaiser Franz den Isten geschieden von Irrthum und allem Haß, vereinigen“, freudig unterwerfen.¹²⁹

Die Wirkungskraft der Liebe im Diesseits ist im *Spaziergang an den See* kontrapunktisch zu der Auslegung des Doktors gesetzt, und beginnt nicht mit dem entstellten Gesicht am Wegesrand, sondern mit dem liebreizenden Antlitz der Adeline. Die Betrachtung ihrer Schönheit stellt den Ausgangspunkt der Liebesgeschichte zwischen der jungen Frau und dem jungen Rechts-Praktikanten. Während Adeline sich mit der Amtsrätin den Ausführungen des Doktors entzieht, bevor dieser sich in den Details seiner

¹²⁷ Ebd., S. 33.

¹²⁸ Ebd., S. 31.

¹²⁹ Ebd., S. 32.

Theorie verlieren kann¹³⁰, finden beim Rechts-*Praktikanten* – dem zweiten Teil seines Berufstitels seltsam angemessen – die Ideen sofort *praktische* Anwendung. Romantisch, naiv verklärt er die Aussagen des Doktors zu „schönen Phantasien“¹³¹ und verkennt dabei zugleich ihre dogmatische Tragweite; doch voll aufrechter Emotion wird ihm in seinem unvollständigen Verständnis der Ausführungen Adeline parallel zur Rede des Doktors eben zu jener einen Gestalt, die „von allen das schönste seyn“¹³² muss. Auch diese Wahrnehmung liegt bereits im Namen der jungen Frau angelegt, handelt es sich bei „Adeline“ doch um ein Diminutiv von „Adelheit“, einem Namen, der sich zusammensetzt aus dem althochdeutschen „adal“ („edel“) und „heit“ („Gestalt“) und folglich als „von edler Gestalt“ gelesen werden kann.

Während also der Doktor über die mathematische Wahrscheinlichkeit der (unter Umständen) nahenden Geburt des „Morgenländers“ in Begeisterung verfällt, wird dem jungen Mann – wenn auch nicht in einem überzeitlichen oder endzeitlichen Sinn – die Verheißung des Menschseins direkt, subjektiv im Kleinen – gleichsam als Diminutiv – für den Augenblick in der Anschauung von, sowie den Gefühlen zu Adeline erfahrbar. Zwar stellt Hebel die Naivität der Liebenden in seinem Stück eindeutig zur Schau, trotzdem zeugt gerade das Ende der Geschichte davon, dass die Erfahrung der Romanze, als individuelle Erfahrung göttlicher Ebenbildlichkeit, wenigstens als Gleich-Gültiges neben dem Glaubensansatz des Doktors steht. Das zeigt auch die räumliche Progression der verschiedenen Spaziergänger-Gruppen an: Die Diskussion der älteren Männer über die Ankunft des neuen „Morgenländers“ spinnt sich fort „bis in das Wirthshäuslein

¹³⁰ Vgl. Ebd., S. 30.

¹³¹ Ebd., S. 35.

¹³² Ebd., S. 30.

hinein, und durch das Wirthshäuslein hindurch, wie manchmal ein Gefecht durch ein Dorf, das nichts davon begehrt, bis an den Tisch im Garten unter dem Apfelbaum“, und sie wandelt sich in der Folge gar in Streit, welcher noch auf dem Heimweg anhält – „nur lebhafter und getrennter im Widerspruch über den ersten Grundsatz des Doktors“. ¹³³ Den See selbst erreichen die Diskutanten aber nie. Die jungen Verliebten hingegen „schlender[n] mit einander am blüthenreichen Ufer des Sees entlang“, wo sie sich ihre gegenseitige Liebe „mit dem ersten Kusse“ bekennen. ¹³⁴ Wenn der Titel des Stückes aber wirklich seinen Gegenstand thematisiert und der Spaziergang an den See auch im übertragenen Sinn als Pilgerfahrt zu einer wie auch immer gearteten Heilserfahrung im Diesseits gelesen werden darf, dann bleibt festzuhalten, dass es die Liebenden sind, die dem See beziehungsweise dieser Erfahrung am nächsten kommen. Die Verheißung des Titels wird nur durch sie eingelöst. Der Morgenländer erscheint zwar nicht leibhaftig an den Gestaden, wohl aber wird dem jungen Praktikanten, als wenn ihm am See die Sonne kurz nach Sonnenuntergang wieder aufgegangen sei: „Die Amtsräthin aber fragte: Kinder, wo seyd ihr gesteckt, und habt ihr auch die Sonne gesehen schön untergehen? Und die Jungfrau in ihrer Unschuld und Wahrheit gestand *N e i n* . Der Jüngling aber dachte: Unter nicht, aber auf. –“ ¹³⁵ Dieser Eindruck des Praktikanten dürfte auf seine Weise auch als Erinnerung an ein sehr persönliches Morgenland gelten, ruft sie doch nicht zuletzt die Worte des Doktors wieder in Erinnerung, dass „[d]as Morgenroth [...] dem menschlichen Geschlecht am Abend auf[geht]“. ¹³⁶

¹³³ Ebd., S. 36–37.

¹³⁴ Ebd., S. 36.

¹³⁵ Ebd., S. 37.

¹³⁶ Ebd., S. 35.

Aber auch dieses Nebeneinander, welches *Der Spaziergang an den See* inszeniert, kann nicht als diskrete Gegenüberstellung aufrechterhalten werden, wenn man sich auf den am Wegesrand als Ziffer zurückgelassenen Krüppel zurückbesinnt. In der eschatologischen Auslegung des Doktors entleert sich das individuelle Schicksal des „verwachsene[n] Menschen“ als bedeutungslos in seiner Partikularität, aber als *eindeutiger und bedeutsamer Eintrag* im „Buch der Weissagung, das der Welt eine große Freude verkündet.“¹³⁷ Diese doppelte (Un-)Bedeutsamkeit ist schon im Wort „Chiffer“ selbst angelegt, dessen Wurzel zurückreicht zu den alten Indern und deren mathematisch revolutionären Erfindung der Zahl Null, die von Anfang an visuell dargestellt wurde durch einen Kreis: „0“

Die Null nannten die Inder mit dem Sanskritwort *śūnyam*, n., das Leere, die Araber setzten dafür ihr *aṣ-sifr* das Leere, [...] im 13. bis 14. Jahrh. dringt das arab. Wort in die roman. Sprachen, wo es unter Ersatz des emphatischen *ṣ* durch naheliegenden Zischlaut, im Ital., Span., Portug. *cifra*, im Mlat. *cifra*, *cifera*, im Afranz. *cifre* lautet. Im 15. Jahrh. tritt es mit franz. Lautung ins Deutsche ein [...]. Die arabischen Zahlzeichen 1 bis 9 dagegen hießen *figurae*, [...] Als in Italien für die Null der neue Name *nulla* in Gebrauch kam, wurde *cifra* frei und nunmehr als Benennung aller Zahlzeichen üblich, wodurch *figura* nach und nach verdrängt wurde; erster deutscher Beleg für *nulla*, in dieser Form, 1514 [...] Vom 15./16. Jahrh. an werden die Ziffern anstelle von Buchstaben in Geheimschriften verwendet; für diesen gebrauch bietet sich zu Beginn des 18. Jahrh. das franz. *chiffre*, m., an [...] ¹³⁸

Die „Chiffer“, die der Doktor als Ziffer, und zwar eine Ziffer mit dem Wert 1 innerhalb einer sich erschöpfenden Anzahl von einzelnen Rechnungsstellen übersetzt, entleert den entstellten Menschen als Eigentliches und Unteilbares wie auch die Etymologie der Ziffer die Eins wieder zur Null werden lässt. Im erdrunden Kreis ihrer figürlichen Darstellung drückt die Ziffer/Chiffre zugleich etwas aus, aber dieses Etwas ist das Abwesende,

¹³⁷ Ebd., S. 29.

¹³⁸ Grimm, Jacob u. a.: „Ziffer“, Sp. 1239–1240.

Nichts, die Leere. Das Wort „Chiffer“ spricht eben von der Möglichkeit der Ebenbildlichkeit dessen, was die Negation des Seienden an sich wäre, und präzise deswegen nicht sein kann. Wenn aber bei Hebel sich die Schöpfung als und in ihrer größten Weisheit dadurch erfahr- und mitteilbar macht, dass sie sich selbst immer weiter teilt und nachmacht – in der Verbreitung der Pflanzen, in den Werken der Tiere und Menschen, und ebenso in der Schönheit von Figur und Seele –, dann unterbricht die „Chiffer“ diese Weltfülle für einen Augenblick. Im Rätsel der Lesbarkeit des Menschen als „Chiffer“ verrät sich nicht nur die frohe Botschaft des Eschaton, sondern auch die angelegte Zernichtung der Schöpfung insgesamt.

Dem Menschen als Lesbarkeit der Leere steht aber eine weitere Verdolmetschung des Doktors entgegen, nämlich die des Menschen als Welt:

[D]er Mensch ist eine Welt. Man muß ihn nie mit einer Einheit vergleichen, sondern mit einer Ganzheit, z.B. nicht mit einem Kirschenbaum, sondern mit einem Baum. Alle Pflanzen des Erdbodens umfassen nicht so viel Mannigfaltiges und Entgegengesetztes, so Süßes und Bitteres, so vielerley Heil, und so vielerley Gift, als das einzige Menschengeschlecht in seinen Individuen.¹³⁹

Er füllt, ja, überfüllt die „Chiffer“ hier und macht aus der Null wieder einen ganzen Weltenkreis. Aber auch in der Überfülle, in dem Verständnis des Menschen als Ganzheit, bleibt das Partikuläre, der einzelne Mensch auf der Strecke. Und doch streckt und stemmt sich das Individuum seiner Verganzheitlichung entgegen. Es ist gerade die Eigentümlichkeit des Vergleichsgegenstandes, mit dem der Doktor seine These zu verbildlichen sucht, die sich nicht ohne weiteres wieder in die Rede vom abstrakten Ganzen eingliedern lässt. Der „Kirschenbaum“, der *sub contrario* als ebenbildliches Unterpfand für die Ganzheitlichkeit der Menschen ins Textfeld geführt wird, schlägt dort

¹³⁹ Hebel: Der Spaziergang an den See ; Der Statthalter von Schopfheim, S. 31.

Wurzeln in der Schönheit seiner sinnlichen Wahrnehmbarkeit und behauptet sich als erfahr- und mitteilbarer Erkenntnisgegenstand. In ihm kommt doch der Wunsch zum Ausdruck, die Heilserfahrung nicht anonym und abstrakt im Eschaton zu verstehen, sondern sie sinnlich zu fühlen – der Wunsch nach einem Gott, der sich „menschlich lieben“ lässt und dessen Gegenliebe spürbar ist.

Der *Spaziergang an den See* als Exkurs und Supplement zu Hebels Brief an Hitzig, in welchem er über die Möglichkeit einer direkteren Erfahrbarkeit des Göttlichen in der Schöpfung unter der Mediation eines Pantheons irdischer und relativer – nicht absoluter – Gottheiten nachdenkt, zeigt, wie sehr sich Hebel mit dem Thema beschäftigt. In dem Brief geht es für Hebel eben nicht um die Möglichkeit, dass die Natur insgesamt oder der Mensch als Teil der Schöpfung sich selbst –oder besser seinen menschlichen Sinnen – absichtsvoll als Rätsel gegenüberstehen. Die Heilserfahrung, sollte sie in dieser Welt machbar sein, kann sich für Hebel eben nicht dem besten Knobler entdecken, beziehungsweise am Ende einer komplizierten mathematischen Formel stehen. Sie müsste, wenigstens potentiell, auch auf einfache und natürliche Weise wie ein Kirschbaum spontan erfahrbar sein. Diese spontane Wahrnehmbarkeit verhindern jedoch zwei Umstände. Zum einen übersteigt das Dogma eines universellen, alles in sich vereinenden Schöpfergottes das menschliche Vermögen der Vorstellung. Zum anderen scheint der Mensch einen anderen Modus des Glaubens – einen, in dem das indirekte Verhältnis zum Demiurgen durch die Anbetung einer Schar von irdischen Gottheiten bestimmt war – verloren zu haben. In dem Brief an Hitzig schließt Hebel jedenfalls seine Hypothese wie folgt ab:

Sie [die seligen Götter] sind vielleicht schon so oft erschienen, den Juden und Griechen, beiden in der Gestalt und Form in der sie ihnen erfaßbar waren, dort

Engel, hier Dämonen; sie würden vielleicht auch uns noch eben so wie ienen wahrnehmbar seyn, wenn wir nicht durch den Unglauben an sie die Empfänglichkeit ihrer Warnehmung verlohren hätten. Das Organ dazu ist in uns zerstört. Wir haben ihnen keine einzige Form mehr übrig gelassen, in der sie uns erschaubar werden könnten. Doch davon einmal mündlich.¹⁴⁰

Es finden sich keine Aufzeichnungen darüber, ob das Gespräch zwischen Hitzig und Hebel zur Idee der Vielgötterei tatsächlich stattgefunden hat, so wie die überlieferten Schriften Hebels keinen Aufschluss darüber geben, was er, selbst im Brief an einen Freund, nicht niederzuschreiben wagt. Es muss also weitgehend ungeklärt bleiben, wie genau sich Hebel den Zusammenhang zwischen Unglauben, Form und Wahrnehmbarkeit vorstellt. Die parataktische Anordnung der drei Sätze, die über das verlorengegangene Verhältnis zwischen Mensch und Göttern sprechen, widersetzt sich jedenfalls einer definitiven Lesart; auch eine solche, die den identischen Gegenstand in allen drei Sätzen postulierte. Die gewählten Kasus, Personalpronomina und Pronominaladverben unterstützen diesen Widerstandsmoment zusätzlich. Im ersten Satz etabliert Hebel, dass die Menschen „durch den Unglauben“ an die irdischen Götter, „die Empfänglichkeit ihrer Warnehmung“ verloren haben. Mit der Genetivkonstruktion kündigt sich bereits auf grammatischer Ebene eine (womöglich unbeabsichtigte) Dopplung an, die sich in Hebels Wahrnehmungsmodell dann aktualisiert. Es kann nämlich nicht mit Gewissheit gesagt werden, wer oder was das Agens der Wahrnehmung ist, die hier per Personalpronomen (wohl) den Göttern zugeordnet ist. Ist es die Fähigkeit der Götter wahrzunehmen, oder die der Menschen, für die letztere eine „Empfänglichkeit“ verloren haben? Die erste Variante scheint weniger wahrscheinlich, da man sich die Wahrnehmung einer anderen, externen Instanz schwerlich als sinnlichen Gegenstand vorstellen kann. Aber auch die

¹⁴⁰ Hebel: Briefe, S. 417.

zweite Auffassung schließt eine Dopplung der ästhetischen Fakultäten ein. Denn verloren hat der Mensch nicht die Wahrnehmung als solche, sondern lediglich seine Empfänglichkeit für diese. Das bedeutet aber zugleich, dass der Mensch auch bei Hebel nicht mehr Herr im eigenen Haus der Sinne ist. Die Wahrnehmung, welche offenbar nicht des menschlichen Bewusstseins bedarf, wird durch oder in einer zweiten Instanz – vielleicht einem geistigen Sinn – zur bewussten Wahrnehmung oder Kognition.

„Das Organ dazu ist in uns zerstört.“ Aber es bleibt uneindeutig, worauf sich das Pronominaladverb „dazu“ anaphorisch genau bezieht. Vermutlich ist aber eben jene „Empfänglichkeit ihrer Wahrnehmung“ gemeint, die bereits selbst doppelt lesbar erscheint. Noch unklarer tritt dem Leser jedoch die Beziehung zwischen der Zerstörung des inneren Organs zur Empfänglichkeit der Wahrnehmung und dem Unglauben, welchen Hebel als ursächlich für den Empfänglichkeitsverlust macht. Wenn das erwähnte Organ das Werkzeug zur Empfänglichkeit darstellt, dann liegt nahe, dass der Unglaube, welcher die „Empfänglichkeit ihrer Wahrnehmung“ verlustig gehen lässt, direkt oder indirekt destruktiv auf die seelische Wahrnehmung des Menschen einwirkt. Den Ursprung oder den historischen Prozess der Verschärfung des Unglaubens klärt Hebel gar nicht auf, und auch der Modus Operandi seiner Wirkung bleibt, selbst unter Berücksichtigung des folgenden letzten Satzes zu dem Thema, einigermaßen rätselhaft. Dort ist die Rede von einer Art Geistesarbeit, mit der der Mensch alle Wahrnehmbaren Gestalten beziehungsweise Formen besetzt hat: „Wir haben *ihnen* keine einzige Form mehr übrig gelassen, in der sie uns erschaubar werden könnten.“¹⁴¹ Das Pronomen muss sich anaphorisch über den vorausgegangenen Satz hinwegsetzen, um einen Referenten zu

¹⁴¹ Ebd.. Meine Hervorhebung.

finden – die Engel und Dämonen, die ihrerseits wieder nur eine schon besetzte Form derer darstellen, „die unsre Blütenknospen aufthun, unsre Trauben reifen“.¹⁴² Die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gotteserfahrung geht in der Be- und Ein-Setzung des Göttlichen als Form, Figur und Bild verloren, weil das Einzigartige und Ganzheitliche Gottes in dieser Erschaubarkeit zergliedert, zerteilt, und mitteilbar wird. In der Proliferation der Mitteilung begegnet man aber nicht Gott, sondern macht sein Ebenbild nach. Der Mensch kann nicht anders. Ein rein geistiger Begriff von Gott trägt dem sinnlichen Bedürfnis, Gott menschlich zu lieben, keine Rechnung, wie Hebel auch in seiner Abhandlung zum menschlichen *Hang zur Abgötterei* herausstellt.

[E]s ist dem Gros der Menschheit nicht möglich sich einen reinen würdigen Begriff der Gottheit, ein reines geistiges, umfassendes Bild feiner Vollkommenheiten zu denken. Es wird selbst dem Weisen schwer es zu abstrahiren, von sinnlichem Zusatz rein, und immer fest zu halten. Gelänge es auch jenem, und ist es diesem gelungen, so ist es erst kein Gott nach seinen Bedürfnissen. Nur ein Gott für seinen Verstand, wenn er einen Gegenstand sucht, an dem er seine Denkkraft zur höchsten möglichen angestregten Höhe hinauf heben kann, aber kein Gott für das Herz, kein Gott für das Leben; ein Gott, bei dessen Gedanken selbst die feinere, edlere Sinnlichkeit, die doch immer beschäftigt seyn will, und mit ins Interesse des Verstandes gezogen seyn muß, wenn etwas für den Menschen Interesse haben soll, so gar nichts zu sagen und zu thun hat.¹⁴³

Dabei ist der Wunsch nach der Erschaubarkeit Gottes vielleicht nirgends stärker ausgeprägt, als in Johann Peter Hebels Sprachbildern selbst. Das Organ mag auch in ihm dazu zerstört sein, aber es *ist* noch immer *in ihm*, wie es in allen Menschen auch vorhanden bleibt. Das Organ zur Gotteserfahrung bleibt fragmentiert im Menschen, gleichsam dem Wahrnehmungsapparat eingesprengt, erhalten. Derart dauert es als Figur

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Hebel, Johann Peter: Sämtliche Werke, Bd. 7 (Liturgische und andere Beiträge nebst Katechismus), Carlsruhe: Müller 1834, S. 247–248.

des ruhenden Potentials, formgebend und formnehmend, nicht aber formbesetzend erschauen zu können, fort. Das schaffende Sinneswerkzeug ragt als Versprechen aus dem Sprechen Hebels in die Gegenwart seiner Texte und begründet die Hoffnung auf eine Zukunft, in der Gott nicht in seiner Ebenbildlichkeit, sondern menschlich direkt geliebt werden könnte. Bei Hebel sind es daher auch nicht die einzelnen Bilder, die sich in ihrer „Schönheit“ und Spezifität einer rein geistigen und abstrakten Anschauung zart widersetzen, sondern eher Bilderketten, die sich aus dem einen sinnlichen Erkenntnisgegenstand zergliedern, welche in ihrer Proliferation nicht nur als Ebenbild der nicht abbildbaren Gesamtheit, sondern auch immer als Ebenbild der Ebenbildlichkeit fungieren. Es ist die sich gleichmäßig maßlos – nämlich stets im Exzess – verbreitende Anschaulichkeit der Natur in ihren Werken, die hier die Aufgabe des Lehrbuches übernimmt. Wenn sich die Blüten auftun, der Wein reift, und vor allem immer dort, wo Hebel einen Baum setzt – oder genauer –, wo er einen Kirschbaum wachsen lässt, wiederholt sich im Text das Nachmachen der Natur, die als Ebenbild der Ebenbildlichkeit der anhaltenden Schöpfung (und zeitgleich schon immer angebrochenen Apokalypse) auf eine direkte Erfahrbarkeit Gottes – oder wenigstens der Götter der Erde – hoffen lässt.

Mit einem Kirschbaum lässt sich eben gut leben und das Leben gut bebildern, und so spielt der Kirschbaum neben der Eiche auch in *Über die Verbreitung der Pflanzen* eine kleine, aber dafür sehr gewagte (obschon nicht unwäge) Rolle. Nachdem Hebel seine ersten Beobachtungen zur Proliferation und Besetzung der Erde durch die Flora abgeschlossen hat, gliedert er neben den Menschen auch die Tierwelt in die große Maschinerie schöpferischen Wucherns mit ein. Denn entgegen der allgemeinen Annahme, dass die heterotrophen Lebensformen auf Erden durch ihren Verzehr vor allem

dafür sorgen, dass der Bestand an Kernen und Keimen verringert würde, weiß Hebel von einer Komplizenschaft zwischen Fauna und Flora zu berichten, die für den Menschen bereits in Kindertagen mit dem Löwenzahn beziehungsweise der Schlenke oder Kettenblume beginnt. Ihre Kerne „sind noch mit kleinen Federlein besetzt“ und „Kinder blasen sie zum Vergnügen auseinander, und thun damit der Natur auch einen kleinen Dienst“.¹⁴⁴

Die Proliferation der Natur, an der nun beide Reiche des Lebens plus Naturgewalten ihren Anteil haben, ergreift in der Folge auch Hebels Text selbst. Sein Satz von den Kindern zerstäubt sich, den Löwenzahnsamen ähnlich, in eine lange Reihung von größtenteils parataktisch angeordneten Einheiten.

Wenn die Sturmwinde wehen, wenn die Wirbelwinde, die im Sommer vor den Gewittern hergehen, alles von der Erde aufwühlen und in die Höhe führen, dann säet die Natur aus, und ist mit einer Wohlthat beschäftigt, während wir uns fürchten, oder über sie klagen und zürnen; dann fliegen und schwimmen und wogen eine Menge von unsichtbaren Keimen in der bewegten Luft herum, und fallen nieder weit und breit, und der nachfolgende Staub bedeckt sie, bald kommt der Regen und befeuchtet ihn, und so wird's auf Flur und Feld, in Berg und Thai, auf First und Halden auch wahr, daß etliches auf dem Weg von den Vögeln des Himmels gefressen wird, etliches unter den Dornen zu Grund geht, etliches auf trockenem Felsengrund in der Sonnenhitze erstirbt, etliches aber gut Land findet, und hundertfältige Frucht bringt.¹⁴⁵

Das ist Hebels Art einerseits der Natur im Text einen kleinen Dienst zu erweisen. Die Parataxe und die vielen inhaltlichen Spiegelungen beziehungsweise Wiederholungen ahmen den Modus nach, mit dem sich das pflanzliche Leben global ausbreitet und festsetzt. Andererseits deutet die Nebenordnung auch auf das gleich-gültige Mitbilden allen Lebens hin. Es bereitet eine Rezeption der Welt vor, in welcher angenommene

¹⁴⁴ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 9.

¹⁴⁵ Ebd.

Hierarchien durch genaue Betrachtung schnell ausgehebelt werden können. Große subversive Kraft hat dabei das Bild, welches aus der Kollaboration zwischen Zugvögeln und dem Kirschbaum sich ergibt. Der lateinische Name der auch beim Menschen sehr beliebten Süßkirsche *prunus avium* [Vogelpflaume] kündigt den ökotrophologischen Zusammenhang bereits an.

Viele Kerne gehen unverdaut und unzerstört durch den Magen und die Gedärme der Thiere, denen sie zur Nahrung dienen sollen und werden an einem andern Ort wieder abgesetzt. So haben wir ohne Zweifel durch Strich Vögel schon manche Pflanze aus fremden Gegenden bekommen, die jetzt bei uns daheim ist, und guten Nutzen bringt; so gehen auf hohen Gemäuren und Thürmen Kirschbäume und andere auf, wo gewiß kein Mensch den Kern hingetragen hat.

Selbst also bis auf die höchsten Edukte der menschlichen Baukunst reicht die Verbreitungskraft der Natur – und die größte Weisheit der Schöpfung verdankt ihr diebisches Besetzungsgeschick in diesem Fall einem aviären Verdauungstrakt. Der zeitgenössische Leser wird aber nicht umhinkommen, die hohen Mauern und Türme mit denen seiner eigenen Kirche in Verbindung zu setzen, waren doch auch 1803 die wenigsten Orte und Städte mit imposanten Verteidigungsanlagen ausgestattet. Der höchste Turm jener Zeit hingegen, gehört zum bekannten Straßburger Münster, welches Hebel im Jahr 1805 das erste Mal besucht. Doch selbst dort könnte, unter Umständen ein Vogel sein Geschäft verrichten und damit das Geschäft der Schöpfung in ihrer anhaltenden exzessiven Nachmacherei befördern. Die Natur hat keinen Respekt vor den größten baulichen Anstrengungen der Menschheit, die diese ja offiziell im Namen Gottes errichtet, um eben jenem zu gefallen, seiner zu gedenken und ihm so näher zu kommen. Der Kirschenbaum in seiner natürlichen Einfachheit stellt die Angemessenheit jeder Kapelle und jedes Doms in Frage. Das Pflanzen eines Kirschbaums präsentiert sich hier mitunter als der bessere Kirchbau. Immerhin ist es die Betrachtung der Kirsche, und nicht

der Kirche, die der Menschheit bei Hebel die Schöpfung und damit Gott näher bringt. Diese Aufgabe ist dem Kirschbaum im Alemannischen bereits in den Namen eingeschrieben. Als „Chries-Baum“¹⁴⁶ dieser phonetisch nur ein Kreuz – nämlich ein „t“ – vom Christ-Baum entfernt. Mit dieser Nähe zwischen Heiland und Kirsche, als zwei Mittlern göttlicher Gegenwart auf Erden, spielt Hebel auch im Kalender auf das Jahr 1813. Um die Rotation der Erde zu veranschaulichen, bindet er einen „lange[n] rothe[n] Faden ohne Ende“ auf offenem Felde fest und lässt dann „die Erdkugel“, vor den Augen seiner Leser, „diesen Faden in 24 Stunden einmal ganz um sich herum[ziehen]“. ¹⁴⁷ Als Ankerpunkt des Fadens, der den Weltenkreis umspannt und die Rotation der Erde veranschaulicht, gibt Hebel fast beiläufig zwei gleich-gültige Optionen an: Man knüpfe den Faden „an einem Kirschbaum oder an einem Cruzifix“ an. ¹⁴⁸

Tatsächlich widmet Hebel dem Kirschbaum ein eigenes Kalenderstück, welches er im Kalender auf das Jahr 1811 veröffentlicht, und zwar auf den Seiten direkt vor seiner wohl bekanntesten Geschichte *Unverhohes Wiedersehen. Baumzucht* ist als Dialog zwischen dem Hausfreund und seinem Adjunkt angelegt, welcher sich noch bevor das erste Wort gesprochen ist, den Vögeln verwechselbar gemacht hat, wie er dann auch freimütig einräumt.

Der Adjunkt tritt mit schwarzen Lippen, ohne daß ers weiß, mit blauen Zähnen und herabhängenden Schnüren an den Beinkleidern, zu dem Hausfreund. „Die Kirschen,“ sagt er, „schmecken mir doch nie besser, als wenn ich selber frey und keck wie ein Vöglein auf dem luftigen Baum kann sitzen, und essen frisch weg von den Zweigen die schönsten, – auf einem Ast ich, auf einem andern ein Spatz!“

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 277.

¹⁴⁷ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 350.

¹⁴⁸ Ebd.

Gleich den Zugvögeln aus der *Verbreitung*, springt auch der Adjunkt dem Hausfreund zur Seite, um imaginäre Kirschbäume wachsen zu lassen, an denen nicht nur die Schöpfungskraft und Ebenbildlichkeit Gottes erfahrbar wird. Tatsächlich greift das Bild vom blühenden Kirschbaum noch weiter aus. Es pflanzt sich in die Idee vom Leben nach dem Tod fort.

„Hausfreund,“ sagt der Adjunkt, „wenn ihr einmal Vogt werdet [...] so müßt ihr eure Untergebenen fleißig zur Baumzucht und zur Gottseligkeit anhalten, und ihnen selber mit einem guten Beyspiel voranleuchten. Ihr könnt eurer Gemeinde keinen größeren Segen hinterlassen. Denn ein Baum, wenn er gesetzt oder gezweigt wird, kostet nichts oder wenig, wenn er aber groß ist, so ist er ein Kapital für die Kinder, und trägt dankbare Zinsen. Die Gottseligkeit aber hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens“.¹⁴⁹

Der gute Rat, den der Adjunkt seinem Arbeitgeber, das heißt dem Hausfreund, erteilt, setzt die beiden Themen Baumzucht und Gottseligkeit zunächst lose nebeneinander.

Doch allein durch und in dieser losen Nachbarschaft – welche beide als gleich-gültige Teile einer guten Herrschaft vorstellt – färbt das konkrete Bild kirschenessender Kinder auf das abstrakte Konzept der Verheißung des Lebens nach dem Tod ab. Die Bildlichkeit des einen, bemächtigt sich des anderen und gibt ihm eine sinnliche Erfahrbarkeit. Der Adjunkt hingegen wird durch die Kirschbäume erneut zu Spekulationen über seine zukünftige Vaterschaft angeregt.¹⁵⁰

Wenn ich mir einmal so viel bey euch erworben habe, sagt der Adjunkt zum Hausfreund, daß ich mir ein eigenes Gütlein kaufen, und meiner Schwiegermutter ihre Tochter heyrathen kann, und der liebe Gott beschert mir Nachwuchs, so setze ich jedem meiner Kinder ein eigenes Bäumlein, und das Bäumlein muß heißen wie das Kind, Ludwig, Johannes, Henriette, und ist sein erstes eigenes Kapital und Vermögen, und ich sehe zu, wie sie miteinander wachsen und gedeihen, und immer schöner werden, und wie nach wenig Jahren das Büblein selber auf sein Kapital klettert und die Zinsen einzieht.

¹⁴⁹ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 280.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu Des Adjunkts Standrede über das neue Maaß und Gewicht. Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 326.

Kind und Kirschbaum werden vom Adjunkten durch die doppelte Namensgebung so eng miteinander identifiziert, dass das durch Gott verheißene Leben nach dem Tod auf den Baum übertragbar zu werden scheint, sowie im Gegenzug der vom Hausfreund zuvor besungene Lebenszyklus des Baumes über die vier Jahreszeiten hinweg¹⁵¹, von einem Frühling bis zum nächsten, als anschauliche und gleich-gültige Wiederauferstehungsgeschichte lesbar wird.

Wenn mir aber der liebe Gott eines von meinen Kindern nimmt, so bitte ich den Herrn Pfarrer oder den Dekan, und begrabe es unter sein Bäumlein, und wenn alsdann der Frühling wiederkehrt, und alle Bäume stehen wie Auferstandene von den Todten in ihrer Verklärung da, voll Blüten und Sommervögel und Hoffnung, so lege ich mich an das Grab, und rufe leise hinab „Stilles Kind dein Bäumlein blüht. Schlafe du indessen ruhig fort! Dein Maytag bleibt dir auch nicht aus.“¹⁵²

Auch der Adjunkt imaginiert hier den Kirschbaum als Ort der Andacht und darüber hinaus als Ort des Trostes. Unter dem Dach des Kirschbaums als neuer Kirchbau, wird eben dieser in seiner sinnlichen Anschaulichkeit zum Bild, zum Zeichen, zur erschaubaren Weissagung. In Hebels Kalendersprache lässt sich das Leben, welches am jüngsten Tag den Tod endgültig besiegen wird, nicht unterscheiden von dem Leben, wie es in seiner Proliferation als größte Weisheit der Natur schon jetzt um uns erschaubar ist. Die Verwechselbarkeit von Baum und Kirche, Baum und Kind und von (Mai-)Baum und Leben nach dem Tod leuchtet auch dem Hausfreund als richtiges Eben-Maß der Betrachtung ein; in seiner zarten abschließenden Bestätigung des Adjunkten per doppelter Negation – „Er ist kein *unwäger* Mensch der Adjunkt“¹⁵³ – hört man doch wenigstens seine Gewogenheit für des Adjunkten Wagnis nachklingen.

¹⁵¹ Vgl. Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 277–279.

¹⁵² Ebd., S. 280–281.

¹⁵³ Ebd., S. 281. Meine Hervorhebung.

Schauend aufgerissene Augen:
Sehen und Wi(e)dersehen in Walter
Benjamins Hebel-Lektüre

In den Notizen zu Johann Peter Hebel, die vor allem um die Arbeiten aus dem Jahr 1929 entstanden sein sollen, findet sich eine Aufzeichnung, in der Walter Benjamin sein „Arbeitsverhältnis“ zum Autor des *Schatzkästleins des rheinischen Hausfreunds* beschreibt oder besser gesagt in Szene setzt.

Dies darf ich ohne Koketterie sagen: Hebel hat m i c h gerufen. Ich habe ihn nicht gesucht. Niemals habe ich mir träumen lassen (und am wenigsten wenn ich ihn las) daß ich über ihn „arbeiten“ würde. Noch jetzt kommt mir die Beschäftigung mit ihm immer von Fall zu Fall, stückweis und provoziert [,] und ich werde diesem possierlichen Dienst und Bereitschaftsverhältnis treu bleiben, indem ich ein Buch über ihn schreiben werde.¹

Der Wink, dass es sich bei dieser Notiz um eine spielfreudige Inszenierung des Dienstverhältnisses handelt und nicht etwa um eine unreflektierte Aufzeichnung über Benjamins Empfinden, kündigt sich bereits im ersten Satz an, welcher – im Kolon endend – gleichsam als Regieanweisung des folgenden „Sprechaktes“ fungiert. Das Modalverb „dürfen“ setzt Freiheit voraus, und zwar die Freiheit, etwas zu tun oder zu unterlassen.² Benjamin erteilt sich die Erlaubnis, seine Sentenz zum Dienstverhältnis zu Hebel „ohne Koketterie“ zu formulieren, doch damit belegt er weder eine Notwendigkeit noch eine innere Gesetzmäßigkeit, welche die Abwesenheit des Koketten in seinen Worten abschließend beweisen würde. Die Einlösung seiner selbsterteilten Erlaubnis bleibt demnach implizit und wirft die Frage auf, warum Benjamin überhaupt – zumal in seinen Notizen – explizit die Möglichkeit zur erlaubten Verneinung des Koketten in

¹ Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, Bd. II (Aufsätze, Essays, Vorträge), hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 932, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 1445, vgl. auch 1001.

² Vgl. Grimm, Jacob u. a.: „dürfen“.

seinen Worten eben diesen Worten vorausschickt. Die Exposition stellt in ihrem Spiel mit rhetorischer Paralipsis und grammatischer Modalität den Umstand heraus, dessen Abwesenheit als Möglichkeit beschworen wird: Benjamin frönt der Koketterie. Nicht etwa der Gefallsucht, wie es zum Beispiel *Meyers Großes Konversationslexikon* verknüpft definiert, sondern der Koketterie als einer besonderen Spielart der Darstellung macht sich Benjamin „schuldig“.³ Es ist ein absichtsvolles, mit pointiertem Bewusstsein vorgestelltes „Halbverhülltsein“, und damit nähert Benjamin sich sprachlich jener Koketterie an, der Georg Simmel⁴ in *Philosophische Kultur* ein eigenes Kapitel widmet. Im Unterschied zu der Absicht oder dem Trieb zu gefallen, unterscheidet sich die Koketterie darin, dass letztere „durch Abwechslung oder Gleichzeitigkeit von Entgegenkommen und Versagen, durch symbolisches, angedeutetes, ‚wie aus der Ferne‘ wirksames Ja- und Neinsagen, durch Geben und Nichtgeben“ mit einem Schlag das ihr unterliegende Interesse fühlbar macht.⁵ Die geistige Koketterie oder „Halbverhülltheit“ beschreibt Simmel zunächst vereinfacht als die Praktik, etwas zu behaupten, „was man eigentlich gar nicht meint“. Später ergänzt er, welche Komplexität diesem Verhalten zu eigen ist. Die Koketterie sei „die Paradoxie, deren Aufrichtigkeit zweifelhaft bleibt, die

³ Vgl. Meyers: „Kokett“, Sp. 250.

⁴ Walter Benjamin besucht 1912 mehrere von Simmels Vorlesungen in Berlin. (Vgl. Eiland, Howard und Michael William Jennings: *Walter Benjamin: A Critical Life*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 2014, S. 49.) Gerhard Richter stellt heraus, dass Simmels philosophische und soziologische Arbeiten in vielerlei Hinsicht eine wichtige Grundlage für die Untersuchungen der sogenannten Frankfurter Schule darstellen. (Vgl. Richter, Gerhard: *Thought-Images: Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life, Cultural Memory in the Present*, Stanford, Calif: Stanford University Press 2007, S. 7.) Siehe ferner zum Verhältnis von Walter Benjamin zu Georg Simmel Mićko, Marian: *Walter Benjamin und Georg Simmel, Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Studies in Cultural and Social Sciences*, Bd. 6, 1. Aufl., Wiesbaden: Harrassowitz 2010.

⁵ Simmel, Georg: „Die Koketterie“, *Philosophische Kultur*, 2. Aufl., Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1919, S. 95–115, hier S. 95.

nicht ernst gemeinte Drohung, die Selbsttherabsetzung des fishing for compliments.“⁶

Auch Benjamin setzt sich in seiner Notiz im Verhältnis zu Hebel herab, wenn er dem Kalendermacher gegenüber seine Dienstbarkeit betont. Für sein Spiel aber wählt Benjamin als Schauplatz eine Bühne mit doppeltem Boden. Denn zum einen geht Benjamin nicht kokett mit Hebel um, sondern er kokettiert mit dem Koketten, wenn er halb verhüllt die Möglichkeit des Halbverhüllten negiert; zum anderen tritt dem aufmerksamen Leser aus dem dargebotenen Bild des Verhältnisses, welches ja auch ein Selbstbildnis vorstellt, nicht Benjamin – oder nicht nur Benjamin – sondern Hebel – genauer Benjamins Hebel – entgegen. In Benjamins konkreter Beschreibung des „Bereitschaftsverhältnis[s]“ – welches Benjamin auch noch 1929 sowohl „proviziert“, also extern hervorgerufen und nicht intern verursacht, als auch kasuistisch „von Fall zu Fall, stückweis“ vorkommt – entdecken sich zwei Umstände, die Benjamin in seinen Hebelstudien selbst als zentrale Eigenschaften von Hebels Leben und Schreiben ausmacht. Da ist „das Planlose, Schwache“, welches laut Benjamin „in seinem [Hebels] Leben“ vor allem dadurch augenscheinlich wird, wie dieser in den Dienst als Kalenderredakteur genommen wurde: „Sind doch selbst die Beiträge zum Kalender des ‚Rheinländischen Hausfreundes‘ aus äußerer Nötigung entstanden, über die er viel murrte.“⁷ Wichtiger noch ist die Beschreibung Hebels als Moralisten, der die Rolle des

⁶ Ebd., S. 100–101.

⁷ Benjamin: GS II, S. 282 und 636. Tatsächlich tut Benjamin Hebel an dieser Stelle entweder unrecht, oder aber er setzt dessen eigene Koketterie weiter fort. Denn obwohl Hebel vielleicht anfangs nicht davon begeistert ist, in Karlsruhe von seinem Förderer Friedrich Nikolaus Brauer zum Eintritt in die Redaktion des *Badischen Landkalenders* aufgefordert zu werden, so zieht ihn die publizistische Arbeit doch schnell in ihren Bann. Aus der Abfassung seines „unabgeforderte[n] Gutachten[s] über eine vorteilhaftere Einrichtung des Kalenders“ spricht – da es tatsächlich von niemand anderen in Auftrag gegeben wird – Hebels ureigenes Interesse am Kalender. In diesem Gutachten spricht er die Empfehlung aus, man solle die Verantwortung für den Landkalender „nicht an viele, sondern an einen Bearbeiter [übertragen], nicht in der Stadt, sondern an einen, der beobachtend mit und unter dem Volk lebt, an einen Landgeistlichen, der Talent, guten Willen und Muße dazu haben kann“. (Hebel, Johann Peter: „Unabgefordertes Gutachten über

Gerechten immer wieder neu, also „von Fall zu Fall“⁸ in seinen Texten durchspielt und seine Moral nicht einem abstrakten System der Aufklärung unterordnen mag. Beides wird im Verlauf dieses Kapitels noch zur Sprache kommen. Vorläufig illustriert der Umstand, dass sich Walter Benjamin mit seinem Betrachtungsgegenstand „Johann Peter Hebel“, wenn auch kokett, identifiziert. „Daß Hebel nicht imstande war, Großes, Wichtiges anders zu sagen und zu denken als uneigentlich“,⁹ ist aber ebenso Benjaminsches Urteil über Hebel, wie dessen Charakterisierung als „zarte[r] Empiriker nach Goethes Wort“¹⁰. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass Benjamins Koketterie, gelesen als uneigentlicher Ausdruck, selbst Teil seines Versuchs darstellen muss, sich mit seinem Gegenstand „innigst identisch“ zu machen; indem er sich nämlich nicht bloß deskriptiv, sondern auch performativ mit dem Hebel nach seiner Lektüre verwechselbar macht. Hebel selber gibt sich immer wieder freimütig dem koketten Maskenspiel in seinem Schreiben hin, zum Beispiel in der Erzähler-Figur des Hausfreunds. Kokett ist dieses Maskenspiel Hebels darum, weil er in seinen literarischen Verkleidungen eigentlich sich selber begegnet, wie der Brief von Anfang Juni 1811 an sein Patenkind Wilhelmine Hitzig zeigt: „Gib acht Mägdlein, und erschrick nicht vor dem rheinländischen Hausfreund. Denn wenn ich die Larve vor dir abziehe, – sieh, ich zieh sie ab – so steht dein eigener Hausfreund und Pathe vor dir, der dir ein goldenes Büchlein schenkt“.¹¹ Im Erzähler des goldenen Büchleins,

die vortheilhaftere Einrichtung des Calenders [18. Februar 1806]“, in: Theiss, Winfried (Hrsg.): Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes. Kritische Gesamtausgabe mit den Kalender-Holzschnitten, Universal-Bibliothek, Nr. 142, Stuttgart: Reclam 1981, S. 417–420.) Es ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob es sich bei dieser Passage um eine Empfehlung seines Freundes Hitzig an die Kommission handelt oder um ein halb-verdecktes (kokettes) Bewerbungsschreiben in eigener Sache handelt. (Vgl. Viel: Johann Peter Hebel, oder, Das Glück der Vergänglichkeit, S. 202.)

⁸ Benjamin: GS III, S. 205; Benjamin: GS II, S. 462; Benjamin: GS VII, S. 255.

⁹ Benjamin: GS II, S. 282 und 636.

¹⁰ Ebd., S. 278 und 638.

¹¹ Hebel: Briefe, S. 504–505.

dem rheinischen Hausfreund, entdeckt sich so der Schenkende, der bekannte Freund des Hauses Hitzig, nämlich Johann Peter Hebel. Genauer müsste man sagen, dass auch hinter der – Hebels Worten nach – im Hier und Jetzt des Lesens entfernten Maske des prosopopöetischen Schreibens, nicht die Person zum Vorschein kommt, sondern eine weitere Schicht Geschriebenes. Das Patenkind begegnet nicht dem Patenonkel selber, wohl aber seiner anschaulichen Lehrmethode, mit der er seinen Schülern und Lesern das Achtgeben ohne Furcht beibringt. Die Lektion liegt im Imperativ des Sehens: „[S]ieh, ich zieh sie [die Larve] ab“. In ihm vergegenwärtigt sich der Hausfreund als Hausfreund in seinem Brief und dem mitgeschickten Buch. Wenn Wilhelmine tatsächlich lernen sollte, furchtlos achtzugeben, dann wird sie schnell merken, dass hinter der Larve eine weitere Maske aus Worten zum Vorschein kommt. Es ist das Ebenbild Hebels, das in seinen Worten lebendig wird und wiederum das ausmacht, was man von Hebel wissen kann. Wenn man ihn liest, ist er schon da, wenn auch immer halbverdeckt: das ist Hebels Koketterie.

Die kokette Identifizierung Benjamins mit Hebel findet in ihrer zweiten Ordnung, das heißt der performativen, ebenfalls kein Ende, sondern lässt sich als innigste Form der Annäherung an einen Autor wieder rückkoppeln an den Kern des von Benjamin in den Ring geworfenen „Goethewortes“ von der zarten Empirie: „Es gibt eine zarte Empirie,“ schreibt dieser, „die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht, und dadurch zur eigentlichen Theorie wird.“¹² Goethes Fragment postuliert eine Form der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung, die über das, was wir heute schlechterdings als

¹² Goethe, Johann Wolfgang von: Werke, II. Abt., Bd. 11. (Zur Naturwissenschaft: Allgemeine Naturlehre: I. Theil), hg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen u. a., Weimar: H. Böhlau 1887, S. 128–129.

naturwissenschaftlich bezeichnen, hinausgeht und der menschlichen Subjektivität und Empathie im Zustande eines „gesteigerten Geistigen Vermögens“ das Potential zuspricht, Erfahrungswissen [ἐμπειρία] und Betrachtungswissen [θεωρεῖν] zu verschränken. Benjamin sieht dieses Vermögen in Hebels Schriften umgesetzt. Folglich ist seine Methode des Maskenspiels als Identifikationsversuch mit dem Gegenstand keine, die sich an ihrem Gegenstand schadlos hielte. Vielmehr ist der Vorgang der innigen Einfühlung in Hebel nicht unabhängig von ihr denkbar, sondern Teil einer in eine weitere Reflexion sich teilende Empirie, die auf jeder Ebene bereits die Werkzeuge der Erfahrung in dem Bild der Anschauung aufgehen lässt. Die Fruchtbarkeit, die Produktivität, welche der Umgang mit Hebel für Benjamin bereithält, deutet sich allein hier, in dieser kleinen Arbeitsnotiz an.

Das, was sich in dieser Notiz unberührt zeigt von Paralipsis und Prosopopöie, ist einerseits Hebels Ruf und andererseits Benjamins Versprechen, seinem „possierlichen“ Bereitschaftsverhältnis zu Hebel die Treue zu halten, indem er diesem ein Buch widmen werde. *Letzteres* konnte Benjamin in einem empirischen Sinne nie umsetzen. Nimmt man aber das Buch als Teil seines possierlichen Verhältnisses ernst, dann kann man dieses Buch in Benjamins literar-kritischem Diskurs zu Hebel als eine Art Bei- oder Mit-Bild sehr wohl finden. Hier hat er Hebel nämlich einem wundersamen Folianten eingeschrieben: „Mit Gott‘ müßte auf der Folioausgabe seines ‚Rheinischen Hausfreundes‘ stehen, in dem sauber und in Rubriken geteilt Schulbeispiele solch frommer Berechnung zum Hausgebrauche enthalten sind.“¹³ Benjamin fordert hier nicht bloß eine zu seiner Zeit ausstehende Prachtausgabe der Kalendergeschichten, sondern mit

¹³ Benjamin: GS II, S. 281.

der Forderung lässt er diese im literarischen Raum gleichsam als Vorstellung entstehen. Als Bild bleibt das Buch flexibel und wandelbar und durch die „frommen Berechnungen“, die Hebels Kalender tatsächlich explizit seinen Lesern anbietet¹⁴, entsteht nicht an seiner Stelle, sondern als gleich-gültige Präsenz an derselben Stelle das Bild des moralischen Haushaltbuchs als mustergültiges Anschauungsmaterial zu Hebels Gerechtigkeitsbegriffs: „Doppelte Buchführung – und sie stimmt immer.“¹⁵

Voriges, nämlich Hebels Ruf – ein Ruf aus dem Grab – den Benjamin vernimmt, ist unter anderem von den Herausgebern der *Gesammelten Schriften* alleine als Referenz auf die zeitlichen und publizistischen Umstände, welche Benjamins Beschäftigung mit Hebel begünstigt haben sollen, gelesen worden. Doch die Emphase der persönlichen Natur dieses Rufs, sowie die Bereitschaft zu antworten, erschöpfen sich nur schwerlich im Faktischen eines historischen Berichts. Sein Versprechen oder Wunsch, Hebel ein Buch zu schreiben wäre kaum entstanden, wenn für Benjamin die publizistische Sargöffnung zum hundertsten Todestag nicht auch eine unverhoffte Wiederkehr des Lebens oder der Überlebendigkeit in Johann Peter Hebels Geschichten mit sich gebracht hätte. Es ist Wiederkehr nicht in Form einer Heimsuchung: Es ist nicht der Tod, der im Anschein des Lebens präserviert ist, wie der junge Bergmann zu Falun, oder Sebalds

¹⁴ Vgl. hierzu zum Beispiel die erste der *Neuen Aufgaben* aus dem Kalender auf das Jahr von 1805 und deren Auflösung im Kalender auf 1806. Die Textaufgabe gestaltet Hebel um zwei Schäfer, die miteinander argumentieren, warum jeweils der andere ihnen eines seiner Schafe abtreten solle. Dem Leser kommt die Aufgabe zu, basierend auf den Argumenten der Schäfer, die Anzahl aller Schafe zu errechnen. In der Auflösung gibt Hebel dann aber nicht nur Antwort auf die Frage, wie viele Schafe ein jeder der Schäfer zu Anfang besitze, sondern auch diese Sentenz mit auf den Weg: „So ein Schaf hin oder her zu geben, wenn man selber nur 5 oder 7 Stücke hat, ist nun freylich keine Kleinigkeit. Sonst aber und wo es angeht, ist es immer besser, gute Freunde haltens mit einander so, daß die Theile gleich werden, als daß einer viel hat und der andere wenig. Denn Mehrhaben macht leicht übermüthig und gewaltthätig, und Wenighaben macht mißgünstig; und wo einmal Übermuth und Mißgunst sich einnisten, da hat es mit der guten Freundschaft bald ein Ende.“ (Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 40, vgl. 22.)

¹⁵ Benjamin: GS II, S. 281.

Rose von Jericho.¹⁶ Sondern es handelt sich um Wiederkehr in Gestalt einer Wiederentdeckung: Es ist die junge Braut im Körper der alten Witwe, die aufbrechende Keimkraft eines Kirschkerns, der auf dem Kirchturm in einer Hand voll Erde aufgeht, nachdem die Kirsche längst verzehrt ist. Der geneigte Leser, der in seiner Geistesgegenwart nicht bloß sieht, sondern auch versteht, kann dieses Potential bergen, wie eine Krume Gold aus Erde.

In seinem Aufsatz *Der Erzähler* aus dem Jahr 1936, den er als Auftragsarbeit für die Zeitschrift *Orient und Okzident* zum Werk Nikolai Lesskows verfasst, holt Benjamin nicht bloß ein „altes Steckenpferd aus dem Stall“, wenn er „über den Gegensatz von Romancier und Erzähler und [s]eine alte Vorliebe für den letzteren“ schreibt.¹⁷ Er kramt auch Johann Peter Hebel noch einmal aus der (Schatz)Kiste. Dieser, neben Lesskow selbst, steht mit seinen Geschichten für den letzten Fortbestand der zu Ende gehenden „Kunst des Erzählens“¹⁸ ein. Denn während die Erfahrung der Moderne den Menschen die Grundlage des Erzählens, „[n]ämlich das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen“¹⁹, nach und nach nimmt, hat sich in den Geschichten Hebels, überraschenderweise aber in Schrift verstrickt, die Stimme des Erzählers erhalten, „wie die Spur der Töpferhand an der Tonschale“²⁰. Diese Stimme, vielleicht die Stimme, deren Ruf Benjamin vernimmt, wenn er zu Hebel arbeitet, ist aber nicht bloßer Nachklang. Die Sprache des Erzählers formt die Erzählung gerade auf eine solche Weise, dass sie nicht bloß von ihrem Erzähler Zeugnis ablegt, sondern tatsächlich immer wieder zeugungsfähig bleibt: „[D]ie

¹⁶ Vgl. hierzu das dritte Kapitel dieser Arbeit.

¹⁷ Benjamin: GS II, S. 1277.

¹⁸ Ebd., S. 439.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 447.

Erzählung; sie verausgabt sich nicht. Sie bewahrt ihre Kraft gesammelt und ist noch nach langer Zeit der Entfaltung fähig.“²¹ Sie gleicht daher jenen „Samenkörnern, die Jahrtausendlang luftdicht verschlossen in den Kammern der Pyramiden gelegen und ihre Keimkraft bis auf den heutigen Tag bewahrt haben.“²² Dieses Bild, welches Benjamin nicht direkt aus Hebels Werk entlehnt, (das aber seine Stelle finden könnte im vierten Abschnitt *Über die Verbreitung der Pflanzen*), sondern aus Herodots *Historien*, gibt einen deutlichen Wink, auf welche Weise Benjamin sich das Fortleben – nicht nur, aber auch – der Hebelschen Erzählungen vergegenwärtigt. Nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer „Winzigkeit“²³, ihrer in sich abgeschlossenen „Vollkommenheit“²⁴ können sie vom figurativen Tod – der Verausgabung, dem die neuzeitliche Wissensform „Information“ gänzlich zufällt²⁵ – unberührt das in ihnen Geborgene unberührt weitertragen, selbst wenn der Versuch unternommen wird, sie lebendig zu begraben unter Aufbietung von Ritualen und Formen der höchsten religiös-politischen Macht. Die Pyramiden aus dem Zitat sind dahingehend also nicht bloß Illustration der vergangenen Millennia, sondern auch als architektonische Ausprägung des dynastischen Anspruchs des dynastischen Herrschens über den Tod des Individuums hinaus. Die Herrschaft der Pharaonen gehört jedoch der Vergangenheit an, die Samen aus ihren entweihten Grabkammern hingegen sind noch immer fruchtbar. Ebenso wie das eingesargte Saatgut, so prognostiziert Benjamin, wird Hebel, der hier für sein Werk als figuratives Double eintreten muss, auch fortan jedem Versuch, ihn in die „Front von Kulturgrenadieren ein[zufügen], die der

²¹ Ebd., S. 445–446.

²² Ebd., S. 446.

²³ Ebd., S. 283.

²⁴ Ebd., S. 280.

²⁵ Ebd., S. 445.

deutsche Schulmeister vor seinen ABC-Schützen vorbeixerzieren läßt“, Paroli bieten.²⁶ Hebels ideologisch-nationalistische Aktivierung und Integration in das Wahn-Bild eines ursprünglichen und einheitlich deutschen Literaturkanons (ebenso wie seine zeitgleiche Herabsetzung zum Schulbuch- und Kinderautor) mag seine literarische Wirkungskraft zeitweilig lähmen, aber die Lebendigkeit von Hebels Texten, ihr Potential, sich immer wieder und immer weiter zu entfalten, kann diesen so nicht genommen werden. Hebels Erzählungen halten für aufmerksame Leser wie Benjamin stets eine unberechenbare Wirkung in der Hinterhand.²⁷ Im *Unberechenbaren* liegt der Ruf, den Benjamin vernimmt, denn selbst wenn Hebel seinem Leser buchstäblich eine Rechenaufgabe in den Kalender schreibt – sei es in der exponentiellen Vermehrung der Eichen oder in der Aufgabe zu den zwei Schäfern –, so ist das, was unter dem Strich steht, nie allein das Ergebnis mathematischer Axiome, sondern auch immer die plötzliche und persönliche Wendung, welche sich nicht verbraucht, sondern immer wieder zum Erfahrungsgegenstand menschlicher Betrachtung werden kann. So hält zum Beispiel das Hebelsche Eichen-Maß jedem aufmerksamen Leser sein eigenes Menetekel vor Augen, und das Schafezählen schlägt um in eine private Lektion von Brüderlichkeit und Gleichheit, die ihren Ursprung so gut in der Französischen Revolution wie im Sozialismus der Frühchristlichen Gemeinde haben könnte. Was sich aber so schnell wendet, entwindet sich jeder Feststellung und auch Benjamin, trotz seines apodiktischen Tonfalls – den er sich eventuell auch beim Hausfreund selbst abgeguckt haben wird –, der Hebel in Superlativen lobt, kann den Kern des Hebelschen Werkes nicht in abstrakte

²⁶ Ebd., S. 280.

²⁷ Vgl. Ebd., S. 635.

Begriffe kleiden. Daher sieht Benjamin nur eine Möglichkeit, sich der Unberechenbarkeit sorgsam anzunähern und diese, wenn schon nicht benennen oder erzählen zu können, wenigstens anschaulich zu machen – in einem Bild:

Es ist nun, wenn man überhaupt versuchen darf, diesen unvergleichlichen Prosaisten, der die Weitschweifigkeit des Epikers mit der Kürze des Gesetzgebers zu einer nahezu unergründlichen Einheit zusammenschmolz, mit einem Wort zu bezeichnen, das Entscheidende, in Hebel die Überwindung der abstrakten Moral der Aufklärung durch die politisch-theologische zu erkennen. Wie aber das bei ihm nie anders als kasuistisch, von Fall zu Fall vor sich geht, so ist es auch kaum möglich, davon auf andere als ganz konkrete Art einen Begriff zu geben. *In einem Bilde.*²⁸

In gewisser Weise arbeitet Benjamin hier also seine eigene Form der Eben- und Mitbildlichkeit aus. Die Notwendigkeit für solch bildhafte Art der Erkenntnisgewinnung legt Benjamin in seinem Radiobeitrag zur Kinderliteratur vom 15.8.1929 in nuce dar und er bleibt der Verbildlichung Hebels als Lektüreansatz durch alle seine Arbeiten zum Kalendermacher hindurch treu. Die verwandten und erzeugten Bilder, sowie die Themen, zu denen Benjamin sie entstehen sieht, wiederholen sich, doch fast nie ohne dass der Text, das Gewebe, aus dem die Bildlichkeit der Darlegung entspringt, nicht neue Knotenpunkte und Verzweigungen ausbildete. Zentral, wie auch in dem oben angeführten Zitat, bleibt für Benjamin – zumindest bis zum *Erzähler*-Essay 1936 – die Frage nach der Moral sowie nach Hebels Methodologie der kasuistischen Anwendung seiner moralischen Haltung. Beide Themen – Moral und Kasuistik Hebels – werden auch innerhalb dieser Arbeit noch ausführlicher behandelt. An dieser Stelle aber sollen sie

²⁸ Benjamin: GS VII, S. 255. Meine Hervorhebung. Die Literatur zu Walter Benjamins Gebrauch von sogenannten Denkbildern, philosophischen Miniaturen zwischen Poesie und Kritik ist umfangreich. Zur Einführung in das Thema siehe zum Beispiel Jennings, Michael William: *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca: Cornell University Press 1987; Richter: *Thought-Images*; Nägele, Rainer: „Thinking Images“, in: Richter, Gerhard (Hrsg.): *Benjamin's Ghosts: Interventions in Contemporary Literary and Cultural Theory*, Stanford, CA: Stanford University Press 2002, S. 23–40, 301–303; Kirst, Karoline: „Walter Benjamin's Denkbild: Emblematic Historiography of the Recent Past“, *Monatshefte für Deutschen Unterricht, Deutsche Sprache und Literatur* 86/4 (1994), S. 514–524.

einen Augenblick zurückgestellt sein, um herauszustellen, wie das bildlich Anschauliche in Hebels Geschichten und Benjamins Kritik zueinander stehen: Das Ausdrucksvoll-Visuelle stellt eben kein Register dar, welches Benjamin von außen als Fremdes an Hebel heranträgt. Besonders in der ersten der beiden frühen Arbeiten, die Benjamin anlässlich des hundertsten Todestages im Jahr 1926 verfasst, zeigt sich, wie die Anschaulichkeit von Hebels eigenen Texten Benjamin ins Auge sticht. Benjamin liest Hebel *in einem Bild*, oder genauer in einer Serie von Bildern, die Hebels Texte ihm entweder zukommen lassen – so dass er sie ohne Erklärung vorzeigen kann –, oder aber die Bildlichkeit einer Textstelle fällt ihm im wörtlichen Sinn der Metapher ins Auge und Benjamin schaut zurück in die Erzählungen des Hausfreunds mit einem Bild aus seiner eigenen Feder. Innerhalb dieses Bilderraums nimmt Benjamin die etymologischen und figurativen Implikationen des Begriffs Anschauungsobjekt gleich ernst. Bei wem aber das Moment des aktiven Handelns liegt, wenn Benjamin Hebel liest – beziehungsweise wenn wir Benjamin beim Hebellesen zusehen –, bleibt unentschieden; vor allem in den Momenten, wenn Hebel Benjamin aus manchem „Satze tief entgegen blickt“. Dieses Wider-Sehen wird zum Wiedersehen mit dem Autor der Kalendergeschichten, der gerade in dieser seiner Sprache, die den Blick des lesenden Auges aus der Tiefe des Textes erwidert, laut Benjamin, am ehesten zu finden sei.²⁹

Hebels Blick hat für Benjamin eine geradezu unheimliche Fähigkeit, auch noch das entfernteste szenisch in die dörflische Idylle seiner Zeitgenossen, oder gar die eigenen vier Wände des zeitgenössischen Lesers zu entrücken. Diese Fähigkeit die größten räumlichen, zeitlichen und gedanklichen Differenzen einzuebnen und die Gegenstände

²⁹ Benjamin: GS II, S. 208.

seiner Geschichten und Betrachtungen als gleich-gültig nebeneinander stehen zu lassen, liegt in seinen Sätzen, in seiner Sprache, in seinem erzählerischen Ton: „So steht es um alle echte, unreflektierte Volkskunst: sie spricht Exotisches, Monströses mit der gleichen Liebe, in gleicher Zunge aus wie die Angelegenheiten des eigenen Hauswesens. Daher das kräftige ‚Hier‘ seiner Schauplätze.“³⁰ Im eigenen Hauswesen schreibt sich die Welt und deren Verlauf als Gleichnis fort und es ist die eigentümliche Qualität von Hebels Sprache, der es nach Benjamin gelingt, dem Leser im wörtlichen Sinn einen Platz zum Schauen in der Gegenwart zu eröffnen.

Benjamin bleibt nach Art des zarten Empirikers (oder wenigstens nach Art des koketten Hebel-Dieners) auch beim Versuch der genaueren Analyse jener bildgebenden Qualität der Hebelschen Prosa nicht unberührt von seinem Gegenstand. Das *Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreunds* wird aus der eigenen titelgebenden Metapher zum sprachlichen Bild bei Benjamin, welches in der Tat einer Schatztruhe gleich die Erträge eines ganz besonderen Handwerks zu bewahren weiß. Wenn nämlich Hebel seine Geschichten schreibt, dann lässt er laut Benjamin den „variablen“ Pol der deutschen Sprache und Prosa – das heißt die Mundart – in einer „kritischen, gespannten Auseinandersetzung“ den „konstanten“ Gegen-Pol – das heißt das Deutsch der Lutherbibel – durchdringen. Ähnlich der Arbeit mit einem Hobel, der die obere Schicht des zu bearbeitenden Holzes durchdringt und abschleift, fällt auch bei Hebels Prosa-Schreinerei ein „krauses“ Nebenprodukt ab, welches sich als eigentliche Kostbarkeit entpuppt.³¹ Um seine These zur Hebelschen Sprache und ihrem Platz sowohl in der

³⁰ Ebd., S. 638. Vgl. Ebd., S. 277.

³¹ Vgl. Benjamin: GS II, S. 280.

deutschen Prosadichtung als auch dem deutschen Idiom an sich zu belegen, genügt es Benjamin, dem Leser ein direktes Zitat vor Augen zu stellen, als spräche es für sich: „Dann geht er (der verständige Mann) mit guten Gedanken seines Weges weiter ... und kann sich nicht genug erschauen an den blühenden Bäumen und farbigen Matten umher.“³² Die Kostbarkeiten für den deutschen Wortschatz entdecken sich hier aber keineswegs als Selbstverständliches, obschon das Zitat sehr wohl ein sprechendes ist. Die versprochene hybride Innovation auf lexikalischer Ebene springt dem Leser nicht eigenmächtig ins Auge, der sich weder in den Zustand zurückversetzen kann, das Deutsch der Lutherbibel im Ohr zu haben, noch die Transferleistung erbringen kann, Hebels alemannischen Dialekt im Text zu erspähen. Die Bereicherung des Wortschatzes an dem von Benjamin gewählten Exempel setzt sich in einem Satz sprunghaft fort, und zwar in seiner Anschaulichkeit. (Nicht umsonst nennt Benjamin Hebels Kalender eine Fülle von „Anschauungsmaterial“³³.) Den Zusammenhang von Hebels Sprachhobelei und der bildhaften Anschaulichkeit, die sich in den Abfällseln dieser Arbeit finden lässt, hält Benjamin verborgen. Er erklärt nicht, wohl aber läutert er das Zitat, welches er anstelle einer Erklärung am Schauplatz in Stellung bringt.

Das Zitat stammt aus einem von Hebels naturwissenschaftlich inspirierten Aufsätzen mit dem Titel *Die Eidexen*. Dem Text *Über die Verbreitung der Pflanzen* nicht unverwandt, handelt es sich um einen bemerkenswerten Text des Hebelschen Werks, welcher aber in der Rezeptionsgeschichte oft übersehen wird. Dabei könnte Benjamin allein aus diesem Text im Kalender auf das Schaltjahr 1808 einen Großteil seiner

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 278.

Referenzen beziehen, die er für seine Besprechung des Hebelschen Werkes benötigte. Nicht nur jene kostbare Anschaulichkeit ist dem Text eigen, auch Hebels Kunst den „Kosmopolitismus der Schauplätze“ seiner Erzählungen mit der dörflichen Ökonomik von „Segringen, Brassenheim, Tuttlingen“ zu verschränken, läßt sich eindrucksvoll an diesem demonstrieren. *Die Eidexen* handelt nämlich nicht bloß Aussehen und Nutzen der heimischen Reptilien ab, „die man Salamander oder Molch nennt“³⁴, sondern spricht im selben vertrauten Ton von Krokodilen „im Nilfluß in Egypten“, sowie von Eidechsen „in Asien und andern Welttheilen [...] die auf Bäumen leben, wie bey uns der Laubfrosch, und durch Hülfe von häutigen Auswüchsen auf beyden Seiten große Sprünge in der Luft machen, und von einem Baum auf den andern schießen können.“³⁵ Ebenso die „erfahrene Metaphysik“, die für Benjamin in der Verknappung von fünfzig Jahren Zeitgeschichte in der bekannten Hebel-Geschichte *Unverhofftes Wiedersehen* zum Ausdruck kommt, hätte er aus der vergleichbaren, wenn auch kürzeren Passage zu einem Brunnenmolch aus *Die Eidexen* ableiten können:

Solch ein Thierlein in seiner verschlossenen Brunnenstube hat ein geheimliches Leben und Wesen, sieht nie die Sonne auf- oder unter gehen, erfährt nichts davon, daß die französische Revolution ein Ende hat, und jezt Krieg in Polen ist; weiß nicht, obs noch mehr solche Brunnenstuben in der Welt giebt, oder ob die seinige die einzige ist, und ist doch in seinem nassen Element des Lebens froh, und hat keine Klage und keine Langeweile.³⁶

Auch wenn die geraffte Zeitspanne hier keine fünfzig Jahre umfasst, so wird doch die Parallele zwischen den beiden ungleichen Texten deutlich, wenn sowohl im *Unverhofften Wiedersehen* als auch in *Die Eidexen* der engste Raum mit dem geringsten Potential eines

³⁴ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 77.

³⁵ Ebd., S. 79.

³⁶ Ebd., S. 77.

Lebewesens zur Kraftentfaltung dem Welttheater der politisch-historischen Umstürze als gleichsam Gleich-Gültiges beigeordnet wird. Die Unterschiede zwischen dem lebenden Molch, abgeschnitten von allen Erfahrungen einer äußeren Welt, und dem toten, verschütteten Bergmann, dessen lebendiger Anschein von der Erde, die ihn begraben hat, präserviert wird, bedarf einer genaueren Untersuchung, die an dieser Stelle ausbleiben muss. Doch auch hier lassen sich gewisse Parallelen denken.

Dieser Exkurs zu den Eidechsen der Welt endet an seinem Ausgangspunkt: Dem Schauplatz, den Benjamin mit seiner Selektion und elliptischen Auslassung der anschaulichen Hebellektüre bereitet. Im Kontext seines Quelltextes liest sich der Spaziergang des verständigen Mannes nämlich wie folgt:

Nun, alle Leute sind so furchtsam freylich auch nicht, und im Frühjahr, wenn man wieder ins Feld und ins Grüne geht, und überall in der manchfaltigsten Gestalt das frohe Leben hervorwimmelt und laut wird, bleibt auch wohl ein verständiger Mann einen Augenblick vor einer Eidexe stehen, betrachtet ihr grünes Gewand, wenn es schöner als Smaragd an der Sonne schimmert, bewundert ihre unnachahmliche Geschwindigkeit, und sieht mit Vergnügen ihren unschuldigen Spielen zu. Dann geht er mit guten Gedanken seines Weges weiter, *riecht an seinem Frühlingsstrauss*, und kann sich nicht genug erschauen an den blühenden Bäumen und farbigen Matten umher.³⁷

Die Kostbarkeit der Hebelschen Sprachbildlichkeit bekommt an dieser Stelle in der Echse ihr Wappentier eingeschrieben, welche gerade in ihrem Versuch, vor dem Hintergrund ihres Lebensraums unsichtbar zu werden, umso herrlicher einem grünen Edelstein gleich in der Sonne schimmert, wenn das Auge Hebels – seine Aufmerksamkeit und seine Sprache – die heimische Eidechse aus ihrer Umgebung herauszulösen und sorgsam vorzuzeigen vermag. Dass es sich bei dem von der Natur angebotenen Anschauungsmaterial auch hier nicht um eine reine Unterrichtsstunde in Naturkunde und

³⁷ Ebd., S. 76. Meine Hervorhebung.

Ästhetik handelt, zeigt das Vergnügen an, welches den *verständigen* Mann ergreift, wenn er der Eidechse bei „ihren *unschuldigen* Spielen“ zusieht. Das Sehen, dabei den rechten Verstand bemühen, sowie der Affekt als innerer Kompass des Verhaltens scheinen auch in dieser Naturszene als die dringendsten Anliegen in Hebels Lesererziehung durch. Charakteristisch für Hebel ist, dass er in seinem Plädoyer für einen freundlichen, wenn nicht freundschaftlichen, Umgang mit Eidechsen die Suche nach dem geneigten Betrachter fortsetzt. Dieser zeichnet sich hier, ebenso wie in *Über die Verbreitung der Pflanzen* darin aus, dass er die „manchfaltigste Gestalt“ des Lebendigen in der Natur wahrnimmt und dessen ästhetische Qualität – sei es das Smaragdgrün des Tieres oder auch hier das Blühen der Bäume – als gnädige Annäherung an ein rechtes Leben, wie es Hebel in *Betrachtung über ein Vogelnest* im Gespräch des Hausfreunds mit dem Sohn des Druckers Geiger zu zeigen versucht.³⁸ In dem affektiven Potential jedes einzelnen sinnlichen Erkenntnisgegenstandes, dessen Gesamtheit man nie auf einmal gewahr werden kann, liegt auch der Richtungsweiser für die sinnvolle Existenz des Menschen innerhalb der Schöpfung. Dieser Sinn liegt, wie im ersten Kapitel dieser Arbeit bereits ausgeführt, vorrangig im Denken, welches dem Menschen zwar die Möglichkeit automatischer Perfektion seiner Werke nach einem vorgeschriebenen göttlichen Plan verweigert, dafür aber die Autorschaft über seine eigenen Erzeugnisse ermöglicht, sowie das Streben nach Vollkommenheit. Wenn Hebels verständiger Mann nach seiner Begegnung mit der smaragdenen Eidechse „mit guten Gedanken seines Weges“ geht, dann spricht hieraus auch eine Lektion für den rechten Lebenswandel, den der aufmerksame, weil geneigte, Leser finden wird. Dieser zu entdeckende und bergende Rat

³⁸ Vgl. hierzu das erste Kapitel dieser Arbeit.

ist eine Form, die Hebels Art, die Moral zu machen, wie Benjamin sagt, annehmen kann. Sie ist entgegen den Beispielen, die Benjamin anführt, um die Hebelsche Methode zu verdeutlichen, nicht so laut, wie eine knallende Tür, oder erschreckend, wie das Geständnis des Babiersjungen, dass er bereit gewesen wäre, einem die Gurgel zu durchtrennen, nachdem das Rasiermesser eben jene schon glattgeschoren hat. Dennoch, die Zeitlichkeit, das plötzliche „Hier“, welches entsteht und fremd anmutet, obwohl es schon die ganze Zeit da war, sind allen Beispielen, allen Benjaminschen Sprachbildern und Illustrationsbeispielen zu Hebels Moral gemeinsam.

Neben der wiederholten Lektion zur Besserung ist dem Artikel zu den *Eidexen* auch eine Warnung eingeschrieben. Ein unlauteres Leben kann sich in der Angst vor der eigenen Wahrnehmungsfähigkeit manifestieren. Denn nur derjenige braucht sich zu fürchten, wenn „auf einmal etwas im Laub rauscht“³⁹, der kein reines Gewissen hat. „Wer ein böses Gewissen hat, dem ist freylich in diesem Punkt übel rathen.“⁴⁰ Während also jemand, der die Lautstärke des wimmelnden Lebens, die farbenfrohe Flora, sowie das unschuldige Spiel der Fauna zusammen mit dem Geruch der Blumen im Frühjahr genießt, sich der Rolle nachbilden kann, die dem Menschen in der Schöpfung zugedacht ist, werden jene, die ein böses Gewissen haben, von dieser Naturerfahrung abgeschnitten und mit der Sorge bedacht, der Teufel selbst könne sich in jeder Sinneswahrnehmung verstecken. Letzteres sagt der Hausfreund zwar nicht direkt, mit dem zitierten Vers aus Ludwig Christoph Heinrich Hölty's Gedicht *Der alte Landmann an seinen Sohn* von 1779 wird die Anspielung für den aufmerksamen Leser aber durchaus eindringlich:

[...]

³⁹ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 76.

⁴⁰ Ebd.

Dem Bösewicht wird alles schwer,
Er thue was er thu!
Der Teufel treibt ihn hin und her
Und läßt ihm keine Ruh!

Der schöne Frühling lacht ihm nicht,
Ihm lacht kein Ährenfeld;
Er ist auf Lug und Trug erpicht,
Und wünscht sich nichts als Geld.
Der Wind im Hayn, das Laub am Baum
Saust ihm Entsezen zu;
Er findet, nach des Lebens Traum,
Im Grabe keine Ruh.⁴¹

Bei Hebel wie bei Hölty wird die Erfahrung der jeweiligen Frühlingsszenarien nicht ausschließlich durch den optischen Sinn vermittelt. Vielmehr liegt gerade das Böse beziehungsweise Teuflische versteckt in dem Schrecken, den die aurale Wahrnehmung den Menschen bereiten kann. Bei Hebel kommt noch der Geruchssinn hinzu, welcher die reichen visuellen Eindrücke des „verständigen Mannes“ beschließt und ihm zu helfen scheint, seine Erfahrungen weiter zu verinnerlichen. Beides, Geruchs- und Gehörsinn, lässt Benjamin in seinem Zitat aus. Es handelt sich dabei, wie die Ellipse deutlich anzeigt, um eine absichtsvolle Auslassung. Benjamins Auseinandersetzung mit Hebel geschieht auf der Ebene des Bildhaften und wenn er sich dem dienstbarmachenden Blick Hebels ausgesetzt sieht, dann antwortet er mit seinem eigenen präzisen und kraftvoll synthetisierenden Sichtfeld. Ähnlich wie Goethe die Lichtenbergsche Wünschelrute auspackt⁴², nimmt Benjamin den Hebelschen Blick zu Rat: wo er bei Hebel ein Bild sieht,

⁴¹ Hölty, Ludwig Christoph Heinrich: Gesammelte Werke und Briefe: kritische Studienausgabe, hg. von Walter Hettche, Göttingen: Wallstein 1998, S. 226–227. Hervorgehoben sind die Zeilen, die Hebel in seinem Kalenderstück zitiert.

⁴² Vgl. Goethe, Johann Wolfgang: Wilhelm Meisters Wanderjahre (1821, 1829), hg. von Gerhard Neumann und Hans-Georg Dewitz, Bibliothek deutscher Klassiker 50, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 761.

liegt seine moralische Maxime verborgen.⁴³ Für Benjamin ergibt sich daraus eine ikonische Methodologie der Hebel-Lektüre, welche er in seinen Arbeitsnotizen festhält: „Man könnte wichtige Aufschlüsse über Hebel bekommen, wenn man beim Lesen *die Frage im Auge* behält, an welchen Stellen ein aufmerksamer Illustrator anzusetzen hätte, wenn er *Bilder* zu Hebel entwerfen wollte. Denn in der ganzen deutschen Prosa gibt es wohl keine Episoden, Parenthesen usw, die so illustrativ sind wie die von Hebel.“⁴⁴

Wenn Benjamin hier fordert, die *Frage im Auge* zu behalten, dann ist dies nicht bloß figurativ zu verstehen. Es geht wirklich darum, den Sehsinn – im Hinblick auf Einsicht – eine gewisse Denkarbeit verrichten zu lassen, die, als Erweiterung, der Sprache aus ihrer symbolischen Erklärungsnot hilft. Als Anregung hin zu dieser Arbeit, die bei ihm wieder in der eigenen Spracharbeit mündet, beschwört Benjamin in den veröffentlichten Stücken zu Hebel gleich eine Reihe verschiedener Künstler und Kunststile, die man getrost als Lesehilfe zur Hand nehmen darf. Wenn er davon handelt, dass Hebels Auge seinen Lesern selbst einen so fremden Ort wie den Mond als Landschaft in die Stube stellen kann, dann beschwört er als Vergleich eine „Landschaft wie auf dem berühmten Bilde von Chagall“, die mit einem Mal vor dem geistigen Auge entstehen soll.⁴⁵ Wenn Benjamin von dem „Dämonischen“ in Hebels „Schwankwesen“⁴⁶

⁴³ „Das Jetzt und Hier der Tugend ist für ihn kein abgezognes Handeln nach Maximen sondern Geistesgegenwart. Moralisch - so hätte Hebel es definiert - ist ein Handeln, dessen Maxime verborgen ist.“ (Benjamin: GS II, S. 640.)

⁴⁴ Ebd., S. 1446.

⁴⁵ Ebd., S. 277. Hinderlich aus heutiger Sicht an diesem speziellen Vergegenwärtigungsversuch, ist der fast unmögliche Auftrag, eben dieses eine Bild in Chagalls Oeuvre zu recherchieren. Zwar erwähnt Benjamin ein Werk Chagalls explizit in einem Brief an Gerhard (Gerschom) Scholem vom 26. März 1921, allerdings kommt die Szene, welche auf dem Bild mit dem Titel *Sabbath* zu sehen ist, kaum in Frage mit einer Mondlandschaft verwechselbar zu werden. Benjamin, Walter: Briefe (1910-1928), Bd. 1, hg. von Theodor W. Adorno und Gerschom Scholem, Edition Suhrkamp 930, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, S. 260 und Abbildung 1.

⁴⁶ Vgl. Benjamin: GS II, S. 278.

berichtet, dann tut er dies mithilfe der Steindrucke, „die [Josef Jakob] Dambacher im Jahre 1842 einer Ausgabe der ‚Schwänke des rheinischen Hausfreundes‘ beigab“⁴⁷. Und wenn er schließlich über das Verhältnis von Hebels Moral und Frömmigkeit im Kontext der französischen Revolution nachdenkt, dann ruft er die Tradition der aus der Volkskunst hervorgegangenen Votivmalerei in den Zeugenstand. Alle drei Illustrationsansätze Benjamins durch diese disparaten Künstler und Bildtraditionen, verdienten im Einzelnen ausführliche Analysen, die auch dem Kontext, in welchem sie in Benjamins Texten auftreten, Rechnung trügen. Doch auch losgelöst von dieser kritischen Einzel-Arbeit lässt sich im direkten Vergleich zwischen Chagalls exemplarischen (Mond-)Landschaften aus der Zeit vor 1926, musterhaften süddeutschen Votivegemälden, sowie eben der Dambacher-Illustration, die als Beigabe zu Benjamins Artikel *J. P. Hebel ein Bilderrätsel zum 100. Todestage des Dichters* in der Zeitschrift *Die Literarische Welt* vom 24. September 1926 abgedruckt wurde, trotz der gewaltigen Unterschiede in der Formsprache des Anschauungsmaterials eine klare Gemeinsamkeit zwischen allen Beispielen ausmachen: Es sind allesamt bildliche Darstellungen, die in ihrer Komposition auf eine „realistische“ Fluchtpunktperspektive verzichten. (Siehe Abbildungen 2 bis 6.) Sie alle, selbst die Dambacher-Illustration, welche die vergleichsweise simple Parallelperspektive nutzt, erzeugen kaum die Illusion von Räumlichkeit oder Raumtiefe. Damit kann jeder Bildgegenstand, der nicht durch Reihung oder Überlappung in Relation mit einem anderen Bildgegenstand steht, als Gegenstand des Bildvordergrunds angesehen werden. Alles spielt sich sozusagen auf derselben Ebene ab. Die Gegenstände stehen

⁴⁷ Ebd. Vgl. hierzu Hebel, Johann Peter: *Die Schwänke des Rheinländischen Hausfreundes*. Mit 32 Original-Lithographien von Dambacher, Berlin: Mauritius-Verlag 1922.

gleichgültig nebeneinander und ergeben ein anschauliches Beispiel von der gleichmachenden Entrückungskraft Hebels „schauend aufgerissene[n] Auge[s]“.

Tatsächlich geht diese Kraft bei Hebel nicht nur so weit, dass er mit ihr „das Weltgebäude selber der dörflichen Ökonomik noch [mit] ein[beziehen]“⁴⁸ kann, wie Benjamin es beschreibt. In diesem Einzug hält er dem Dörflichen darüber hinaus auch noch einen kritischen Spiegel vor: Im Kalender auf das Jahr 1814 setzt Hebel seine *Betrachtungen über das Weltgebäude* mit einem Stück zum Mond fort. Aus diesem zitiert Benjamin in seinem ersten Hebel-Artikel die Passage über den Mond-Nachtwächter, der den fremden Umstand, dass eine Nacht auf dem Mond zwei Wochen anhält, für den Leser in eine vertraute städtische oder dörfliche Szene setzt: „Der Tag dauert dort an Einem Ort so lange als ungefähr 2 von unsern Wochen und eben so lang die Nacht, und ein Nachtwächter muß sich schon sehr in Acht nehmen, daß er in den Stunden nicht irre wird, wenn es einmal anfängt 223 zu schlagen oder 309.“⁴⁹ Doch dieses Spiel mit vertrauten Szenerien schlägt später in entschiedene Kritik am menschlichen Egoismus, der die Erde auch nach der kopernikanischen Wende noch immer ins Zentrum des Universums setzt, um, wenn der Hausfreund die letzte oft gestellte Frage zum Mond mit einer Gegenfrage beantwortet: „A c h t e n s und l e t z t e n s: was denn eigentlich der Mond am Himmel zu verrichten hat? Antwort. – Was die Erde. Er hat ebenso viel Recht da zu seyn, als wir.“⁵⁰ Am Ende des Absatzes bebildert Hebel dann diese abrupte Gleichsetzung noch und versucht im gnädigeren Ton das Missverständnis im menschlichen Selbstverständnis vor Augen zu führen:

⁴⁸ Benjamin: GS II, S. 277.

⁴⁹ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 407.

⁵⁰ Ebd., S. 410.

Zudem ist es endlich gar wohl möglich, daß auch dieser Weltkörper allerlei vernünftige und unvernünftige Geschöpfe von seltsamen Gestalten und Eigenschaften beherbergt, die uns alles besser sagen könnten, und die sich in ihrer Nacht auch über den milden Erdschein freuen. Vielleicht glauben die einfältigen Leute dort auch lange her, die Erde gehe um den Mond herum, und sey blos wegen ihnen da, und wir könnten's ihnen auch besser sagen.⁵¹

Es gehört nicht viel dazu, die abstrahierten Figuren und Landschaften aus Chagalls Erinnerungen an das Shtetl in Weißrussland auf Hebels Mond zu entrücken. Seine Leinwände sind voll von „seltsamen Gestalten und Eigenschaften“, wie dem fliegenden Ziegenhirten (Abbildung 2) oder dem Selbstportrait in grün (Abbildung 3), in welchem sich Chagall mit einem Ochsen ein Auge zu teilen scheint, und der Mond so sehr in die Szene eingegangen ist, dass er nunmehr als vervielfachte Kreisform die Geographie des Gemäldes organisiert, ohne selbst leuchtend in Erscheinung zu treten. Am eindringlichsten zeigt sich aber die Wirkungskraft einer darstellenden Kunst ohne Raumillusion auf Abbildung 4, in der die Künstlerfigur übergroß und völlig losgelöst im Nachthimmel zu schweben scheint, während der Mond – von Chagall mit wenigen schwarzen Strichen bevölkert – gleichsam als fest verankerte Miniatur eines Panoptikums der Erde den Kontrapunkt zum Fliegenden setzt. Dabei setzt der „milde Erdschein“ des verlustig gegangenen Heimatplaneten beide in Chagalls unverwechselbares Blau.

Der Mond in allen drei Beispielen für Chagalls Landschaften aus seiner Schaffenszeit vor der Veröffentlichung der Hebelartikel kann dadurch, dass er perspektivisch auf derselben Bildebene existiert, wie alle anderen Bildgegenstände, zum greifbaren Teil der Szene werden. Dieses Nebeneinander geht in der darstellenden Kunst natürlich auch immer mit einer Gleichzeitigkeit einher. Die Kombination des Flächigen

⁵¹ Ebd., S. 411.

und Gleichzeitigen macht die Verwandtschaft zwischen dieser Darstellungsform und der Art und Weise, wie Hebel eben laut Benjamin seine Moral entspringen lässt, deutlich. Es ist die plötzliche Entbergung dessen, was schon da ist, indem es gleich-gültig in der Komposition seiner Geschichten nebeneinander gestellt wird. Darum „entspringt dann die Moral nie an der Stelle, wo man nach Konventionen sie erwartet.“⁵² Sie steht „gänzlich windschief [...] zu allem, worauf sich der Leser gefaßt macht.“⁵³ Und so geschieht es auch in seinem Aufsatz zum Mond: Mit autoritärer Stimme (aber freundlichem Gestus) löst er die Spannung der Fragestellung plötzlich auf in einem nur auf den ersten Blick unverwandten Dritten, das aber schon immer mit gleicher Gültigkeit am selben „Hier“ und im selben „Jetzt“ existiert hat: „[W]as [hat] denn eigentlich der Mond am Himmel zu verrichten [...]? Antwort. – Was die Erde.“ Die Frage nach dem vermeintlich mit naturwissenschaftlichen Mitteln erörterbaren Nutzwert des Himmelskörpers entdeckt sich in der Gegenfrage als Ausdruck eines eitlen Geo- und Anthropozentrismus. Darüber hinaus verweist sie aber auch auf die Tatsache, dass es gerade mit der wissenschaftlichen Methode und innerhalb des menschlichen Verstandes- und Wahrnehmungshorizonts keine seriöse Antwort auf die Frage nach dem Nutzen geben kann. Die Frage nach dem Nutzwert oder dem Sinn der Existenz eines Betrachtungsgegenstandes formuliert auch immer die Frage nach dem Sinn der gesamten Schöpfung mit.⁵⁴ Viel lauter kann man sich den Knall der Tür nicht vorstellen, die Hebel in Benjamins Sprachbild hinter sich zuschlägt, nachdem er „die honette Moral vom Riegel [nimmt], die da hängt wie eine

⁵² Benjamin: GS II, S. 278.

⁵³ Benjamin: GS III, S. 205.

⁵⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen zum *Spaziergang an den See* im ersten Kapitel dieser Arbeit.

Melone, und [...] sie mit einer unglaublich frechen Gebärde schief auf den Kopf [setzt] und [...] das Lokal [verläßt].“⁵⁵

Es ist also keineswegs Zufall, dass Benjamin im Radiobeitrag zur *Kinderliteratur* eben jenes *eine* Bild, in dem er sich Hebel in Kürze annähern kann, im Uhrmacher, dem Uhrwerk und der Zeit wiederfindet. Es verweist auf die eigentümliche Zeitlichkeit und Räumlichkeit von Hebels Geschichten, die den plötzlichen Registerwechsel, die blitzartige Umdeutung des Gesehenen ins Bild setzen können: „Es ist, wenn er seine Geschichten erzählt, als ob der Uhrmacher uns ein Uhrwerk weist und die Federn und die Rädchen einzeln erklärt und erläutert. Plötzlich (seine Moral ist immer plötzlich) dreht er sie um und wir sehen wie spät es ist.“⁵⁶ Das Uhrwerk mit seiner erklärbaren Mechanik mag an sich ein hervorragendes Beispiel für menschliche Kunstfertigkeit sein, und es ist richtig, dass diese komplexe, aber verstehbare Mechanik in direkter Korrelation zu dem Stand der Zeiger auf dem Zifferblatt steht, welche man sehen würde, drehte man *diese* Uhr um. Was die Mechanik sowie die herkömmlichen Zeiger und Zifferblätter aber nicht verständlich machen, sondern lediglich objektiv abzumessen scheinen, ist das Wesen oder die Bedeutung von Zeit. Darum schreibt Benjamin auch nicht: Plötzlich dreht er sie um und wir sehen wie viel Uhr es ist. Er sagt „wir sehen wie spät es ist.“ In Kombination mit der Plötzlichkeit der inszenierten Bewegung schlägt die naturwissenschaftliche Messbarkeit der Zeit in eine relationale, subjektive Dringlichkeit um, die mit dem Uhrwerk alleine niemals erklärt werden könnte. Das „wie spät“ hält den Schock des „zu spät“ bereit, denn die Uhr kann nicht als Unterpfand für die Pünktlichkeit im Angesicht

⁵⁵ Benjamin: GS III, S. 205. Vgl. hierzu Benjamins Arbeitsnotizen in Benjamin: GS II, S. 1464.

⁵⁶ Benjamin: GS VII, S. 255.

der Zeit genommen werden. Daran erinnert sich Benjamin eindrücklich in der *Berliner Kindheit um 1900*: Im Moment, da der junge Benjamin den Schulhof zu spät erreicht, zeigt die Schul-Uhr nicht mehr die Zeit an: „Die Uhr im Schulhof sah beschädigt aus durch meine Schuld. Sie stand auf ‚zu spät‘.“⁵⁷ Wenn sich aber – bei Hebel wie bei Benjamin – der angenommene Zusammenhang zwischen Messbarkeit der Zeit und Bedeutung des Moments als ein trügerischer entdeckt, ist die Einsicht in diesen Umstand bereits eine verspätete. „Wenn Hebels Geschichten ein Uhrwerk sind“, schreibt Benjamin pointiert als Erweiterung dieses Bildes in der Bürgisser-Rezension, „dann ist das ‚Merke‘ ihr Zeiger. Aber man muß diese kleine Weltenuhr eben lesen können.“⁵⁸ Wer sie aber nicht lesen kann, mag gar das Ende der Welt verpassen – und das könnte unter Umständen auch dem Hausfreund selbst passieren, der sich im Kalender auf das Jahr 1815 aber zunächst nur von der Rückkehr der Monarchie nach Frankreich überraschen lässt:

Der Hausfreund hat fast ein wenig wollen erschrecken, daß der Zeiger der großen Weltuhr wieder so auf einmal auf das Jahr 1789 zurückschnellte, wie man erschrecken mag, wenn man auf einem Kirchthurn neben dem Uhrenhaus steht, und denkt an nichts. Auf einmal schießt es wie ein Zorn in das Räderwerk, als wenn das jüngste Gericht und der Welt Ende durch den Kirchthurm fahren wollte.⁵⁹

Die Jahreszahl 1815 wird mit einem Mal verwechselbar mit 1789. Die Bemessung und Benennung in Kalenderjahren – ebenso wie die, nach Stunden und Minuten – mag ein objektives Fortschreiten oder Vergehen von Zeit anzeigen, doch sie erzählt nicht, was dies für den Menschen oder auf dem Zifferblatt der Weltuhr bedeutet. Die lineare und

⁵⁷ Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, Bd. IV (Kleine Prosa, Baudelaire Übertragungen), hg. von Tillman Rexroth, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 934, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 247.

⁵⁸ Benjamin: GS III, S. 206.

⁵⁹ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 513.

scheinbar quantifizierbare Vergänglichkeit kann jeder Zeit „so auf einmal“ zurück- oder umspringen und selbst solch große politische Ereignisse, wie die Französische Revolution vom Weltlauf subtrahieren. Das Bild, welches Hebel hier bemüht, und darüber hinaus der in diesem enthaltene Vergleich mit dem jüngsten Gericht, zeigen an, wie viel zu spät das bemerken des „wie spät“ sein kann. Schließt er doch hier an die Zeitlichkeit des „schon da“ des Diebes in der Nacht an, welcher in der Bibel als Gleichnis des Tags des Herrn mehrfach Verwendung findet.⁶⁰ Hebel hat sich der Übersetzung und Bedeutung dieser biblischen Wendung ausführlich gewidmet, wie im ersten Kapitel dieser Arbeit gezeigt wurde. Benjamin erkennt in Hebel, dass die Mobilisierung dieser diebischen Zeitlichkeit, die mit messianischer Zeitlichkeit fast kokettiert, ihren Grund in dem eigentümlichen Vermögen hat, die Bedeutungstiefe der Worte in einen flächigen Bildvordergrund zu zergliedern und dort nebeneinander zu stellen. Besonders augenscheinlich wird diese genaue Hebellektüre Benjamins in dem vielleicht prominentesten Sprachbild, das er zu Hebels Art, die Moral zu machen, entwickelt hat: Im Bild von der doppelten Buchführung. Er stellt es seinen Lesern zwei Mal in ausführlicher Form vor Augen; das erste Mal in dem Artikel *J.P. Hebel. Ein Bilderrätsel zum 100. Todestage des Dichters* von 1926 und ein zweites Mal in dem Vortrag zu Hebel von 1929.

1926:
Doppelte Buchführung – und sie
stimmt immer. Haben: der bäurische,
der bürgerliche Alltag, Besitz der
zinstragenden Minuten, das
eingezahlte Kapital von Arbeit und
Schlauheit. Und das Soll: der
Gerichtstag, der eine, der nicht nach

1929:
Doppelte Buchführung, und sie stimmt
immer: Haben, der bäurische, der
bürgerliche Alltag, Besitz der
zinstragenden Minuten, das
eingezahlte Kapital von Arbeit und
Schlauheit. Und das Soll: die Moral.
Die geschäftliche, die private, die des

⁶⁰ Vgl. das erste Kapitel dieser Arbeit.

Minuten gezählt wird, auch keine
Glorie zu vergeben hat und keine
Verdamnis, sondern die heimliche
innige Ruhe, die, wie im Raume den
Herd, so mit dem Zeitverlaufe den Ort
in der Generation, die rechte, die
geschichtliche Geborgenheit den
Privatesten zumißt.⁶¹

Generals und des Hausvaters, des
Diebes und des Bestohlenen, des
Siegers und des Besiegten.⁶²

Benjamin weist darauf hin, dass Hebels Moral zum einen der aus der Philosophie der Aufklärung entstammenden abstrakten Moral entgegensteht; einer Moral also, die nach universellen Prinzipien immer anwendbar ist (wie vereinfachendem Sinn Immanuel Kants kategorischer Imperativ).⁶³ Zum anderen legt sie aber auch das „Dämonische“ der Geschäftsmoral seiner Zeitgenossen offen: „Hebel ist Moralist: nicht aber der Moral, die das Geschäft des großen Bürgertums besorgt. Dem – das zu Hebels Zeit gerade heraufkommen wollte – sieht er [Hebel] sehr streng auf die Finger, eben weil er sich auf Geschäftsmoral versteht.“⁶⁴ Die Verbindung der beiden Umstände wird schnell deutlich. Sowohl der sozio-ökonomische Aufstieg des Bürgertums, als auch die Abstraktion der Moral vom Konkreten sind Ergebnis der Aufklärung. Die Vorarbeit der Philosophen erlaubt dem geschäftigen Bürgertum, die Funktion universeller Maximen über die Frage der Gerechtigkeit zu stellen. Nur so kann ein zusammengesetztes Wort wie „Geschäftsmoral“ entstehen. Mag auch Sarkasmus am Ursprung dieser Umdeutung stehen, es bleibt die Beschreibung einer modernen Praxis, die sich herausnimmt, dasjenige Handeln als gut zu bewerten, welches stets nach der Maxime ökonomischer – und damit auch politischer – Gewinnmaximierung sich richtet. Benjamin nimmt das Wort

⁶¹ Benjamin: GS II, S. 281.

⁶² Ebd., S. 639.

⁶³ Vgl. Benjamin: GS VII, S. 255.

⁶⁴ Benjamin: GS II, S. 281.

„Geschäftsmoral“ und dreht es dem kapitalistischen Bürgertum (nicht nur) zu Hebels Zeit im Munde um. Zur Erinnerung: „Dem [Bürgertum] [...] sieht er [Hebel] sehr streng auf die Finger, *eben weil er sich auf Geschäftsmoral versteht*.“ Hebels Geschäftsmoral ist eine andere, als die von Maximen geleitete Moral, „die das Geschäft des großen Bürgertums besorgt.“ Benjamin besetzt die Sprache der kapitalistisch orientierten Hauswirtschaft und befreit die alternative Wortbedeutung. Sowohl die Kritik am Gegenstand als auch die Methode der Spracharbeit hat Benjamin bei Hebel selbst finden können, zum Beispiel in Texten wie *Betrachtung über ein Vogelnest* und *Baumzucht*. Im ersten setzt Hebel das Geschäftig-Sein ab vom materiellen Geschäftsertrag und stellt es als menschliche Aufgabe, sich stets und ebenmäßig der Perfektion der Werke der Schöpfung anzunähern, als theologische Moral heraus.⁶⁵ Im letzteren Text ist es Hebels Figur des Adjunkts, der das Pflanzen eines Baumes und das kindlich spielerische Pflücken seiner ersten Kirschen in die Sprachisotopie großbürgerlicher Geldgeschäfte kleidet:

Wenn ich mir einmal so viel bey euch erworben habe, sagt der Adjunkt zum Hausfreund, daß ich mir ein eigenes Gütlein kaufen, und meiner Schwiegermutter ihre Tochter heyrathen kann, und der liebe Gott beschert mir Nachwuchs, so setze ich jedem meiner Kinder ein eigenes Bäumlein, und das Bäumlein muß heißen wie das Kind, Ludwig, Johannes, Henriette, und ist sein erstes eigenes Kapital und Vermögen, und ich sehe zu, wie sie miteinander wachsen und gedeihen, und immer schöner werden, und wie nach wenig Jahren das Büblein selber auf sein Kapital klettert und die Zinsen einzieht.⁶⁶

Benjamin verinnerlicht also erneut die Prinzipien, welche er in Hebels Texten findet, und macht sie zum Modus seiner eigenen anschaulichen Verdichtung. Das doppelte Beispiel der doppelten Buchführung stellt in der Sprache der bürgerlichen

⁶⁵ Vgl. Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil, S. 415. Siehe auch das erste Kapitel dieser Arbeit.

⁶⁶ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 280–281.

Geschäftsmoral die Rechnungsposten der Hebelschen Moral gegeneinander auf. Hebels Rechnung geht immer auf – „sie stimmt immer“ – weil es eben nicht um einen Ausgleich von Quantitäten, sondern von Qualitäten geht. Und dieser Ausgleich lässt sich nicht prognostizieren, weil Hebel „sich um keinen Preis mit irgendeinem Prinzip [solidarisiert]“, aber er „weist [...] auch keins ab, denn jedes wird einmal Instrument des Gerechten“.⁶⁷ Der Ausgleich ist vielmehr ein Eingleichen. Daher beschreibt auch Benjamin in seinem Anschauungsmaterial von der doppelten Buchführung kein Prinzip, sondern das *Wie* der Intervention von Hebels Moral: Im Spannungsfeld zwischen der Geschäftigkeit des bürgerlichen und bäuerlichen Lebens auf der Haben-Seite und dem heilsgeschichtlichen Horizont auf der Soll-Seite entspringt die Moral „nie an der Stelle, wo man nach Konvention sie erwartet.“⁶⁸ So schließt Benjamin die Hebelsche Buchführung im Vortrag von 1929 ab. Im Artikel von 1926 wird die Frage nach der Gerechtigkeit auf ihre Wortwurzel zurückgeworfen und findet ihre Entsprechung in der Geradlinigkeit des abschließenden sprichwörtlichen Strichs unter der Rechnung: „Rechts und links hat Hebel unweigerlich diese *eine* gleiche Bilanz, seine Moral predigt nicht, ist der schnurgerade Strich darunter mit dem langen Lineal. Ist man da angelangt, so kann man das Licht löschen und den Schlaf des Gerechten schlafen.“⁶⁹

Der Unterschied der beiden Iterationen von Hebels Buchführung der Moral findet sich auf der Seite des Solls. Benjamin stellt 1926 das Bild eines jüngsten Tages in die Rechnung ein, das mit seiner „heimliche[n] innige[n] Ruhe“ und der Aussicht auf „geschichtliche Geborgenheit“ als privateste Erfahrung Hebels eigener Arbeit an der

⁶⁷ Benjamin: GS III, S. 205.

⁶⁸ Benjamin: GS II, S. 640.

⁶⁹ Ebd., S. 281.

Ablösung des Tags des Herrn von der umfassenden Zerstörung der Johannisoffenbarung nahe steht.⁷⁰ 1929 ersetzt Benjamin dieses Bild durch eine Reihung, die verschiedenen Typen fallweise eine eigene Moral zuschreibt: „Die geschäftliche, die private, die des Generals und des Hausvaters, des Diebes und des Bestohlenen, des Siegers und des Besiegten.“⁷¹ Dies stellt das „Soll“ in einen neuen Bedeutungszusammenhang. Während es im ersten Beispiel auf das, was kommen *soll* anspielt, liest es sich im zweiten Beispiel als Schuld, die von den Akteuren in Hebels Kalenderwelt beispielhaft erbracht werden *soll*. Während der jüngste Tag trotz seiner Distanzierung vom kirchlichen Dogma und trotz seiner Beimessung an das Privateste Benjamin nicht kasuistisch genug gewesen sein mag, erzeugt die Reihung der Moraltypen, die den jüngsten Tag ersetzt, doch einen gewisse logische Dissonanz mit dem, was der Buchführung als Bilanz am Ende entspringt: die Moral als „Tugend [die] um Verkleidung nicht verlegen sein [darf].“⁷² Aus der Gegenüberstellung von bürgerlicher und bäuerlicher Geschäftstüchtigkeit und der Moral ihrer Akteure entspringt also, laut Benjamin, die Moral, die als verkleidete Tugend in dieser Verwerfung Fuß fasst. Der Schritt von der privaten Moral der Leute zu der in Hebels Geschichten wird in diesem Zusammenhang schwer nachvollziehbar. Aber doch lässt sich etwas Verborgenes in der Ersetzung des jüngsten Tages durch die Reihung finden. Immerhin stellt Benjamin zum Ende des Vortrags heraus, dass Hebels Moral immer wieder entdeckt werden müsse, „wie Gold in der Erde“: „Seine Moral ist also gebunden an Situationen, in welchen sie die Leute erst entdecken. Und damit gleicht sie der Frömmigkeit, die auch niemals abstrakt werden kann, sondern das ganze Leben in

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Benjamin: GS III, S. 638.

⁷² Benjamin: GS II, S. 639.

Situationen aufteilt, welche ihr dienen.“⁷³ Nimmt man sich diese Benjaminsche Einsicht in Hebel und die Lesearbeit, die man an ihm zu verrichten habe, für einen Augenblick aus ihrem Kontext, um sie auf Benjamin selbst anzuwenden, dann erlaubt uns dies, den Umstand der Ersetzung des jüngsten Tages im zweiten Bild der doppelten Buchführung als eigenständige Situation zu betrachten, in der es etwas Konkretes zu entdecken gilt. Es ist der Umstand, dass es sich bei der Ersetzung nicht um eine vollständige handelt. Der jüngste Tag und die Akteure der Moral – der General, der Hausvater, der Dieb, der Bestohlene, der Sieger und der Besiegte – lassen sich über Hebels Vortrag *Ueber den Ausdruck der heiligen Schrift: Dieb in der Nacht* wieder in direkte Beziehung zueinander setzen. In seinem Vortrag nimmt sich Hebel unter anderem dieser Bibelstelle aus dem Matthäus-Evangelium an: „DARUMB wachet/ Denn jr wisset nicht/ welche stunde ewer Herr komen wird. Das solt jr aber wissen / Wenn ein Hausvater wüste / welche stunde der Dieb komen wolt / So würde er ja wachen/ vnd nicht in sein haus brechen lassen. Darumb seid jr auch bereit / Denn des menschen Son wird komen zu einer stunde / da jr nicht meinet.“⁷⁴ Das Kommen des Herrn ist der jüngste Tag und der Modus in welchem er über die Erde hereinbricht wird bei Matthäus bildlich mit einem kaum zu verhindernden Einbruch verglichen. Hebel ficht in seinem Vortrag die Übersetzung der Lutherbibel an und glaubt, dass das Wort Dieb viel eher als Feldherr oder General übersetzt werden müsse: „Wie übel gegriffen, wie matt und unedel auch hier, wenn man [...] das letzte Hemistich so ergänzen wollte / — — „wie Diebe, die stehlen!“ / Wie richtig gehalten hingegen und treffend, wie vollendet bis zum letzten fehlenden Pinselstrich, wenn wir

⁷³ Ebd., S. 640.

⁷⁴ Mt. 24, 42-44. Biblia: Das ist die gantze heilige Schrift: Deusch.

überlegen, und schließen: / — — „wie plündernde Sieger.“⁷⁵ Wenn Benjamin also nach seiner zweiten Iteration der Hebelschen doppelten Buchführung schreibt, dass in der Verwerfung der gegenübergestellten Posten die Tugend in Verkleidung Fuß fassen kann, dann findet sie ihren Tritt inkognito nicht erst nach dem Bild des großen Haushaltsbuches der Moral, sondern schon in diesem. Denn das Bild, ganz in koketter Manier, ist selber halb verkleidet. Der jüngste Tag findet, wie der geschickte Dieb in der Nacht, seine zweite Wiederkehr im Schutz der Dunkelheit. Das heißt, dass Benjamin in seiner Re-Iteration von Hebels doppelter Buchführung die Vollständigkeit der Wiederholung verdunkelt oder gar okkult werden lässt, wie die biblischen Visionen von der Apokalypse selbst. Anstelle den jüngsten Tag ein zweites Mal als Rechenposten aufzustellen, dividiert Benjamin nach Hebelscher Manier diesen in seine Einzelposten. Die Teilung vervielfältigt damit im Stillen die universelle und singuläre Endlichkeit der Schöpfung auch auf der Wortebene. Denn in den Akteuren der Hebelschen Moral, die Benjamin für sein Bild der Buchführung aus Hebels Besprechung der biblischen Wendung vom Dieb in der Nacht rekrutiert, kehrt der jüngste Tag zurück ins Blickfeld; jedoch trägt er jetzt die Verkleidung, die ihn einschreibt in eine Bilderkette, die sich seit dem Alten Testament nachvollziehbar in die Gegenwart fortschreibt. Der jüngste Tag bedeutet vieles und deutet stets über die Grenzen des menschlichen Erfahrungsvermögens hinaus. Anschaulich wird die Idee immer nur in sprachlichen und bildlichen Annäherungen. Diese Annäherungsbewegung setzt sich in Benjamins zwei Versionen der doppelten Buchführung fort. Er macht die Tradition der Veranschaulichung des jüngsten Tags anschaulich, wenn er den jüngsten Tag selbst verdeckt ersetzt durch die Figuren der

⁷⁵ Hebel: *Sämtliche Werke*, S. 324–325.

biblischen Gleichnisse für die kommenden Ereignisse am Ende aller Tage, wie es Hebel selbst versucht in der Ersetzung des Diebes mit dem Feldherrn in seinem Vortrag.

— — —

Die Geschichte, auf die Benjamin in seinen Arbeiten zu Hebel am regelmäßigsten ausdrücklich verweist, ist das *Unverhoffte Wiedersehen*. Vor allem die Raffung von fünfzig Jahren, die Hebel kunstvoll als Merkmal vergehender Zeit in dieser Erzählung ansetzt, wird Benjamin zum Anschauungsmaterial verschiedener Qualitäten von Hebels Schreiben. Ein letztes Mal holt Benjamin diese Raffung aus dem *Schatzkästlein* in seinem *Erzähler*-Aufsatz vor und zeigt sie dort, einem Chronisten gleich, „als Musterstück“⁷⁶ der Erzählkunst her. Gleichsam als Vignette gebraucht, ist diese Passage zu einem wiederkehrendem Ausstellungsstück innerhalb von Benjamins Gedanken- und Sprachgalerie geworden. Doch je nachdem in welchem Kontext Benjamin dieses Anschauungsstück bemüht, verändert sich auch, was die Vignette dem Leser anzeigt. Im ersten Hebel-Artikel von 1926 geht es um Hebels „erfahrene Metaphysik“⁷⁷; in der Rezension von Hanns Bürgissers Hebel-Studie fungiert die Vignette als Chronik des Alltags mit apokalyptischem Anstrich und als Veranschaulichung von Hebels Meisterschaft in der Darstellung des Unscheinbaren⁷⁸; und im Vortrag von 1929 sieht Benjamin in der Raffung das Gleichnis des „Verhältnis[ses] von Mikro- und Makrokosmos“⁷⁹. Im *Erzähler* scheint Benjamin nun zunächst an der Deutung der Chronik fortzuarbeiten, doch tatsächlich findet in dieser Arbeit eine Verlagerung von

⁷⁶ Vgl. Benjamin: GS II, S. 451.

⁷⁷ Ebd., S. 279.

⁷⁸ Vgl. Benjamin: GS III, S. 205.

⁷⁹ Benjamin: GS II, S. 638.

Benjamins Nutzung der Vignette, aber auch seines Verhältnisses zu Hebel statt. Der Tod als Akteur, zum Beispiel im „Leben und Sterben ganzer Geschlechter“⁸⁰, taucht zwar schon in den früheren Arbeiten auf, doch liegt erst im *Erzähler* Benjamins Hauptaugenmerk auf dem Verhältnis zwischen dem Erzähler, dem Erzählten und dem Tod. Die Frage nach der Moral gerät in den Hintergrund. Das Medium für Benjamins Annäherung bleibt jedoch dasselbe; er sieht die Hebelschen Bilder, die ihn anschauen und er antwortet mit demselben projizierenden Blick: „Der Tod ist die Sanktion von allem, was der Erzähler berichten kann. Vom Tode hat er seine Autorität geliehen. Mit andern Worten: es ist die Naturgeschichte, auf welche seine Geschichten zurückverweisen.“⁸¹

Anstelle einer ausführlicheren Erklärung, wie dieses „Leihgeschäft“ sich vollzieht, auf welche Weise die Transaktion ausgeführt wird und woher der übertragene Gegenstand dieses Geschäfts – die Autorität des Todes – sich generiert, rahmt Benjamin die zitierte Passage mit zwei Sterbeszenen. Nachgelagert ist ihr als Zitat die Hebel-Vignette aus dem *Unverhofftem Wiedersehen*. Der Passage vorgelagert ist der Auftritt des „ärmsten Schächers“, eines „erbärmlichen und jämmerlichen Menschen“⁸², der trotz seiner Stellung als entrechtetes und marginalisiertes Mitglied der Gesellschaft in seinem Sterben – „mit dem Ablauf seines Lebens“ – etwas Gewaltiges in Gang setzt, nämlich

⁸⁰ Ebd., S. 637.

⁸¹ Ebd., S. 450.

⁸² Grimm, Jacob u. a.: „Schächer“, Sp. 1959–1960. Grimms Deutsches Wörterbuch weist ferner darauf hin, dass die ältere Verwendung des Wortes einen Missetäter bezeichnet, zum Beispiel einen Räuber oder gar einen Mörder. In Grimmelshausens *Der abenteuerliche Simplicissimus* findet das Wort aber auch Verwendung um einen Wirt zu bezeichnen. Beide alternativen Wortbedeutungen machten es möglich Benjamins Schächer auch wieder in Hebels Kalendergeschichten einzugliedern. Doch auch wenn es sich hier nicht um eine direkte Entlehnung Benjamins handeln mag, so kann doch festgehalten werden, dass das Register, welches Benjamin mit der Wortwahl „Schächer“ anschlägt, ein anachronistisches ist und sich dem Ton Hebels zumindest annähert.

„eine Folge von Bildern“.⁸³ Diese Bilderkette macht Benjamin in der Folge vergleichbar mit dem sprichwörtlich gewordenen Leben, welches man im Augenblick des drohenden oder bevorstehenden Todes vor dem geistigen Auge filmgleich ablaufen sehen soll. Diese Form der finalen Selbstbegegnung setzt eine Dissoziation des Individuums von sich selbst in Kraft. Ohne eine vorherige Teilung dessen, was Anspruch erhebt, mit sich selbst identisch und daher nicht teilbar zu sein, kann die von Benjamin beschriebene Form der visuellen Selbstbegegnung nicht stattfinden. Erst in der Selbstteilung, der Dividuation, wird das sterbende Individuum sich selbst und anderen als Bilderkette mitteilbar. Doch diese Teilung des Sterbenden geschieht nicht unter dem Eindruck moderner Selbstentfremdung, weil das Individuum im Moment der Selbstanschauung sich seiner eigenen Mitteilbarkeit nicht bewusst wird, besteht doch die Bilderkette aus „Ansichten der eigenen Person, unter denen er, ohne es inne zu werden, sich selber begegnet ist“.⁸⁴ Verkompliziert wird die Idee dieser visuellen Selbstbegegnung durch die medialen Eigenschaften, die Benjamin ihr zuschreibt, sowie die Mehrdeutigkeit seiner Sprache. Die Selbstbegegnung findet eben nicht als Begegnung eines gespiegelten Selbst statt,

⁸³ Benjamin: GS II, S. 450–451. Benjamins (Wort-)Wahl, gerade den ärmsten Schächer anschaulich sterben zu lassen, steht vermutlich im direkten Zusammenhang mit seiner Lektüre eines weiteren Hebel-Textes. Das *Sendschreiben an den Sekretär der theologischen Gesellschaft zu Lörrach, (die wenig bekannt ist) über das Studium des jüdischen Charaktergepräges und dessen Benützung auf Bibelstudium*, welches Theodor W. Adorno in *Jargon der Eigentlichkeit* eines der „schönsten Prosastücke zur Verteidigung der Juden, das deutsch geschrieben wurde“ (*Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, 10. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 48) nennt, bespricht im vierten Abschnitt jenen Schächer, der mit Christus auf dem Berg Golgatha gekreuzigt wurde, sich aber nicht vor seinem Tod von diesem bekehren lässt, sondern Jesus stattdessen verhöhnt. Hebel beschreibt ihn als das „Ideal der Verwerflichkeit“, weil er mit „Nägeln in den eigenen Händen, und mit dem Tod auf eigener Zunge der nämlichen Leiden eines Unschuldigen neben sich noch spotten kann“ (*Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil*, S. 608). Die Fähigkeit zum Spotten im Sterben ist in Hebels Augen aber nicht verwerflich an sich. Vielmehr wird die Fähigkeit ihm zum Bild einer tradierten und anspruchsvollen Eigenschaft der jüdischen Nation. Diese spotte nicht mehr oder weniger, als alle anderen Nationen, doch sei ihr „das hohe Talent, im neckenden Spott über fremde Leiden den Schmerz der eigenen zu kühlen“, eigen (ebd.).

⁸⁴ Benjamin: GS II, S. 450.

sondern als Anschauung des Selbst in „Ansichten der eigenen Person“. Das Wort „Ansichten“ selbst kann zum einen buchstäblich gelesen werden, wie es „sowohl das Anschauen als [auch] angeschaut werden“⁸⁵ denotiert. Zum anderen, als Katachrese, käme auch die Lesart infrage, die „Ansicht“ als subjektives Moment der Beurteilung einer Sachlage verstünde. Die nachgestellte Präposition „unter“ ist in dieser Hinsicht noch eine bewusst gesetzte Verstärkung der Mehrdeutigkeit. Benjamin verdoppelt sprachlich die visuelle Aufspaltung des Sterbenden und wiederholt mit seiner Szene die Spannung im Aufriss subjektiver Interpretation (selber schauen / angeschaut werden) vor den Augen des aufmerksamen Lesers. Der Bilderzug, der sich aus diesem textlichen Ursprung in Bewegung setzt, vermittelt sich aber in einem anderen Modus des Schauens und Sehens als die Fortsetzung der Kette, die sich im sterbenden Schächer gründet. Das, was dem Sterbenden als nicht verinnerlichte Erinnerung anschaulich wird, vermittelt sich durch sein Antlitz, welches zur Imago – Totenmaske und Idealbild – seiner eigenen Erinnerung wird: „[S]o geht mit einem Mal in seinen Mienen und Blicken das Unvergeßliche auf und teilt allem, was ihn betraf, die Autorität mit, die auch der ärmste Schächer im Sterben für die Lebenden um ihn her besitzt.“⁸⁶ In der optischen Mitteilung von der Imago zum Oculus ergibt sich daher eine vergleichbare, zuvor verdeckte, also okkulte, doppelte Anschaulichkeit, in welcher die Betrachter selbst „ohne es inne zu werden, sich selber“ begegnen. Das geteilte Faktum der Sterblichkeit macht diese Identifikation selbst mit den Marginalisierten und Machtlosen möglich. In der Begegnung mit dem Ebenbild des eigenen Sterbens entsteht Mitbildlichkeit, das heißt, dass die

⁸⁵ Grimm, Jacob u. a.: „Ansicht“, Sp. 461.

⁸⁶ Benjamin: GS II, S. 450.

zugängliche Erinnerung an den Sterbenden – mit „allem, was ihn betraf“ – in der durch die Betrachter aufgenommene und fortgesetzte Bilderkette einen neuen Einfluss und Ansehen gewinnt. Was sich aber eigentlich mitteilt, sind nicht diese Erinnerungen selbst, sondern die Autorität des Todes als des großen Gleichmachers.

Zu welchem Zweck aber entdeckt sich die Autorität des Todes im Moment des Sterbens? Gibt es einen Fremdzweck, der mit dem Ansehen und Einfluss des Lebensendes erreicht oder durchgesetzt werden könnte? Woher kommt diese subtile Machtasymmetrie, und warum schreibt sie sich im Erzählen, und explizit aber auch in Hebels Geschichten, weiter fort? Setzt Benjamin etwa die Autorität des Todes mit dem Vergegenwärtigungspotential einer Erzählung gleich? — „Der Tod ist die Sanktion von allem, was der Erzähler berichten kann. Vom Tode hat er seine *Autorität* geliehen.“⁸⁷ — *Autorität* entspringt, nach einer Vermutung des französischen Semiologen Emile Benveniste, dem lateinischen Verb *augere*, das die Autorität und Autor, aber auch Augmentation, in direkte Verwandtschaft setzt. Allerdings bestreitet Benveniste, dass *augere* bereits ursprünglich nur als „vermehrten“ lesbar gewesen sei: „Der Sinn von *auctor* in seinen verschiedenen Ausprägungen kann nicht mit ‚mehren‘ in Zusammenhang gebracht werden“, sondern muss sich vielmehr aus der Handlung des „Schöpfens“ oder „Hervorbringens“ erklären.⁸⁸ Somit wäre im Ansehen und Einfluss, die synonymisch den heutigen Bedeutungsraum der Autorität abstecken, auch die Erinnerung

⁸⁷ Ebd. Meine Hervorhebung.

⁸⁸ Benveniste, Emile: Indoeuropäische Institutionen: Wortschatz, Geschichte, Funktionen, hg. von Stefan Zimmer, übers. von Wolfram Bayer, Frankfurt am Main: Campus-Verlag 1993. Siehe hierzu die kritische Untersuchung von Benvenistes Etymologie in Bettini, Maurizio: „Auf unsichtbaren Grundlagen. Eine linguistische Beschreibung der ‚auctoritas‘“, in: Melville, Gert (Hrsg.): Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht: Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit, Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag 2005, S. 237–258, hier S. 249–251.

an ein erweiterndes und schaffendes Potential am Werk. Wenn sich die Bilderkette optisch fortsetzt, wenn der Tod als dissoziierendes Moment der unbewussten Selbstbegegnung des Sterbenden in dem Augenblick auf den Plan tritt, da der Sterbende in der ihm zugänglichen Erinnerung seiner eigenen Sterblichkeit inne wird, dann teilt sich die Autorität des Todes mit als Mitteilbarkeit selbst. Das Erzählen als Mitteilung schöpft aus dem Fundus der Erinnerungen, die gleichsam als Erweiterung nicht des Todes, sondern des Lebens und der schöpfenden Kraft, die ihm entspringt, verstanden werden. Die Autorität des Todes liegt im Tod als Maß, welches das Kontinuum des Seins unterbricht und in dieser Unterbrechung anschaulich und mitteilbar macht. Wenn also Benjamin schreibt, „[a]m Ursprung des Erzählten steht diese Autorität“⁸⁹, dann kann man mit Recht behaupten, dass das Erzählen aus sich selbst, oder genauer aus dem Potential der Erzählbarkeit hervorspringt. Wenn Benjamin sagt, dass der Tod „die Sanktion [ist] von allem, was der Erzähler berichten kann“⁹⁰, dann wird dieses *Setzen* des erzählbaren Maßes in der Sanktionierung in ihrer positiven Wortbedeutung – das heißt in der Sanktion als Erteilung von Gesetzeskraft und nicht als Strafandrohung – explizit. Doch diese Setzungskraft wird dem Erzähler, seinem Agenten, nur vorübergehend zu teil. „Vom Tode hat er seine Autorität *geliehen*.“⁹¹ Seine Autorität hat er als auswechselbarer Stellvertreter und Glied der Bilderkette, die sich seit dem ersten anschaulich Sterbenden fortschreibt, nur auf Zeit: seine Autorität ist *befristet*. Denn die nicht innerliche Begegnung mit dem Tod als etwas Eigenes geht mit dem tatsächlichen Tod eines jeden Erzählers wieder als Bild auf, dass in dem nächsten Erzähler fortführend erzählt werden

⁸⁹ Benjamin: GS II, S. 450.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd.. Meine Hervorhebung.

müsste. Die Rückkehr oder Rückbindung der Autorität als schöpferisches Erzählmaß an den Tod ist für Benjamin „[m]it anderen Worten“ der Modus, in dem die Geschichten des Erzählers auf die „Naturgeschichte“ zurückverweisen.⁹²

Benjamin benutzt den Begriff Naturgeschichte in einer Reihe verschiedener Texte, vor allem aber in seiner Arbeit über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Er entlehnt ihn aus einem frühen naturwissenschaftlichen Kontext und lädt ihn in seinem Gebrauch mit Verweisen auf Denker wie Dilthey und Kant auf. Er nähert sich mit dieser Paläonomie nicht einem Bedeutungsschwerpunkt an, sondern einem komplexen Bedeutungsraum. So bezeichnet Benjamin mit „Naturgeschichte“ sowohl die spezifische Zeitlichkeit der Vergänglichkeit aber auch die enthistorisierende Tendenz, welche das barocke Trauerspiel auszeichnet.⁹³ Im Kontext des Trauerspielbuchs setzt er den Begriff aber auch in engen Zusammenhang mit seiner Auffassung von Allegorie: „Das ist der Kern der allegorischen Betrachtung, der barocken, weltlichen Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt; bedeutend ist sie nur in den Stationen ihres Verfalls“.⁹⁴ Im Kontext des *Erzähleraufsatzes* scheint aber auch Adornos Aneignung des Begriffs bei Benjamin und Lukács in seiner frühen Schrift *Die Idee der Naturgeschichte* eine geeignete Annäherung an das Verständnis von Benjamins Verwendung des Begriffs in dem gegebenen Kontext zu sein. Naturgeschichte ist hier die Verschränkung von Natur und Geschichte am tiefsten Punkt der Vergänglichkeit.⁹⁵

⁹² Ebd.

⁹³ Vgl. Hanssen, Beatrice: *Walter Benjamin's Other History of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley, Calif.: University of California Press 1998, S. 51.

⁹⁴ Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, Bd. I (Abhandlungen), hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 931, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 343.

⁹⁵ Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1 (Philosophische Frühschriften), hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 355–60. Vgl. hierzu u.a. Steierwald, Ulrike: *Leiden an*

Vor diesem Hintergrund ergibt sich in dem Verhältnis von Geschichte, Vergänglichkeit und dem Erzählen eine weitere Bedeutung, die zwar nicht etymologisch, wohl aber phonetisch als gemeinsamer Nenner von Natur-Geschichte und Geschichten mitschwingt: das Schichten. Bei dem Erzähler Hebel, welcher als Theologe durchaus an der Heilsgeschichte geschult war, wie Benjamin feststellt, wird „Geschichte immer in Generationen“ gedacht, und im Erzählten, wie eben dem *Unverhofften Wiedersehen*, „schlägt im Rhythmus der Sätze“ das „Leben und Sterben ganzer Geschlechter“ mit.⁹⁶ Bezogen auf Naturgeschichte und damit auf die Verschränkung von Natur und Geschichte in der allgegenwärtigen, fällt beim Erzähler Hebel vor diesem Hintergrund eine ungeheure Menge Bilderketten aus der Geschichte aus, welche von jedem einzelnen Tod innerhalb des allumfassenden Vergehens der Dinge und Lebens in Gang gesetzt wurde. Die Geschichte ist nicht eine chronologische und logische Abfolge, die darauf wartet, vom Historiografen in einen Sinnzusammenhang gestellt zu werden, und die Geschichte als Erzählung ist mehr als das Produkt der Phantasie eines einzelnen Kreativen. Beide gewinnen eine autoritäre Mittelbarkeit der im Tod gemessenen Erinnerung an das Leben auf der Oberfläche der sedimentierten Bildreste, die ihre Struktur mitbeschreiben. Nicht umsonst macht Benjamin die Kunst des Erzählers an anderer Stelle des Essays wie folgt mit dem bildenden Kunsthandwerk verwandt:

Miniaturen, aufs vollendetste durchgearbeitete Elfenbeinschnitzereien, Steine, die nach Politur und Prägung vollkommen sind, Arbeiten in Lack oder Malereien, in denen eine Reihe dünner, transparenter Schichten sich übereinander legen ... - alle diese Hervorbringungen ausdauernder, entsagungsvoller Bemühung sind im Verschwinden, und die Zeit ist vorbei, in der es auf Zeit nicht ankam. [...] Wir haben das Werden der short story erlebt, die sich der mündlichen Tradition

der Geschichte: zur Geschichtsauffassung der Moderne in den Texten Joseph Roths, Epistemata, Bd. 121, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994, S. 57.

⁹⁶ Benjamin: GS II, S. 637.

entzogen hat und jenes langsame Einander-überdecken dünner und transparenter Schichten nicht mehr erlaubt, das das treffendste Bild von der Art und Weise abgibt, in der die vollkommene Erzählung aus der Schichtung vielfacher Nacherzählungen an den Tag tritt.⁹⁷

Aus der dunklen, obskuren Tiefe des geschichteten Betts, bestehend aus gesättigten, im Tod aus dem Kontinuum des Lebens gelösten Bildern, tritt also auch die Erzählung Hebels an den Tag. Benjamin bringt an dieser Stelle „in exemplarischer Form“⁹⁸ ein letztes Mal seine Hebel-Vignette in Stellung.

Als nun Hebel im Verlauf dieser Erzählung vor der Notwendigkeit stand, die lange Reihe von Jahren augenfällig zu machen, da hat er das mit den folgenden Sätzen getan: „Unterdessen wurde die Stadt Lissabon in Portugal durch ein Erdbeben zerstört, und der siebenjährige Krieg ging vorüber, und Kaiser Franz der Erste starb, und der Jesuiten-Orden wurde aufgehoben und Polen geteilt, und die Kaiserin Maria Theresia starb, und der Struensee wurde hingerichtet, Amerika wurde frei, und die vereinigte französische und spanische Macht konnte Gibraltar nicht erobern. Die Türken schlossen den General Stein in der Veteraner Höhle in Ungarn ein, und der Kaiser Joseph starb auch. Der König Gustav von Schweden eroberte russisch Finnland, und die französische Revolution und der lange Krieg fing an, und der Kaiser Leopold der Zweite ging auch ins Grab. Napoleon eroberte Preußen, und die Engländer bombardierten Kopenhagen, und die Ackerleute säeten und schnitten. Der Müller mahlte, und die Schmiede hämmerten, und die Bergleute gruben nach den Metalladern in ihrer unterirdischen Werkstatt. Als aber die Bergleute in Falun im Jahr 1809 ...“. Tiefer hat nie ein Erzähler seinen Bericht in die Naturgeschichte gebettet als Hebel es in dieser Chronologie vollzieht. Man lese sie nur genau: Der Tod tritt in ihr in so regelmäßigem Turnus auf wie der Sensenmann in den Prozessionen, die um Mittag um die Münsteruhr ihren Umzug halten.⁹⁹

Man lese genau – nicht viele aber doch einige Literaturwissenschaftler haben sich diese Aufforderung Benjamins zu Herzen genommen, um aufzuzeigen, dass seine Beobachtung sich auch im wörtlichen Sinne – das heißt auf der kompositorischen Zusammensetzung der Wörter – in Hebels Geschichte nachvollziehen lässt. Alexander Honold zum Beispiel

⁹⁷ Ebd., S. 448.

⁹⁸ Ebd., S. 450.

⁹⁹ Ebd., S. 450–451.

findet in seiner Studie von 1999 den von Benjamin gezeichneten mechanischen Totentanz tatsächlich im Rhythmus der gerafften fünfzig Jahre wieder.

Wenn wir, Benjamins Ratschlag folgend, genau zu lesen versuchen, so beginnt dies mit der Suche nach Segmenten und Sequenzen. Der erste Satz bietet eine Periode von drei mal drei Ereignisgliedern: Erdbeben, Krieg und Tod, Ordensaufhebung, Landesteilung und Tod, Exekution, Befreiungskampf und vergebliche Belagerung. [...] Es folgen in der zweiten Hälfte des Exkurses drei Einzelsätze mit jeweils wiederum drei Ereignisgliedern; mit dem vorletzten Satz gewinnt die Erzählung wieder den Anschluß an die Welt der ‚kleinen Leute‘, mit dem letzten wird der Schwenk zurück in die Region des schwedischen Bergbaus vollzogen. Der drittletzte Satz kommt dagegen noch einmal in jenem charakteristischen Dreischritt daher, der auch den Anfang der ganzen Passage auszeichnete: ein Eroberungsfeldzug, die Revolutionskriege und der Tod eines Monarchen. Wie der Tod zu den beiden Brautleuten als störender Dritter hinzutrat, so nimmt er im Reigen der Hebelsehen Chronik jeweils die dritte und letzte Stelle ein.¹⁰⁰

Bereits 1991 zeigt Helmut Mojem auf, was das Ordnungsprinzip hinter der scheinbar wahllos anachronistischen Abfolge der sechzehn historischen Ereignisse ist, die Hebel als Indikator der vergangenen Zeit vor den Augen seiner Leser vorbeifliegen lässt.

[Die] angeführten Ereignisse [bilden] einen Zyklus. [...] Sie sind in zwei Züge zu je acht Punkten geordnet, wobei die Nummern 1. bis 8. mit den Nummern 16. bis 9. (nun von hinten gerechnet) in Beziehung stehen, also eine zuerst fortlaufende, dann wiederkehrende Bewegung beschrieben wird. [...] Am auffälligsten sind wohl die Entsprechungen der Nummern 3. und 14., sowie 6. und 11., welche den Tod der deutschen Kaiser bezeichnen. Sie bestimmen und strukturieren die gesamte Aufzählung, denn sie sind nicht nur zueinander symmetrisch platziert, sondern teilen den ganzen Komplex auch in drei gleiche Abschnitte.¹⁰¹

In der Kombination von Honolds und Mojems Studien wird deutlich, wie zutreffend Benjamins Bild von dem Totentanz ist, der als Teil des weltgeschichtlichen Uhrwerks seine Runden um den Turm eines Münsters macht und – im Umkehrschluss – wie genau

¹⁰⁰ Honold, Alexander: Der Leser Walter Benjamin: Bruchstücke einer deutschen Literaturgeschichte, Berlin: Vorwerk 8 2000, S. 198.

¹⁰¹ Mojem, Helmut: „Hoffnungsfroher Widerstand: Johann Peter Hebel's ‚Unverhofftes Wiedersehen‘ zwischen Idylle und Utopie“, *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 111/2 (1992), S. 181–200, hier S. 194–195.

er die Geschichten aus dem *Hausfreund* wirklich gelesen hat. In seinem Sprachbild drückt sich aber nicht nur die genaue Charakterisierung der Textstelle aus, sondern es vollzieht sich in ihm auch die Rückbindung an die eigene Studie. In dem Bild begegnen sich Hebels theologische Schulung im Münster und die säkularisierte Zeitlichkeit der Naturgeschichte im Uhrwerk als Allegorie der Vergänglichkeit in den kreisenden Figuren des Kirchspiels. Doch trotz dieser eleganten sprachlichen Verdichtung, weist Benjamins Studie zum Erzählen in der Etablierung Hebels als Beispiel für den Ursprung des Erzählens aus der Autorität des Todes einige Spannungen auf. Diese entstehen vor allem in dem Moment, in welchem Benjamin Hebel explizit als Erzähler kategorisiert, der der Naturgeschichte und nicht mehr der Heilsgeschichte zugeordnet werden muss. Diese *Eindeutigkeit* unterwandert Benjamins eigenes Bemühen früherer Hebel-Arbeiten. Dort versucht er den Autor des *Rheinländischen Hausfreunds*, welcher zugleich auch offizieller Vertreter der protestantischen Kirche im Herzogtum Baden war, in der Schwebe zu halten zwischen den verschiedenen Polen, die das Kraftfeld konstituieren, in welchem sich Hebels Leben, Denken und Schreiben entfaltet: „[D]ieses Werk, sage ich, [hält] kraft tausend unsichtbarer kleiner Schwingen sich über einem großen Abgrund schwebend. Dem Abgrund zwischen Hebels Zeit und seiner Landschaft.“¹⁰² Diese im Dritten gehaltene Ebenbildlichkeit bestimmt eigentlich – wie im *Bilderrätsel* am deutlichsten zu Tage tritt – Benjamins Gedankenbewegung durch Hebels Werk. Im *Erzähler* aber neigt sich Benjamin einer Seite zu und übergeht – zumindest in Form einer expliziten Erwähnung oder Veranschaulichung – die komplexe Verschränkung von Leben und Tod in Hebels Werk im Ganzen und dem *Unverhofftem Wiedersehen* im

¹⁰² Benjamin: GS II, S. 636.

Speziellen. So wie der Tod als einschneidendes Maß das Leben innerhalb des Seins zu Wort kommen lässt, übergibt auch die Reihung weltpolitischer Vergänglichkeiten am Ende der Hebel-Vignette den anhaltenden, überpersonalen Prozessen des ländlich-handwerklichen Falun letztlich das Wort: „... die Engländer bombardierten Kopenhagen, und die Ackerleute säeten und schnitten. Der Müller mahlte, und die Schmiede hämmerten, und die Bergleute gruben nach den Metalladern in ihrer unterirdischen Werkstatt.“¹⁰³ Der Todeskreislauf verzahnt sich hier über ein einziges Komma hinter der Bombardierung Kopenhagens mit der geschäftigen Dauer von Landwirtschaft und Handwerk. Liest man ganz genau, erkennt man in den Perioden nach dem Kopenhagener Komma eben keine Fortsetzung des mechanischen Totentanzes, sondern die gegenläufige, chiastische Bewegung einer Verschränkung. Die Arbeit der Ackerleute alleine muss schon im Kontext der Geschichte figurativ als kreisläufig-organische Abfolge von Leben und Tod lesbar werden. Doch im nächsten Schritt wird das geschnittene Getreide in einem weiteren Akt der Zerstörung zum Lebensmittel transformiert, und zwar in der anhaltenden Kreisbewegung der Mühlsteine. Anstatt aber die anorganische Produktionskette parallel zur organischen ablaufen zu lassen, hebt Hebel im nächsten Satz mit der Schmiedearbeit an, um sich erst dann der Rohmaterialgewinnung zu diesem Handwerk aus den Minen zuzuwenden. Diese gegenläufige Bewegung erlaubt es Hebel auch vom Tag der Erdoberfläche zurück in die Nacht des Erdinnern zu gehen. Benjamins Zitat der Geschichte endet aber genau an diesem Übergang: „Als aber die Bergleute in Falun im Jahr 1809...“. Bei Hebel schreibt sich aber der Absatz wie folgt:

¹⁰³ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 282.

Als aber die Bergleute in Falun im Jahr 1809 etwas vor oder nach Johannis zwischen zwey Schachten eine Öffnung durchgraben wollten, gute dreyhundert Ehlen tief unter dem Boden gruben sie aus dem Schutt und Vitriolwasser den Leichnam eines Jünglings heraus, der ganz mit Eisenvitriol durchdrungen, sonst aber unverwest und unverändert war; also daß man seine Gesichtszüge und sein Alter noch völlig erkennen konnte, als wenn er erst vor einer Stunde gestorben, oder ein wenig eingeschlafen wäre, an der Arbeit. *Als* man ihn *aber* zu Tag ausgefördert hatte...¹⁰⁴

Wenn das auch zunächst eine Bewegung ins Grab zum verschütteten Bräutigam ist, so doch nur um diesen von seinem Grabe „auferstehen“ zu lassen. Hebels Sprachkunst zeigt es deutlich an: Der Gang in die Nacht der Mine und die Ausfuhr des Leichnams an das Licht des Tages werden in der Wiederholung des „*Als (...) aber*“ als Parallelen nebengeordnet. Der Tag aber, an dem die Bergleute den Toten wieder an die Oberfläche bringen – „vor oder nach Johannis“ – ist in etwa der längste Tag des Jahres. Die Zuordnung von „Auferstehung“ und dem längsten Tag ist sicherlich kein Zufall und deutet voraus, wie Hebel – von der kirchlichen Doktrin abweichend – sein heilsgeschichtliches Verständnis am Ende der Geschichte ausspielen lässt. Ebenso absichtsvoll arrangiert hat Hebel die Art der Arbeit, bei der die Bergleute ihren Fund machen. Sie graben „zwischen zwey Schachten“ eine Öffnung durch. Denn das, was sie in diesem Durchstoß finden, ist selbst ein Bindeglied zwischen zwei Ordnungen, nämlich zwischen Leben und Tod: Der „Leichnam eines Jünglings [, der] aber unverwest und unverändert war; [...] als wenn er erst vor einer Stunde gestorben, oder ein wenig eingeschlafen wäre, an der Arbeit.“¹⁰⁵

Die Verschränkung zwischen Leben und Tod mag an dieser Stelle noch unvollkommen sein und eher jener Rose von Jericho ähneln, die ebenfalls abgestorben

¹⁰⁴ Ebd. Meine Hervorhebung.

¹⁰⁵ Ebd.

ein erneutes Aufblühen, wenn sie ins Wasser gesetzt wird, immer wieder vorstellen kann.¹⁰⁶ Vervollständigt wird dieses gleich-gültige und gleich-zeitige Nebeneinander von Leben und Tod erst im Wiedersehen zwischen dem verstorbenen Jüngling und seiner nach fünfzig Jahren noch immer wartenden Braut. Hebel hat sich von diesem Wiedersehen nicht nur ein sprachliches Bild gemacht, sondern er hat auch eine Illustration – in Vorwegnahme von Benjamins Lektürehinweis, man solle sich von Hebels Geschichten ein Bild machen – in Auftrag gegeben, die der Geschichte im *Kalender des Rheinländischen Hausfreunds* beige stellt wurde. Auf dem Holzstich lässt Hebel eine ländliche Szene zeigen. (Siehe Abbildung 8.) Im zentralen Bildhintergrund findet sich eine kleine Ansammlung von Häusern, halb verdeckt zur linken Seite hin durch ein paar Laubbäume. Die generelle Dynamik des Bildes ist leicht absteigend, da der Bildhorizont, sowie die Anordnung der Figuren von links nach rechts an Höhe abnehmen. Der Vordergrund ist auf freiem Feld arrangiert. Vier Betrachter oder Schaulustige bilden einen Kreis um das zentrale Figuren paar. Zwei der Figuren im Kreis sind aus der Perspektive des Betrachters halb abgewendet. Ihre Gesichter erkennt man nur im Anschnitt. Die dem Betrachter zugewandten Gesichter der zwei anderen Schaulustigen zeigen sehr unterschiedliche Gesichtsausdrücke als Reaktion auf die Szene im Bildmittelpunkt. Auf der linken Seite, mit seinem aufgerissenen Mund, den zusammengezogenen Augenbrauen, sowie den nach oben gerichteten Handinnenflächen, drückt die Figur des Schaulustigen wenigstens Erstaunen, vermutlich aber eher Erschrecken aus. Ihm gegenüber kniet ein Mann auf der rechten Seite vom Zentrum. Dieser blickt ruhig mit halboffenen Augen auf die Szene. Sein Mund zeigt ein leichtes

¹⁰⁶ Vgl. hierzu das dritte Kapitel dieser Arbeit.

Lächeln. Ein ungleiches Figurenpaar steht im Mittelpunkt der Szene. Eine Frau mit Kopftuch, hausmütterlicher Tracht samt Schürze beugt sich mit ihrem faltigen Gesicht tief über den liegenden Körper eines jungen Mannes, dessen Nacken sie mit ihrer rechten Hand stützt. Die Augen des Liegenden sind geschlossen, der Mund halb offen und sein linkes Bein ist aufgestellt, das heißt sein Knie ist angewinkelt. Ohne den beistehenden Text der Geschichte ist nicht zu unterscheiden, ob es sich um die Darstellung eines Leichnams oder die Darstellung eines Schlafenden handelt. Allerdings entdeckt sich dem geschulten Betrachter – oder jedem, der mit den Bildtraditionen der christlichen Kirche vertraut ist – eine Verwandtschaft im Arrangement und der Formensprache der Illustration mit dem Sujet des Vesperbildes, auch Pietà genannt. (Siehe als Beispiel Abbildung 10.) Diese Darstellungen zeigen Maria als Mater Dolorosa mit dem vom Kreuz abgenommenen Leichnam Jesu Christi. Eine weitere Parallele, die das Bild zwischen dem Fall des in Eisenvitriol erhaltenen Körpers des jungen Bergmannes und dem Karfreitag zu etablieren versteht.

Die exakte Bildmitte am Kreuzpunkt der beiden Bilddiagonalen liegt über der linken Brust der alten, gebeugten Frau. Damit wird das Herz der wartenden Braut zum Mittelpunkt der gesamten Komposition. (Siehe Abbildung 9, orangene Kompositionslinien.) Sie hält die Bildgegenstände zusammen, wie auch die Liebe der Protagonistin in Hebels Geschichte die Spanne von fünfzig Jahren mit ihrer gleichbleibenden, ebenmäßigen Liebe einklammert. Die vertikale Bildmittelachse, die durch diesen Punkt verläuft, schneidet beziehungsweise verbindet ferner den Torso des Leichnams und die Brust der Alten im Bildvordergrund mit den Bäumen und der über den Häusern hängenden Rauchwolke, die aus einem Schornstein von links nach rechts-

oben aufsteigt. (Siehe grüne Kompositionslinie.) In dieser Wolke kreuzen sich auch alle vier Fluchtlinien, die man zum einen durch die Verlängerung des ausgestreckten Fingers der abgewandten Figur auf der Linken durch den Kopf der zugewandten Figur auf derselben Seite, zum anderen durch die Köpfe des zentralen Paares, drittens in der Verlängerung des aufgestellten Beins des Leichnams und viertens durch die Köpfe der betrachtenden Figuren auf der Rechten ziehen kann. (Siehe gelbe Kompositionslinien.) Die Blickachsen aller lebendigen Figuren hingegen schneiden sich in dem Antlitz des toten Bergmanns am Boden. (Siehe blaue Kompositionslinien.)

Nimmt man die leicht abfallende, horizontale Bildachse als Bedeutungsebene, die der menschlichen Gegenwart auf Erden zugeschrieben ist, dann wird der Kreis der Betrachter als menschliche Gemeinde, aber auch Hebels Leserschaft lesbar, an denen sich das rechte Sehen und Verstehen der Schöpfung abbildet. Die Szene ist einer ländlichen Umgebung eingezeichnet und die anhaltend wiederkehrenden Prozesse der landwirtschaftlichen und handwerklichen Produktion dieses Raumes mag auch in dem Kreis – als anschaulich gemachte zirkuläre Zeitlichkeit des Idyllischen¹⁰⁷ – ihren Ausdruck finden. Die eindrücklichste Verschränkung von Leben und Tod im Diesseits ist aber in der Mitte dieser zirkulären Anordnung figuriert. Alle Blicke sind auf diese Szene gerichtet, und die Menschen sehen es, aber die Frage, ob sie auch recht verstehen, was sie sehen, bleibt wenigstens für den Erschrockenen zur Linken – aber eigentlich auch für den

¹⁰⁷ „Die Idylle konstituiert sich in enger Abgeschlossenheit und in ewiger Wiederkehr des Gleichen, sozusagen im Genügen an sich selbst. Die Figur dafür ist der Kreis, sowohl die räumliche Grenze des Glücks, wie auch den zyklischen Verlauf seiner Zeit bezeichnend.“ Mojem, Helmuth: „Hoffnungsfroher Widerstand: Johann Peter Hebels ‚Unverhofftes Wiedersehen‘ zwischen Idylle und Utopie“, *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 111/2 (1992), S. 181–200, hier S. 186. Vgl. hierzu Böschstein-Schäfer, Renate: *Idylle*, Sammlung Metzler. Realienbücher für Germanisten. Abt. E. Poetik 63, Stuttgart: Metzler 1967, S. 12.

Lächelnden zur Rechten, wenn auch weniger – offen. Ihr Betrachtungs- und potentieller Erkenntnisgegenstand ist eine doppelte Verschränkung. Das Ebenbild der Jugend sowie das Ebenbild eines bereits gelebten Lebens kehren ihre Vorzeichen um. Dem Bild der Jugend ist der Tod eingeschrieben und dem Bild der Todesnähe unterliegt ein lebendig liebendes Herz. In der Geschichte wird dieses Wi(e)dersehen aber nur möglich durch die Kraft der junggebliebenen Liebe des alten Herzens. In der alten Braut entdeckt sich das Potential, menschlich erfahrbar über die eigentlich gesetzt erscheinenden Grenzen des menschlich Erfahrbaren – den Tod – hinaus zu lieben.

Die Kompositionslinien, die durch alle Figuren laufen und sich in der Wolke auf der zentralen vertikalen Bildachse schneiden, etablieren an dieser Stelle – neben dem Bildzentrum und dem Schnittpunkt der Blickachsen im Leichnam – einen dritten Fokuspunkt innerhalb der Komposition, der als Kontrapunkt zum Geschehen auf der Ebene des menschlichen Diesseits fungiert. Die Implikationen dieser Komposition sind von metaphysischer Natur, nicht nur, weil der Schnittpunkt oberhalb des Bildhorizonts liegt, sondern auch aus der ikonographischen Tradition der Vanitas-Malerei heraus. In dieser ist Rauch (sowie Schall, und eine langen Reihe anderer Symbole) als instabiles und temporäres Phänomen, das sich in seiner Veränderlichkeit kaum bildlich einfangen lässt, Anschauungsmaterial der Allgegenwart der Vergänglichkeit. Dass die Rauchwolke (welche in indexikalischer Beziehung zu einem nicht dargestellten, Brennmaterial verzehrenden Feuer – Symbol des Lebens – steht), die von rechts nach links in Richtung obere Bildgrenze aufsteigt, eine Gegenbewegung zur leicht abfallenden Tendenz des irdischen Bildhorizonts aufzeigt, setzt Diesseits und Jenseits als gegenläufige, aber zusammenhängende Bewegungen ins Bild. Die Wolke steigt in den Himmel auf und

verweist so auf eine christliche Konzeption der Ewigkeit. Wie aber im ersten Kapitel dieser Arbeit bereits gezeigt werden konnte, unterwandert Hebel die dogmatisch-kirchliche Vorstellung vom Leben nach dem Tod, welche eben auch die Apokalypse als Moment der absoluten Zerstörung der Schöpfung beinhaltet. Hebel löst den heilsgeschichtlichen Aspekt des sich fortsetzenden Lebens, wenn auch nicht als Ewigkeit gedacht, in seinen Texten vorsichtig vom Eschaton, wie auch Benjamin anmerkt.¹⁰⁸ Er tut dies, indem er die Vorstellung der endgültigen Offenbarung teilt, vervielfältigt und einer Reihe von Umformungen aussetzt. Das bedeutet allerdings nicht, dass Hebel in dieser Hinsicht eine moderne, völlig säkularisierte, naturwissenschaftliche Position einnimmt. Ihm bleibt ein metaphysischen Horizont des Seins, eine Art hoffnungsfrohe Idee der Heilsgeschichte, unverzichtbar im Verständnis des Verhältnisses des Menschen zur Schöpfung in ihren versteh- und wahrnehmbaren Grenzen. Benjamin hingegen argumentiert im *Erzähler*, dass das Konzept der Naturgeschichte und der Heilsgeschichte in Bezug auf die Kunst des Erzählens absolut verwechselbare Hintergründe darstellten.

Ob der Weltlauf ein heilsgeschichtlich bedingter oder ein natürlicher ist, das macht keinen Unterschied. [...] Der Chronist mit seiner heilsgeschichtlichen Ausrichtung, der Erzähler mit seiner profanen haben beide an diesem Werk so sehr Anteil, daß für manche Erzählungen kaum zu entscheiden ist, ob der Webgrund, in dem sie auftreten, der goldene einer religiösen oder der bunte einer weltlichen Anschauung vom Laufe der Dinge ist.¹⁰⁹

In der Folge schlägt Benjamin Hebel dem Wort nach auf die Seite des säkularisierten Erzählers, das heißt auf die Seite der Naturgeschichte, die zwar nicht gleichzusetzen ist mit einem technokratisch-modernen Zeitverständnis, welches sich in der Arbeit des

¹⁰⁸ Vgl. Benjamin: GS III, S. 205.

¹⁰⁹ Benjamin: GS II, S. 452.

modernen Historikers in Abgrenzung zum Chronisten und auch Erzähler niederschlägt¹¹⁰, aber doch eine dezidiert „weltliche Anschauung vom Laufe der Dinge“ bleibt: „Tiefer hat nie ein Erzähler seinen Bericht in die Naturgeschichte gebettet als Hebel es in dieser Chronologie vollzieht.“¹¹¹ Doch tatsächlich ist es umgekehrt, oder wenigstens beinahe, denn obwohl jene Chronik von fünfzig Jahren der Benjaminschen Idee von der Rückbindung des Erzählens an die „Naturgeschichte“ als Ablauf der Weltgeschichte in den Bildern ihrer Vergänglichkeit mehr als gerecht zu werden scheint, ist es doch exakt diese Chronik, die in den Webgrund eines für Hebel größeren Bildes eingeflochten ist. Die anschauliche Annäherung an dieses Bild ist die von Hebel in Auftrag gegebene Illustration. In ihr geht der Tod eben nicht im regelmäßigen Turnus eines mechanischen Totentanzes um den Turm eines Münsters, sondern er steht unauflösbar verschlungen mit dem Leben still in der Mitte der Welt, die sich eben genau um dieses Paar herum unaufhörlich weiterdreht. Der Tod und das Leben, die Schöpfung und der jüngste Tag kommen und gehen nicht – sie sind schon da.

Der goldene Horizont des Jenseits und des christlichen Heilsversprechens ist sowohl von der statischen Ewigkeit als auch der absoluten Zerstörung der Vergänglichkeit abgekoppelt, nicht aber vom Leben nach dem Tod. Die Gestalt, die diese Hoffnung in Hebels Schreiben annimmt ist dabei immer eine Figur der Annäherung, und zwar der Annäherung an ein vergegenwärtigtes „Hier und Jetzt“, das im vollsten Sinne „ein blühendes und erfülltes wäre“. Doch im Gegensatz zu Benjamins Gebrauch dieser

¹¹⁰ „Der Historiker ist gehalten, die Vorfälle, mit denen er es zu tun hat, auf die eine oder andere Art zu erklären; er kann sich unter keinen Umständen damit begnügen, sie als Musterstücke des Weltlaufs herzuzeigen. Genau das aber tut der Chronist“. Ebd., S. 451.

¹¹¹ Ebd.

Worte im Hebelvortrag enden für Hebel die „aufschlußreichen[n] und gewichtige[n] Vorfälle“, die er seiner Leserschaft vor Augen stellen will, nicht im „historisch bedeutende[n]“¹¹²; vielmehr durchdringt das Bedeutsame als Wink die Geschichten der Geschichte und weist über die Grenzen des Laufs der Welt hinaus, sollte der Leser seiner Texte imstande sein, sich der Annäherungsarbeit des Aufschließens ebenmäßig zu widmen. Der Text, das Gewebe, das Nest, in welchem Hebel liest, baut und wohnt übersteigt dabei andauernd neu das menschliche Wahrnehmungsvermögen, wie exemplarisch an *Über die Verbreitung der Pflanzen* im ersten Kapitel dieser Arbeit gezeigt wurde. Es ist sowohl die „apokalyptische“ oder „diebische“ Geschwindigkeit der Verbreitung der Fauna, aber auch deren „Vielfachheit der Gestalten“, ihr „Spiel der Farben“ als auch ihre „Fülle [als] Werkstätte der reichsten Kraft“.¹¹³ Der Tod ist in diesem Zusammenhang eher eine notwendige Nebenerscheinung der natürlichen Schöpfungskraft, die in der Natur stets am Werk ist. „Obgleich viele 1000 Kerne und Körnlein alle Jahre [...] verbraucht werden, [...] ersticken, oder im Aufkeimen [...] zu Grunde gehen, so bleibt doch Jahr aus Jahr ein, ein freudiger und unzerstörbarer Überfluß vorhanden; *auf der ganzen weiten Erde fehlt es nirgends an Gesäme, überall nur an Platz und Raum.*“¹¹⁴ Das, was stirbt, gibt dem Leben neuen Raum oder ernährt im Prozess seiner Zerstörung ein anderes Leben.

Die Rauchwolke auf der Illustration in *Unverhofftes Wiedersehen* lässt sich aber nicht nur vor dem Hintergrund dieses Textes sowohl als Symbol der Vergänglichkeit, wie

¹¹² Ebd., S. 635.

¹¹³ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 7.

¹¹⁴ Ebd., S. 7–8.

auch als eine Figuration anhaltender Wandel-, Teil- und Mitteilbarkeit¹¹⁵ lesen. Letztere Lesart steht in einer direkten Flucht mit den durchaus ernsten Glaubens- und Gedankenspielen, denen Hebel vor allem mit Hitzig in der Gründung und Ausarbeitung des Geheimbundes der Proteuser frönte. Das von dieser Persiflage einer geheimen Loge verehrte Proteische – nach dem griechischen Meeresgott, dessen Wandlungsfähigkeit Philosophen von Platon bis Francis Bacon beschäftigt – stand ein zum einen für das Paradox der Existenz des Nichts und zum anderen für die ewige Wandelbarkeit alles Stofflichen.¹¹⁶ Der Tod mag der Taktgeber sein, der die anhaltende Mitteilbarkeit des sich Mitteilenden in ein scheinbar kommensurables, da endliches Gewand kleidet. Doch Hebels Betrachtungen der Natur und die anhaltende Fruchtbarkeit seiner Sprache sind, entgegen den geläufigen Vorstellungen von der Endlichkeit der Welt und allen Lebens seiner Zeit, stete Annäherung an ein Maß des Fortlebens, unabhängig von der Form der stofflichen Bedingungen. Genau vor diesem Hintergrund erschließt sich auch das Ende des Textes *Baumzucht*, in welchem der Adjunkt das Bild eines in Blüte stehenden Kirschbaums beschwört als ebenbildliche Annäherung an die Idee des Lebens nach dem Tod: Es ist konkret, stofflich und anschaulich erfahrbar. Ebenso verhält es sich mit dem, was die alte Braut am Ende des *Unverhofften Wiedersehens* ihrem Bräutigam als Versprechen mit auf den Weg in sein zweites Grab gibt. Die Ankündigung an eine weitere Rückkehr in ein konkretes und erfahrbares Leben nach dem Tod wird ihr synonym mit ihrer ersten Hochzeitsnacht: „Schlafe nun wohl, noch einen Tag oder

¹¹⁵ Zu Benjamins bildlichem Verständnis von Wolken als Allegorie eines unkontrollierbaren Zustands der Alterität und Vielfalt, siehe Powers, Michael: „Wolkenwandelbarkeit: Benjamin, Stieglitz, and the Medium of Photography“, *German Quarterly* 88/3 (2015), S. 271–290.

¹¹⁶ Vgl. unter anderem Kully, Rolf Max: Johann Peter Hebel, Sammlung Metzler: Realienbüchcher für Germanisten 80, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poschel Verlag 1969, S. 22–23.

zehen im kühlen Hochzeitbett, und laß dir die Zeit nicht lange werden. Ich habe nur noch wenig zu thun, und komme bald, und bald wirds wieder Tag. – Was die Erde einmal wieder gegeben hat, wird sie zum zweytenmal auch nicht behalten,‘ sagte sie, als sie fortgieng, und noch einmal umschaute.“¹¹⁷

Am Ende seines *Erzähler*-Aufsatzes ist es Benjamin, der sich nicht noch einmal umschaut – zumindest nicht nach Hebel: „Der Erzähler - das ist der Mann, der den Docht seines Lebens an der sanften Flamme seiner Erzählung sich vollkommen könnte verzehren lassen. Darauf beruht die unvergleichliche Stimmung, die bei Lesskow so gut wie bei Hauff, bei Poe so gut wie bei Stevenson um den Erzähler ist. Der Erzähler ist die Gestalt, in welcher der Gerechte sich selbst begegnet.“¹¹⁸ — Benjamin, der in diesem Text den elften Abschnitt ganz Hebel widmet, der Hebel zum Exempel macht im zwölften Abschnitt, und der ferner in den Abschnitten zwei, vier, sechzehn und achtzehn auf Hebel verweist – im letzten explizit zum Thema des Gerechten –, verzichtet auf ein Wiedersehen mit ihm im abschließenden Absatz. Das finale Bild, die finale Konfiguration an Autoren räumt dem Kalendermacher keinen Platz mehr ein. Vielleicht handelt es sich dabei um ein Versehen, oder vielleicht drückt sich in der Konstellation der namentlich Erwähnten Benjamins Schlusspointe auch exakter aus. Wäre dem aber so, dann spräche aus der Benjaminschen Auslassung Hebels auch die Einsicht, dass sich die Lebendigkeit von Hebels Schreiben, sowie die innige Verschränkung von Leben und Tod, die dieses vom Grunde auf formieren, nicht in Einklang bringen lassen mit dem Bild des Lebens als Kerzendocht –; nicht, weil Hebel sich nicht mit seinem Erzählgegenstand

¹¹⁷ Hebel: Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil, S. 284.

¹¹⁸ Benjamin: GS II, S. 464–465.

voll identifizieren würde, wohl aber, weil das Leben bei Hebel eben nicht vollkommen
könnte verzehrt werden.

Bildanhang:



Abbildung 1: Marc Chagall. Der Sabbat, 1909/1910



Abbildung 2: Marc Chagall. Studie für das Gemälde „Regen“. 1911

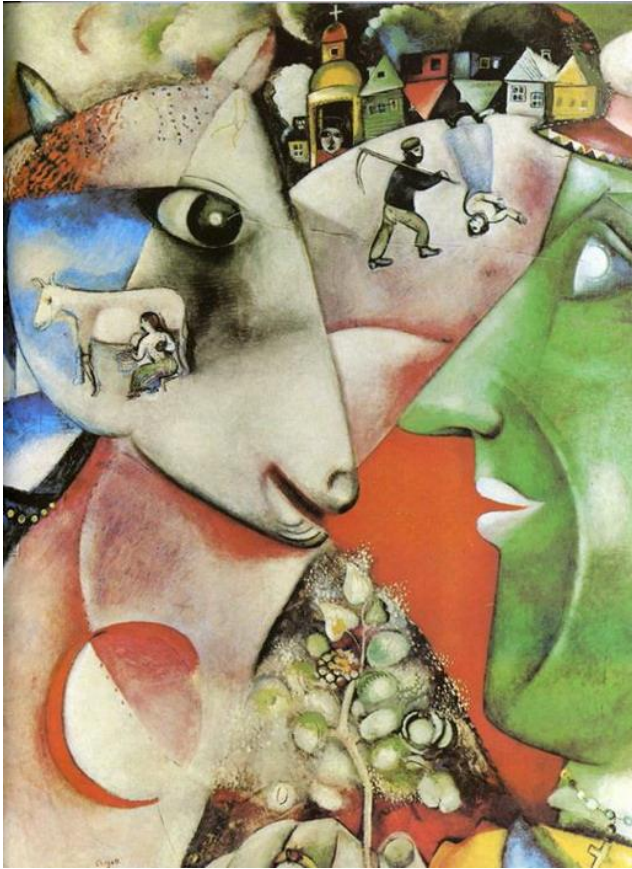


Abbildung 3: Marc Chagall. Ich und das Dorf. 1911



Abbildung 4: Marc Chagall. Der Maler zum Mond. 1917

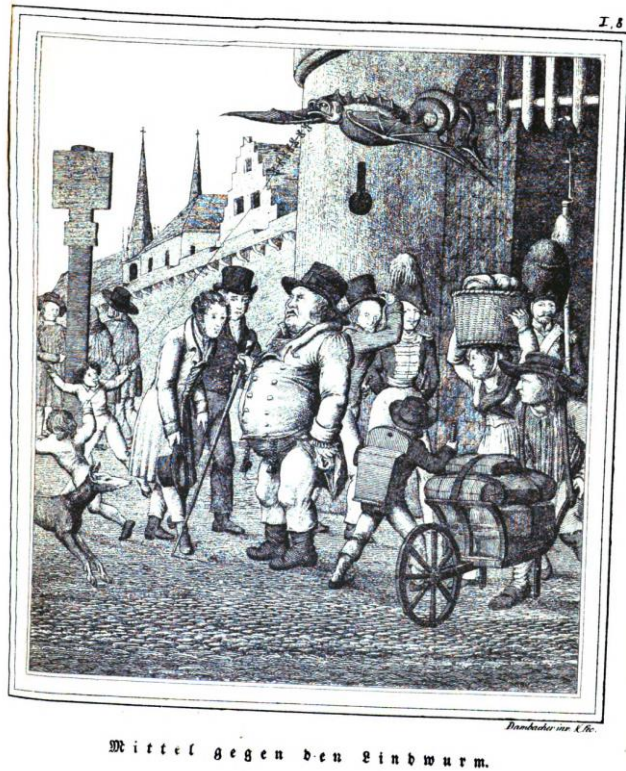


Abbildung 5: Josef Jakob Dambacher. Mittel gegen den Lindwurm. 1842

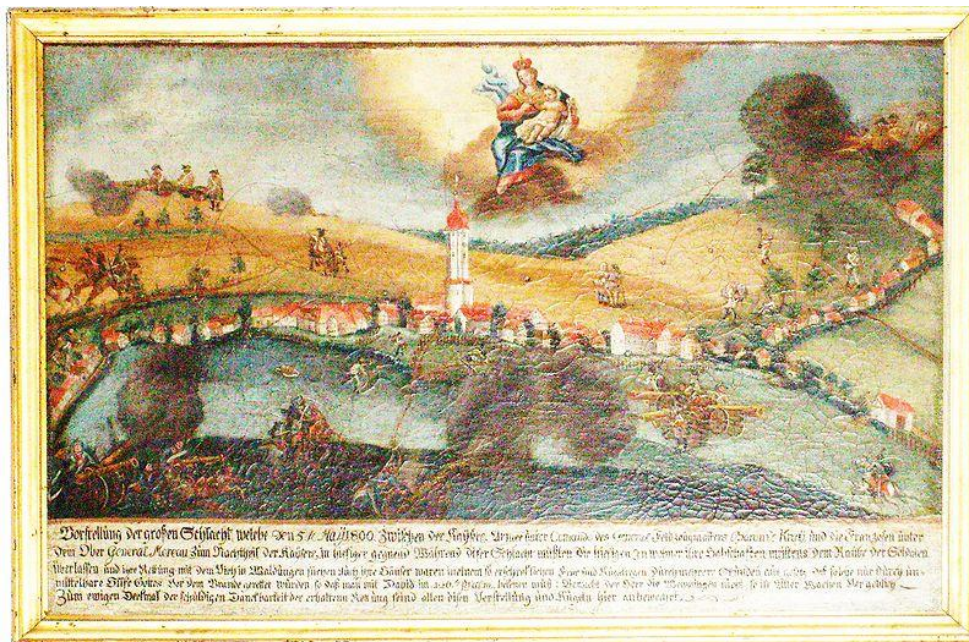


Abbildung 6: Unbekannter Künstler. Votivbild der Schlacht bei Meßkirch. Frühes 19. Jahrhundert



Abbildung 7: Unbekannter Künstler. Votivbild aus der Pfarrkirche Mariä Geburt. Pfärrich (Gemeinde Amtzell). 1767.



Abbildung 8: Unbekannter Künstler. Unverhofftes Wiedersehen. 1811

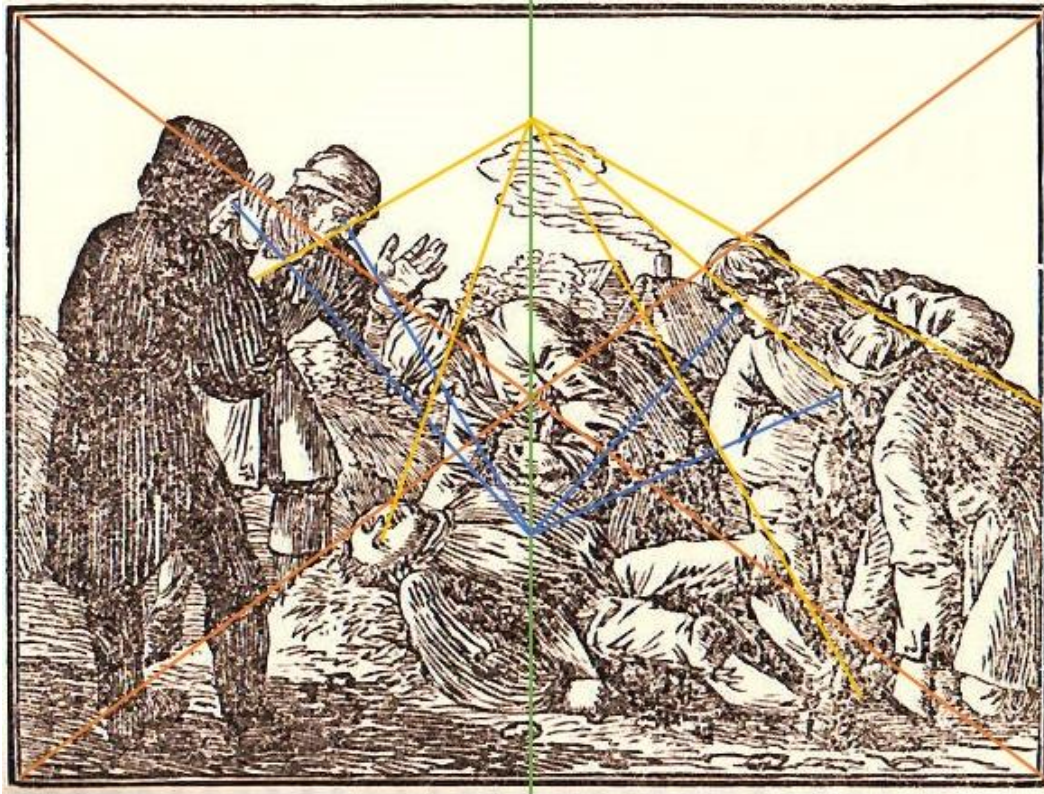


Abbildung 9: Illustration zu „Unverhofftes Wiedersehen“ mit Bildachsen.



Abbildung 10: Unbekannter Künstler. Vesperbild/Pietà aus Süddeutschland. Ca. 1500

W.G. Sebalds literarische Pilgerfahrten:
Erzählen zwischen Andacht und
,schwindelhafter Schaustellerei‘

Die Figur des Pilgers ist vermutlich so alt wie das Christentum selbst¹, doch die etymologischen Wurzeln des Wortes, das so eindeutig für eine Form der praktischen Ausübung des christlichen Glaubens steht, reichen noch weiter zurück. Über den kirchenlateinischen *pelegrinus*, entpuppt sich der Wallfahrer schließlich als weltlicher *peregrinus*, ein schlicht Fremder, der wörtlich querfeldein – *per agrum* – von jenseits des eigenen bestellten Landes kommt. Damit liegt der Etablierung der Figur des Pilgers unter eben diesem Namen der Tatbestand des geduldeten Landfriedensbruchs oder wenigstens der Grenzübertretung zugrunde; steht doch das kultivierte Feld figurativ für nichts anderes ein als das Territorium der römischen *civitas*. Anders jedoch als bei jedem anderen Typ von Auswanderer, erfährt die übertretende Natur des Wallfahrers in der christlichen Geschichte Europas ihre Legitimierung im Verhältnis zwischen Wanderer und Ziel der Wanderschaft – dem heiligen Ort.

Vom ersten Schritt an bewegt sich der Wallfahrer im Schatten des zukünftigen Heils, von dem er hofft, dass es ihn am Ende der Reise erwarte. Die Wahrhaftigkeit der Gegenwart und des Gegenwärtigen verliert im Angesicht dieser Erwartung an Bedeutung. „The distance between the true world and this world here and now is made of the mismatch between what is to be achieved and what has been. The glory and gravity of the future destination debases the present and makes light of it.“² Diese Orientierung hin auf

¹ Vgl. Bauman, Zygmunt: „From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity“, in: Hall, Stuart und Paul Du Gay (Hrsg.): Questions of Cultural Identity, London ; Thousand Oaks, Calif: Sage 1996, S. 18–36, hier S. 19.

² Ebd., S. 20.

das Zukünftige – den zu erreichenden Ort, das zu erfahrende Heil – die Bauman beschreibt, wiederholt einerseits das zentrale christliche Narrativ der Lehre von den letzten Dingen, andererseits erklärt sie, warum der Pilger als Eindringling seinen Sonderstatus als Unverdächtiger behält. Er strebt weder eine politische noch gesellschaftliche Teilhabe in den Territorien seiner Gegenwart an. Dabei bleibt das Vertrauen auf eine weltliche Erfüllung der persönlichen Heilsgeschichte trotz der eschatologischen Ausrichtung des christlichen Glaubens unerschüttert. Genährt wird diese Hoffnung nicht zuletzt durch die Geschichte und Beschaffenheit der Wallfahrtsorte; sind sie doch entweder Schauplätze, an denen sich Wunder in *dieser* Welt zugetragen haben sollen, oder Aufbewahrungsstätten von Reliquien, die auf wunderwirkende Figuren der christlichen Geschichte verweisen. Sie fungieren sozusagen als Beweis dafür, dass bei ausreichender religiöser Hingabe und Anstrengung eine diesseitige Erfüllung des Heilsversprechens möglich ist. Von axiomatischer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist das Wunderwirken Jesu Christi im Leben und vor allem darüber hinaus.

In den literarischen Werken W.G. Sebalds sind Pilger, Wallfahrtsorte und Heilige durchgängig präsent und bilden geradezu ein eigenes poetisches Motiv innerhalb seines Werks. Das mit diesen Figuren und Orten assoziierte überzeitliche Heilsversprechen sucht man jedoch auf den ersten Blick vergeblich. Christian Moser betont sogar, dass, vor allem in Sebalds dritten Prosawerk *Die Ringe des Saturn*, welches im Untertitel dem Leser *Eine englische Wallfahrt* verspricht, der wandernde Erzähler von der Allgegenwärtigkeit der Zerstörung berichtet: „[T]he relics into which Sebald's pilgrim gets absorbed are no longer part of any overarching salvific structure devised by a Christian God; they do attest not to salvation, but, on the contrary, to the omnipresence of

destruction.“³ Tatsächlich lassen bereits die ersten Seiten der *Ringe* darauf schließen, dass die *englische Wallfahrt* für Sebalds Erzähler keine dauerhaft heilige – das heißt heilsame – Wirkung für Geist und Körper gebracht hat: Immerhin beginnt seine Erzählarbeit, nachdem er „in einem Zustand nahezu gänzlicher Unbeweglichkeit, eingeliefert wurde in das Spital der Provinzhauptstadt Norwich“.⁴ Zwischen dem Antritt seiner säkularen Pilgerfahrt „[i]m August 1992, als die Hundstage ihrem Ende zuzingen“, und der Einlieferung ins Hospital liegt „auf den Tag genau ein Jahr“,⁵ und es ist letztlich der Erzähler selbst, der über diesen zeitlichen Rahmen – die jährliche Wiederkehr der Hundstage – eine Verbindung zwischen seinem gegenwärtigen Zustand und der zurückliegenden Wanderschaft herstellt: „[Es] erscheint [...] mir jetzt, als ob der alte Aberglaube, daß bestimmte Krankheiten des Gemüts und des Körpers sich mit Vorliebe unter dem Zeichen des Hundssterns in uns festsetzen, möglicherweise seine Berechtigung hat.“⁶ Es ist vor allem „das lähmende Grauen, das [den Erzähler] verschiedentlich überfallen hatte angesichts der selbst in [den] entlegenen Gegend[en Suffolks] bis weit in die Vergangenheit zurückgehende Spuren der Zerstörung“, welches der Patient nicht zuletzt durch die Wortwahl bewusst mit seinen körperlichen Lähmungserscheinungen in Zusammenhang stellt. Doch trotz dieser erheblichen Konsequenzen, die sich in der Wahrnehmung des Erzählers aus der *englischen Pilgerfahrt* ergeben, fällt seine

³ Moser, Christian: „Peripatetic Liminality: Sebald and the Tradition of the Literary Walk“, in: Zisselsberger, Markus (Hrsg.): *The Undiscovered Country: W. G. Sebald and the Poetics of Travel*, Studies in German Literature, Linguistics, and Culture (SGLLC), Rochester, NY: Camden House 2010, S. 37–62, hier S. 37.

⁴ Sebald, Winfried Georg: *Die Ringe des Saturn: Eine englische Wallfahrt*, Frankfurt am Main: Eichborn 1995, S. 10.

⁵ Ebd., S. 9.

⁶ Ebd. Meine Hervorhebung.

Retrospektive nicht durchweg negativ aus. Tatsächlich gesteht er im selben Textabschnitt ein, dass die Motivation zum Antritt seiner Reise durchaus nicht enttäuscht wurde:

[Ich] machte mich auf eine Fußreise durch die ostenglische Grafschaft Suffolk in der Hoffnung, der nach dem Abschluß einer größeren Arbeit in mir sich ausbreitende Leere entkommen zu können. Diese Hoffnung erfüllte sich auch bis zu einem gewissen Grad, denn selten habe ich mich so ungebunden gefühlt wie damals bei dem stunden- und tagelangen Dahinwandern durch die teilweise nur spärlich besiedelten Landstriche hinter dem Ufer des Meers.⁷

Selbst der Erinnerung an das „lähmenden Grauen“, stellt der Erzähler mit Hilfe der Konjunktion „sowohl ... als auch“, die Erinnerung an „die schöne Freizügigkeit“ seiner zurückliegenden Wanderschaft bei. Die mehrteilige, kopulative Konjunktion verbindet hier die disparaten Erfahrungen und betont das gleichberechtigte Nebeneinander beider Erinnerungen.⁸

Wohlgemerkt, die heilsamen Aspekte sowie die Erinnerung an die mit der Wallfahrt verbundene Freiheit sind eingesprenkelt. Sie werden zeitlich wie auch kompositorisch gerahmt von einer dem Erzähler drohenden geistigen Leere einerseits und einer körperlichen Lähmung andererseits. Und doch – in dem Moment und für die Dauer in der sich die heilsame Kraft der Wanderschaft in der Niederschrift bestätigt sieht, steht sie, wenn auch nur satzweise, gleichberechtigt neben der von Sebald und Moser herausgestellten Omnipräsenz der Zerstörung. Als Abfällsel der christlichen Geschichte behauptet sich das Heilsversprechen, wenn Sebald sich dem Begriff des Wallens annähert. Dabei ist das Pilgern nicht bloß Gegenstand und Motiv in Sebalds Werk; als praktische Form der Kontemplation bestimmt es auch die Art und Weise, wie sich sein

⁷ Ebd.

⁸ Aufschlussreich zur Bedeutung von Konjunktionen in Sebalds Werk ist die Analyse des Autors von Johann Peter Hebels Gebrauch von Konjunktionen in dem Aufsatz: Sebald, Winfried Georg: „Es steht ein Komet am Himmel. Kalenderbeitrag zu Ehren des rheinischen Hausfreunds“, Logis in einem Landhaus: Über Gottfried Keller, Johann Peter Hebel, Robert Walser und andere, München: Hanser 1998, S. 9–42.

Schreiben dieses und anderer Gegenständen annimmt. Im Kontext der Veröffentlichung von *Die Ringe des Saturn* beschreibt Sebald sein Verständnis von Pilgern als eine Form säkularer Andacht, bei der es darum geht, jenseits spiritueller Ziele, „auf eine bestimmte Weise zu gehen und zu sehen.“⁹ Besondere Emphase liegt auf der Gleichzeitigkeit von Gehen und Denken. Für den Pilger wird die Wanderschaft so zu einer „kontemplative[n] Übung“¹⁰ im eigentlichen Wortsinn: In der Simultaneität von Wandern und Reflexion drückt sich ein Miteinander (*con-*) zweier abgesteckter Bezirke (*templa*) aus. Bei den römischen Auguren – jenen Weissagern, deren Tätigkeit wir das Kompositum ‚Kontemplation‘ verdanken – ging es darum, aus der Beobachtung eines festgelegten Bezirks auf der Erde die Vorgänge des ihm entsprechenden himmlischen *templum* abzuleiten und so unter anderem die Zukunft vorherzusagen, zum Beispiel in der Auslegung der Flugbahnen der Vögel. Orakelsprüche dieser Art interessieren Sebald zwar wenig, jedoch amalgamiert auch er in der kontemplativen Arbeit seines Erzählers regelmäßig und anhaltend die unmittelbare Gegenwart – soll heißen den Boden, auf dem die Erzählung fußt und fortschreitet – mit dem kosmischen Flug durch das sich stets weiter verdichtende Chaos der Geschichte. Zwischen diesen beiden Bezirken oder *templa* hält er Andacht in allen Bedeutungsdimensionen, die das Partikel *an-* dem Denken (oder der *Dacht*) erlaubt: kommemorativ-bewahrend, assoziativ-aneignend aber auch kritisch-widersetzend.

⁹ Sebald, Winfried Georg: „Eine Trauerhaltung lernen: Gespräch mit Sven Boedeker (1995)“, in: Hoffmann, Torsten (Hrsg.): „Auf ungeheuer dünnem Eis“: Gespräche 1971 bis 2001, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2012, S. 111–121, hier S. 112.

¹⁰ Ebd.

Diese Verfahrensweise nimmt per Untertitel in den *Ringen des Saturn* explizit den Namen *Wallfahrt* an, doch schon in den ersten beiden Prosabüchern Sebalds wirkt sie so dominant wie unbenannt. Besonders in *Die Ausgewanderten* lässt sich die wandernde Kontemplation als Querfeldein entlang des Erzählgegenstandes ‚Pilgerfahrt‘ verfolgen. Das Motiv und das Verfahren verdichten sich dabei als kleine geschonte Abschnitte im Text, die wie Oasen oder Inseln den Zeitstrom innerhalb des linearen Fortschreitens der Erzählung aussetzen.¹¹ Die Plastizität, welche die Sprache in der Suspendierung der Zeit erreicht, soll – laut Sebald – im sequentiellen Medium Literatur, das evozieren, was eigentlich der bildenden Kunst vorbehalten ist, nämlich ein räumlich geordnetes Nebeneinander, in dem sich ein ‚fruchtbarer Augenblick‘ finden lässt.¹² „Das ist es, was uns berührt, wenn wir ein Museum besuchen und ein Gemälde aus dem 17. Jahrhundert sehen. Es ist eine Momentaufnahme für immer. Um es pathetisch auszudrücken: Es ist eine mit sehr geringen Mitteln gemachte Reflexion der Ewigkeit.“¹³

Auch das Wallfahrtsmotiv in *Die Ausgewanderten* entwickelt sich aus einem solchem Sprach- beziehungsweise Gedankenbild. In der zweiten Erzählung, die das Portrait des ehemaligen Volkshochschullehrers Paul Bereyter zeichnet, löst es sich unvermittelt aus der Beschreibung seiner unorthodoxen Lehrmethoden. Als Vorbild selbständigen Denkens scheute sich Bereyter nicht, das vorgegebene Curriculum, wenn

¹¹ Vgl. Sebald, Winfried Georg: „Echos aus der Vergangenheit: Gespräch mit Piet de Moor (1992)“, in: Hoffmann, Torsten (Hrsg.): „Auf ungeheuer dünnem Eis“: Gespräche 1971 bis 2001, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2012, S. 71–78, hier S. 75.

¹² Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim: *Laokoon: oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie. Mit beyläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte*, Bd. 1, Berlin: Christian Friedrich Voß 1766.

¹³ Sebald: „Echos aus der Vergangenheit“, S. 75.

als nötig empfunden, nach eigenem Gutdünken umzustellen – wie zum Beispiel das des Leseunterrichts:

Gelesen haben wir nie in dem für die dritte und vierte Volksschulklasse vorgesehenen, von Paul als lächerlich und verlogen bezeichneten Schullesebuch, sondern fast ausschließlich im *Rheinischen Hausfreund* [...]. Viele der darin enthaltenen Geschichten, wie die von der heimlichen Enthauptung, haben in mir den lebhaftesten Eindruck hinterlassen; mehr aber als alles andere gegenwärtig geblieben – warum weiß ich auch nicht – sind mir die Worte, die der Pilgrim im *Baselstab* zu der Wirtin sagte, nämlich: Wenn ich wiederkomme, so will ich Euch eine heilige Muschel mitbringen, ab dem Meeresstrand von Askalon oder eine Rose von Jericho. – ¹⁴

Das *Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreunds* ist eine Sammlung von kurzen Erzählungen, pädagogisch-informativen Aufsätzen und Rätseln. Johann Peter Hebel hat den Band 1811 aus seinen Beiträgen des von ihm ab 1806 als Redakteur herausgegebenen badischen Landkalenders *Der Rheinländische Hausfreund* zusammengestellt.¹⁵ Aus diesem stammt auch *Der schlaue Pilgrim*, welcher wiederum die erste explizit als solche identifizierte Pilgerfigur in Sebalds Prosa darstellt. Doch auch ungeachtet dieses Faktums hebt sich die Erinnerung des Erzählers an den *Schlaunen Pilgrim* von der an die anderen, zu Schulzeiten gelesenen Hebelschen Geschichten ab. Während die *Heimliche Enthauptung* als Exempel dieses ganzen Korpus von Erzählungen eintreten muss, tritt *Der schlaue Pilgrim* nicht als abstraktes Ganzes,

¹⁴ Sebald: *Die Ausgewanderten*, S. 56–57.

¹⁵ Zwar bleibt der Name Hebels bei Sebald unerwähnt, doch die Angabe des Buchtitels sowie die sehr direkten Verweise auf Titel und Inhalt zweier gelesener Geschichten (*Heimliche Enthauptung* und *Der schlaue Pilgrim*) machen die zitierte Passage zum ausdrücklichen Verweis auf Hebel in Sebalds gesamten literarischem Werk. Ähnlich eindeutig für Kenner von Hebels Werk hebt sich der Verweis auf die Geschichte *Kannitverstan* in *Die Ringe des Saturn*, S. 60–61. Versteckter hingegen ist die Referenz zu *Unverhofftes Wiedersehen* in der ersten Erzählung von *Die Ausgewanderten*, S. 36–37. Vgl. hierzu Hutchinson, Ben: „Seemann“ oder „Ackermann“? Einige Überlegungen zu Sebalds Lektüre von Walter Benjamins Essay „Der Erzähler“, in: Fischer, Gerhard (Hrsg.): *W. G. Sebald: Schreiben ex patria/Expatriate Writing*, *Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik* (ABnG) 72, Amsterdam, Netherlands: Rodopi 2009, S. 277–295, hier S. 282–283.

sondern als konkretes Fragment in Form eines von seinen Anführungszeichen befreiten Zitats auf.

Bereits die ersten Worte nach dem Semikolon und vor dem Doppelpunkt leiten einen Bruch in der Motivik und gleichsam die Auslösung dieses Gedankenbildes ein. Die Erinnerung an die *Heimliche Enthauptung* schließt thematisch noch an die vorgelagerte Episode zu Bereyters Naturkundeunterricht an. In beiden wird die Spannung zwischen Spuren des Tods beziehungsweise der Zerstörung und den Prägungsmechanismen schulischer Bildung verhandelt. So berichtet der Erzähler davon, wie Lehrer Paul einen gefundenen Fuchskadaver tagelang abkocht, „nur um dann mit uns in der Schule ein richtiges Skelett zusammensetzen zu können.“¹⁶ Der pädagogische Nutzen, den die Authentizität und Anschaulichkeit des Lehrmaterials anbietet, hält sich hier gerade noch die Waage mit Bereyters unpräzisen Umgang mit der Vergänglichkeit. In einer ähnlich prekären Balance stehen auch der ‚lebhafteste Eindruck‘, den die Hebellektüre einerseits im Erzähler hinterlässt, und der Brutalität des fiktionalen Tods per Enthauptung andererseits, der als *pars pro toto* für das Lehrmittel *Schatzkästlein* entsteht.

Das Semikolon bereitet dieser Gegenüberstellung ein plötzliches Ende; Sebald überbietet jenseits rationaler Sprachlogik seinen eigenen, gerade erst eingesetzten Superlativ der Erinnerung. Der ‚lebhafteste Eindruck‘ wird nivelliert von dem, was dem Erzähler „mehr aber als alles andere gegenwärtig geblieben“¹⁷ ist – nämlich den Worten,

¹⁶ Sebald: *Die Ausgewanderten*, S. 56.

¹⁷ Ebd., S. 57. Walter Benjamin hat von Johann Peter Hebels Geschichten behauptet, dass sie gesättigt seien mit einer historischen Präsenz, einer „Evidenz des Hier und Jetzt“, welche „gewichtige Vorfälle“ und ihre Schauplätze in des Lesers „Stube entrückt“. Wenn Benjamin Hebel also „Vergegenwärtiger ohnegleichen“ nennt, dann klingt diese Würdigung durchaus in Sebalds Wortwahl nach, wenn dem Erzähler die Worte des schlauen Pilgrim „mehr aber als alles andere *gegenwärtig*“ bleiben. Vgl. Benjamin, Walter: „Johann Peter Hebel“, in: Tiedemann, Rolf und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.): *Gesammelte Schriften. Aufsätze*,

die Hebels Pilgrim an die Wirtin des *Baselstabs* gerichtet hat. Mit dem folgenden Doppelpunkt kippt der Bericht von der allgemeinen Natur der Lehrinhalte Bereyters endgültig ins Singuläre eines Erinnerungssplitters, der sich weder inhaltlich noch figurativ wieder in sein Textumfeld integrieren lässt: „Wenn ich wiederkomme, so will ich Euch eine heilige Muschel mitbringen ab dem Meeresstrand von Askalon oder eine Rose von Jericho.“ Auch der Erzähler wähnt sich angesichts des Eigenlebens dieses Versprechens hilflos und flüchtet präventiv in eine apologetische Parenthese: – Warum er sich an eben diese Worte so lebhaft erinnert, wisse er eben auch nicht. Mit den Worten „Rose von Jericho“ kommt der Text dann zum Erliegen und lässt sich nur dadurch wieder in Bewegung setzen, dass, typografisch wie inhaltlich, ein langer Strich „ – “ unter die ‚Rechnung‘ gemacht wird. Nach der Zäsur, wie nach der kurzen Pause, geht es mit einem anderen Unterrichtsfach weiter und der Focus liegt wieder auf dem Lehrer. „Wenigstens einmal in der Woche hat der Paul Französischunterricht gegeben.“¹⁸

Als Erinnerung mehr Dauer als Ereignis, steht sie scheinbar unbeteiligt neben Naturkunde- und Fremdsprachenunterricht. Dem eigenen Textumfeld fremd, stellt der Erinnerungssplitter eine in sich schwer zu verstehende Einheit dar. Doch anstelle dem Druck der Re-Kontextualisierung nachzugeben und den Leser zu ermuntern, den *Hausfreund* aufzuschlagen, um das Fragment wieder in seinen Quelltext einzufügen, betont der Erzähler, dass es nicht die Geschichte als Ganzes, sondern eben genau „die Worte waren, die der Pilgrim im *Baselstab* zu der Wirtin sagte“¹⁹, welche die noch zu

Essays, Vorträge, Bd. II, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 932, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 635–640, hier S. 635.

¹⁸ Sebald: *Die Ausgewanderten*, S. 57.

¹⁹ Ebd. *Meine Hervorhebung*.

entdeckende Signifikanz der Erinnerung konstituieren. Insofern liegt es nahe, zunächst eng am Wortlaut das Fragment so unabhängig zu lesen, wie es sich präsentiert: Die Worte des Pilgrim künden von Wiederkehr (Parusie) und der symbolischen Teilhabe an dieser durch eines von zwei Mitbringseeln. Formuliert als Versprechen bleibt die Ankündigung in sich ungewiss, da ohne Kontext weder deutlich werden kann, ob es sich um ein temporal oder konditional Bedingtes handelt, noch was es motiviert hat. Die erwähnten Objekte – Muschel und Jerichorose – sind in ihrer Ikonographie eng miteinander verbunden. Biologisch betrachtet stellen beide die Überreste pflanzlichen, beziehungsweise tierischen Lebens dar. Dennoch fungieren sie in der christlichen Pilgertradition als prominente Symbole für die diesseitige Teilhabe an der Heilsgeschichte: Die Muschel ist neben Pilgerstab, Pilgertasche und Kürbisflasche das Erkennungszeichen des Wallfahrers in der christlichen Ikonographie. Nicht nur der heilige Jakobus, sondern auch eine Reihe weiterer pilgernder Heilige werden durch die Muschel an Gürtel, Hut oder Kragen als solche gekennzeichnet.²⁰

Die Jerichorose, auch Auferstehungspflanze genannt, fand ihren Weg ebenfalls durch Pilger beziehungsweise Kreuzfahrer nach Europa. Es handelt sich bei dem Kreuzblütler um eine Wüstenpflanze, die sich nach einmaligem Blühen einrollt, austrocknet, und in der Folge entwurzelt und oftmals kilometerweit durch die Wüstengebiete des Nahen Ostens rollt. Diese ausgetrockneten Ballen sind seit den Kreuzzügen Teil verschiedener christlicher Rituale²¹, bei denen das Pflanzenskelett mit

²⁰ Vgl. Helmsdörfer, Georg: „Pilger“.

²¹ Vgl. hierzu zum Beispiel Paullini, Christian Franz: Philosophische Lust-Stunden, Oder, Allerhand schöne, anmutige, rare, so nützlich- als erbauliche, Politische, Physicalische, Historische, u. d. Geist- und Weltliche Curiositäten [Theil 1], Frankfurt am Main, Leipzig: Johann Christoff Stössel 1706, S. 53–54. Sachsen, Ludolf von: Ludolf von Suchen Reisebuch ins Heilige Land, in Niederdeutscher Mundart, hg. von Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, Greifswald, C.A. Kochs Verlags-Buchandlung 1861, S. 52.

warmem Wasser benetzt wird, welches die Pflanze scheinbar wieder zum Leben erweckt: Aufgrund ihrer hygroskopischen Eigenschaften rollen sich die Äste wieder aus und auch die Farbe der ‚Rose‘ ändert sich.²² Dieser Vorgang bleibt ungeachtet des Alters der Pflanze stets wiederholbar, weswegen die Jerichorose auch Auferstehungspflanze genannt wird. Die Pflanze gilt vor der Aufklärung als Beweis, nach der Aufklärung immerhin noch als Symbol für die Auferstehung Christi und somit der Heilsidee des ewigen Lebens nach beziehungsweise aus dem Tod. Damit formuliert die Rose von Jericho im Versprechen des Pilgers ihre eigene Versprechung in Form der göttlichen Verheißung.²³ Der Pilger, dessen Emblem die Muschel ist, sucht in der Wanderschaft direkte Teilhabe an dieser. Folglich wird das Versprechen des schlauen Pilgrims selbst zu einer Art Zitat im Zitat. Mit der versprochenen Übergabe der einen oder anderen Insignie, verheißt der Pilger der Wirtin symbolisch die Teilhabe an der Heilsidee. Als Verkettung uneinlösbarer Versprechen birgt das Hebelzitat zugleich auch kritischen Kommentar zur Überlieferungsgeschichte der Idee, welche Sebald, ohne göttliche Legitimation zu suchen, bereits 1990 als einen „der Grundimpulse allen Schreibens überhaupt“²⁴ identifiziert: „Wir wollen das, was abgeschoben, relegiert, abgestorben ist, nochmal leben lassen.“²⁵ In der emphatischen Lesart des Hebel-Zitats – eines Versprechens der Wiederkehr (Parusie) und Heilung (Soteria) – muss also das gegebene Wort nicht

²² Vgl. Sarazin, Andreas: „*Selaginella lepidophylla* – Unechte Rose von Jericho (Selaginellaceae)“, *Jahrbuch des Bochumer Botanischen Vereins* 3 (2012), S. 281–284.

²³ Im Mittelalter und zu Zeiten der Reformation wird das Versprechen im philosophischen und theologischen Diskurs vor allem im Kontext göttlicher Verheißung diskutiert. Bei Augustinus wird so die Bibel als *scriptura promissorum* gleichsam zum Schuldschein des noch nicht eingelösten Heilsversprechens. Vgl. Klass, Tobias N.: „Versprechen“, S. 1402.

²⁴ Sebald, Winfried Georg: „Die Natur des Zufalls: Gespräch mit Andreas Isenschmid (1990)“, in: Hoffmann, Torsten (Hrsg.): „Auf ungeheuer dünnem Eis“: Gespräche 1971 bis 2001, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2012, S. 50–70, hier S. 65.

²⁵ Ebd.

unbedingt vor dem Hintergrund einer allumfassenden Heilsgeschichte als gehalten oder gebrochen gelten, wohl aber vor dem Text, der es gestiftet hat. Tatsächlich führt die dritte Erzählung in *Die Ausgewanderten* den Leser in das Heilige Land. Dort besucht der Protagonist Ambros Adelwarth eigentlich als Tourist zwar nicht den Meeresstrand von Askalon, wohl aber via Jerusalem ein traumhaftes Jericho.

Adelwarth, kosmopolitischer Großonkel des Erzählers, arbeitet Anfang des 20. Jahrhunderts als „Kammerdiener und Reisebegleiter des um ein paar Jahre jüngeren“²⁶ Cosmo Solomon. Die Solomons gehörten zu den „reichsten jüdischen Bankiersfamilien von New York“, der Sohn und Erbe Cosmo allerdings war in der „Gesellschaft bekannt gewesen [...] für seine Extravaganz und seine andauernden Eskapaden.“²⁷ Über die berufliche Verpflichtung hinaus, entwickelt sich zwischen Ambros und Cosmo eine außerordentliche Zuneigung, die sich im Text als latente Liebesgeschichte ausdrückt. Kurz vor Ausbruch des ersten Weltkrieges reist das ungleiche Paar „über Paris und Venedig nach Konstantinopel und Jerusalem.“²⁸ Sie beginnen die Reise als Touristen, doch schon bald, und vermutlich nicht zuletzt vor dem Hintergrund Ambros Adelwarths Aufwachsen in einem katholischen Umfeld, wird die Reise für den Großonkel zum spirituellen Erlebnis. Zwischen Traum und Wirklichkeit, baut sich eine ungeheure Spannung zwischen allgegenwärtiger Zerstörung und ewigem Leben auf, die sich schließlich in Adelwarth selbst entladen soll. Ausgangspunkt für die anstehenden spirituellen Transformationen bildet Ambros' erster Eindruck der Heiligen Stadt Jerusalem im Jahr 1913:

²⁶ Sebald: *Die Ausgewanderten*, S. 128.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., S. 137.

Im großen und ganzen furchtbarer Eindruck. [...] Une malédiction semble planer sur la ville. Verfall, nichts als Verfall, Marasmus und Leere. Kein Anzeichen von irgendeiner Betriebsamkeit oder Industrie. Nur an einer Unschlitt- und Seifenfabrik und einem Knochen- und Hautlager kommen wir vorbei. Daneben auf einem weiten Karree der Schindanger der Abdeckerei. In der Mitte ein großes Loch. Geronnenes Blut, Haufen von Eingeweiden, schwärzlich braunes Gekröse, an der Sonne getrocknet und verbrannt ...²⁹

Im wiedergegebenen Reisebericht des Großonkels lösen sich die Bilder der Stadt als doppelte Echokammer aus dem Kontext aus und verlangen genaue Aufmerksamkeit bei der Lektüre. Im elliptischen Stil, sowie in übersetzten und direkten Zitaten finden die Jerusalemerfahrungen Gustave Flauberts ihren Eingang in das Journal Adelwarths. In Verbindung mit diesen verstärkt sich das empfundene Grauen des Ambros. Anders denn als Ausdruck eines subjektiven singulären Empfindens, wird jene Abscheu zu einer seit spätestens 1850 anhaltenden Dauer. Allerdings überstehen die Flaubertschen Worte ihre Wanderschaft querfeldein nicht gänzlich unverändert, und gerade in den direkten Zitaten bekommen kleine Variationen ein entscheidendes Gewicht. So gehen zum Beispiel in der nachstehenden Übertragung, von Buch zu Buch und über Zeit, Gott und die drei großen monotheistischen Religionen verloren:

Flaubert:
La malédiction de Dieu semble planer
sur la ville; ville sainte de trois
religions et qui se crève d'ennui, de
marasme et d'abandon.³⁰

Sebald:
Une malédiction semble planer sur la
ville. Verfall, nichts als Verfall,
Marasmus und Leere.

Während es zu Flauberts Zeit (1850) noch der Fluch Gottes ist, welcher über der Stadt der *trois religions* zu liegen scheint, ist dieser Fluch im Jahr 1913, wenn Großonkel Adelwarth sie besucht, ein dezidiert säkularer geworden. Die Evakuierung Gottes aus

²⁹ Ebd., S. 204.

³⁰ Flaubert, Gustave: Œuvres complètes de Gustave Flaubert., Bd. 9, Paris: L. Conard 1910, S. 292.

Jerusalem liest sich dabei auch als Absage an eine wie auch immer geartete zukünftige Teilhabe an einer durch Religion oder Gott vermittelten Heilserfahrung. Die nun folgende intertextuelle Anspielung auf Flauberts *Voyage en Orient* erweitert das anhaltende Grauen, indem sie dessen Dauer bis in Adelwarths Zukunft – soll heißen um die Katastrophe des zwanzigsten Jahrhunderts als Vision – verlängert.

Flaubert:

[L]a première chose curieuse que nous y ayons rencontrée, c'est la boucherie. Dans une sorte de place carrée, couverte de monticules d'immondices, un grand trou; dans le trou, du sang caillé, des tripes, des m....., des boyaux noirâtres et bruns, presque calcinés au soleil, tout à l'entour.³¹

Sebald:

Nur an einer Unschlitt- und Seifenfabrik und einem Knochen- und Hautlager kommen wir vorbei. Daneben auf einem weiten Karree der Schindanger der Abdeckerei. In der Mitte ein großes Loch. Geronnenes Blut, Haufen von Eingeweiden, schwärzlich braunes Gekröse, an der Sonne getrocknet und verbrannt ...

Aus Flauberts im Vergleich harmlos wirkenden Handwerksbetrieb, der Metzgerei, wird bei Sebald ein Ort industrieller Kadaver-Verwertung. Anstelle der Lebensmittelproduktion rücken die Gewinnung von Fett, Leim und Seife, sowie die mindestens ebenso wichtige Beseitigung des Kadavers selbst in seiner Nutzbarmachung. Weiterhin verwandelt sich der ungenau beschriebene viereckige Platz in einen Schindanger und damit zu einem Ort, der, historisch betrachtet, potentiell auch als Endlager menschlicher Überreste fungiert.³² Sebalds Ergänzung der Flaubertschen Beschreibung von Platz und Grube um das Häute- und Knochenlager zusammen mit den beschriebenen Deviationen in der Übersetzung zeichnet schließlich ein deutliches Bild

³¹ Ebd., S. 291–292.

³² Vgl. Haefcke, Hermann: Handbuch des Abdeckereiwesens für Verwaltungs- und Kommunalbehörden, Sanitäts-, Veterinär- u. Gewerbeaufsichtsbeamte, Berlin: Parey 1906, S. 5. Ferner viel in früheren Zeiten der Beruf des Abdeckers mit dem des Scharfrichters gelegentlich zusammen. Vgl. hierzu zum Beispiel Nowosadtko, Jutta: Scharfrichter und Abdecker: Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994, S. 118.

aus gegenwärtiger Perspektive. Der Fluch, den Ambros Adelwarth auf der Stadt liegen sieht, konkretisiert sich in der Unschlitt- und Seifenfabrik als Vision der systematisch-industriellen Massenvernichtung der Juden in deutschen Konzentrationslagern. Die Platzierung des Wortes „verbrannt“ am Ende des Zitats evoziert dazu den aus dem Griechischen entlehnten Terminus ‚Holocaust‘ (*hólos* = vollständig, *kaustós* = verbrannt), unter dem der organisierte Massenmord im dritten Reich spätestens ab den 1970er Jahren subsumiert und thematisierbar gemacht wird. In Sebalds Text aber bricht die Beschreibung, bevor die Parallelen noch deutlicher werden, beizeiten im Satz ab. Die Ellipse, im Satzspiegel vergegenwärtigt in den drei spationierten Punkten, stellt insofern die Auslassung dessen dar, was sich an menschengemachten Schrecken ästhetisch und ethisch nicht adäquat darstellen lässt. Ambros aber etabliert sich in der Kontemplation seiner Reiseeindrücke zum Medium Sebaldscher Andacht; unfreiwillig und vielleicht auch unbewusst wird er zum säkularen Pilger mit der Weitsicht eines römischen Auguren. Im gottentleerten Fluch über Jerusalem zeigt sich ihm die Katastrophe, auf die die Menschheit zusteuert. Der 1914 ausbrechende Weltkrieg stellt dahingehend eine weitere Verschärfung des Tempos dar.

Vorbereitet wird dieser eingesprenkelte Orakelspruch bereits wenn Hebels schlauer Pilgrim per Ambros' Journal schließlich doch seinen Weg nach Jerusalem findet. Die lange Reise vom *Baselstab* bis zur Klagemauer hat ihn gut hundert Jahre gekostet und dabei bis zum Rande der Unkenntlichkeit entstellt:

Im großen und ganzen furchtbarer Eindruck. Andenken- und Devotionalienhändler beinahe in jedem Haus. Sie hocken im Dunkel ihrer Läden zwischen hunderterlei Schnitzwerk aus Olivenholz und perlmuttverziertem Kram. Ab Ende des Monats werden die Gläubigen einkaufen kommen, scharenweise,

zehn- oder fünfzehntausend christliche Pilger aus aller Welt. Die neueren Bauten von einer schwer zu beschreibenden Häßlichkeit.³³

Verfünfzehntausendfach sucht er die heilige Stadt als touristische Masse ausgerechnet zu Weihnachten und nicht zum Osterfest heim. Das Gedenken an die Geburt ihres Religionsstifters stellt die moderne Pilgrim-Masse jedoch eh zurück, bis sie ihre Weihnachtseinkäufe erledigt hat. „Ab Ende des Monats werden die Gläubigen einkaufen kommen“, lautet Adelwarths erster Orakelspruch. Im Namen des Konsums weicht die Kontemplationsarbeit des einzelnen Pilgers, welche seine diesseitige Teilhabe an der göttlichen Verheißung vorbereiten soll, der massenhaft-illusionären Anteilnahme an einer historischen Nachstellung praktischer Andacht – disloziert und in unzeitgemäßen Kulissen von „schwer zu beschreibender Häßlichkeit“. Folgerichtig wird das Emblem des Wallfahrers – die Muschel – nicht bloß zu billigem Plunder, den man als Andenken mit nach Hause bringt, sie wird im Zuge dieser Transformation zur Ware, tausendendfach in Stücke geschlagen. Ihr Nutzwert liegt nunmehr ausschließlich im Perlmutter, welches dem „Kram“ der Jerusalemer Devotionalienhändler als zierendes Detail dient. Auf diese Weise fragmentiert, verliert die Pilgermuschel die Kraft, auf die eigene ikonographische Geschichte zu verweisen. Sie ist von ihrer symbolischen Signifikanz abgeschnitten, wie Jerusalem 1913 von dem aus „Jaffa und Askalon“ stammenden Überfluss und Glanz vergangener Tage abgeschnitten ist. Die Karawanen von den Seehäfen bringen keine „Gewürze, Edelsteine, Seide und Gold“³⁴, sondern den Glaubenstourismus.

³³ Sebald: Die Ausgewanderten, S. 203–204.

³⁴ Ebd., S. 209.

Der Flaubertsche Ausruf – „On marche sur des merdes!!!“³⁵ – welcher Adelwarths Vision der Weihnachts-Pilger beschließt, mag folgerichtig nicht bloß als Urteil über die innerstädtische Hygiene der Heiligen Stadt gelesen werden. Es klingt eine deutliche Kritik an der Entwicklung der Pilgertradition mit, wenn die Passage verbaliter jenes Fundament (oder den Boden), auf dem die Praxis fußt, devaluiert. Mit dem Unrat auf den Straßen zur heiligen Stadt beschmutzt sich der Pilger im Gang der eigenen Geschichte zwangsläufig selbst.

Anders, wenn auch zunächst nicht besser, steht es um die Rose von Jericho. Da die Pilgermasse die Heilige Stadt buchstäblich unter ihren Füßen erodieren lässt steht „[k]nöcheltief mancherorts der pudrige Kalkstaub.“³⁶ Wenn die Rose von Jericho unter den wenigen Pflanzen Jerusalems anzutreffen wäre, träte sie als Substrat hinter den sich auf ihr sedimentierenden Überbleibseln der Zerstörung zurück: „Die wenigen Pflanzen nach der seit Mai andauernden Dürre überzogen wie von einer bösen Krankheit.“³⁷ Kraft der von Ambros hier bemühten Analogie – bleibt die symbolische Wirkkraft der Auferstehungspflanze nicht bloß in einem Zustand der Unkenntlichkeit, sondern auch des Siechens suspendiert. Das Absterben der Pflanze ist im übertragenen Sinn ihrem Erblühen gleichgesetzt. Das Heilsversprechen bleibt gerade im Tod intakt. Siechtum aber als Status der Ungewissheit – wenn das kritische Moment sich zur Dauer ausdehnt und eine Entscheidung, die unweigerlich bevorsteht, weder vorhergesehen noch getroffen werden kann – unterbricht die christliche Balance zwischen Leben und Tod und ersetzt es durch die Ungewissheit eines Martyriums.

³⁵ Ebd., S. 203.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 203–204.

Diese Oszillation der Ungewissheit wiederholt sich strukturell, wenn die Beschreibung eines erträumten paradiesischen Jericho die dystopische Gegenwart Jerusalems kontrastiert. Inmitten der zerfallenden Stadt, die ihrer Aufgabe als heiliger beziehungsweise heilender Ort augenscheinlich nicht gerecht werden kann, träumt sich Adelwarth in eine Oase, unberührt vom unaufhaltsam fortwälzenden Prozess der Zerstörung. Am 16. Dezember 1913 beschreibt er das eindruckliche Traumgebilde in seinem Reisetagebuch:

Cosmo zündet die Lampe an und breitet auf dem bunten Teppich seine Landkarte aus. Er zeigt auf einen der vielen weißen Flecken und sagt: Wir sind jetzt in Jericho. Die Oase ist vier Wegstunden lang und eine Wegstunde breit und von so seltener Schönheit wie sonst vielleicht nur der paradiesische Obstwald von Damaskus – le merveilleux verger de Damas. Mit allem sind die Menschen hier versorgt. Was man auch sät, es geht sogleich auf in dem weichen, fruchtbaren Boden. Die Gärten blühen in andauernder Pracht. In den lichten Palmenhainen wogt das grünende Korn. Die Glut des Sommers wird gemildert von den zahlreichen Wasserläufen und Auen, von den Wipfeln der Bäume und dem Weinlaub über den Wegen. Den Winter hindurch aber ist es so lind, daß die Bewohner dieses seligen Landes bloß in leinenen Hemden herumgehen können, selbst wenn unweit, auf den Bergen von Judäa, alles weiß ist vom Schnee. – ³⁸

Die Traumoase trägt den Namen einer wirklich existierenden Stadt im Westjordanland, doch nicht zuletzt durch Cosmos Gestik wird deutlich, dass dieses Jericho als weißer Fleck unkartographierbar bleibt und daher selbst im Traum als Utopie im Wortsinn gedeutet sein will. Konsequenterweise weist die Traumaufzeichnung keinen expliziten Verweis, etwa auf die biblische Signifikanz des Ortes, auf. Stattdessen vermischen sich in die phantastisch anmutende Beschreibung die Erinnerungen zweier Historiker aus sehr unterschiedlichen Epochen und Gegenden. Gemeinsam ist ihnen, neben dem Gegenstand ihrer Betrachtungen, dass ihr Handeln sie, in den politischen Umständen ihrer jeweiligen

³⁸ Ebd., S. 211.

Zeit, zu Außenseitern und Ausgewanderten gemacht hat. Da ist zunächst Flavius Josephus, geboren als Joseph ben Mathitjahu ha Kohen in eine angesehene Priesterfamilie Jerusalems, der als einer der wichtigsten Historiker des ersten Jahrhunderts gilt. Sein *De Bello Judaico* ist Chronik des Jüdischen Kriegs gegen Rom, in welchem Flavius selbst zunächst in Gefangenschaft fällt, dann aber, nach seiner Weissagung, Vespasian würde Kaiser in Rom werden, zum Berater der Römer bei der Belagerung Jerusalems aufsteigt. Nach Kriegsende zieht er als kaiserlicher Berater mit nach Rom, wo er Bürgerrecht und Besitz erhält. Als erstes widmet er sich dort seiner Kriegschronik und damit auch dem Land, das er nie wieder betreten würde.

Im achten Kapitel des vierten Buches, welches die Belagerungsfortschritte aus dem Jahr 68 beschreiben, integriert Josephus ebenfalls eine Ortsbeschreibung der Oase von Jericho, welche mit der aus Adelwarths Journal nicht nur in der Wiedergabe der räumlichen Dimensionen übereinstimmt. Das „Gebiet von 70 Stadien Länge und 20 Stadien Breite“³⁹ entspricht umgerechnet tatsächlich den Wegstundenangaben, die der Leser bei Sebald findet. Ferner bedient sich der frühe Historiker ebenfalls einer Art Vergleichs, um Jerichos Schönheit und Fruchtbarkeit vollen Ausdruck zu verleihen: „[A]uch [...] hinsichtlich dort wachsender Früchte läßt sich schwerlich eine Gegend auf Erden finden, die mit dieser verglichen werden könnte“.⁴⁰ Die Gärten von Damaskus kommen dem antiken Chronisten nicht in den Sinn und folglich bleibt sein Vergleich ein (fast) unmöglicher, was die Ausnahmestellung des beschriebenen Landstrichs betont. Als

³⁹ Josephus, Flavius: *De Bello Judaico*; Der jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher, Bd. II, 1, hg. von Otto Michel und Otto Bauernfeind, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, S. 75.

⁴⁰ Ebd., S. 77.

dritte Parallele könnte man vielleicht die ausführliche Beschreibung der Flora, sicherlich aber die der Fruchtbarkeit des Bodens werten. Bei Flavius Josephus „gibt der Boden [so vielfältig] zurück, was man in ihn eingesenkt hat“⁴¹, wie in Ambros Adelwarths Journal alle Saat „in dem weichen, fruchtbaren Boden“ aufgeht. Schließlich am deutlichsten tritt der intertextuelle Verweis in der Beschreibung des milden Winterklimas hervor:

Josephus :

Auch ist dann [im Winter] die Witterung so milde, daß die Bewohner dieser Gegend linnene Gewänder tragen, wenn es im übrigen Land Judäa schneit.⁴²

Sebald:

Den Winter hindurch aber ist es so lind, daß die Bewohner dieses seligen Landes bloß in leinenen Hemden herumgehen können, selbst wenn unweit, auf den Bergen von Judäa, alles weiß ist vom Schnee.

Die Worte des frühen Historikers finden ihr Echo – sowohl als Textquelle, als auch als potentiell sentimentale Heimerinnerung – im 19. Jahrhundert. In Jakob Philipp Falmerayers *Neue Fragmente aus dem Orient* (1861) findet sich sowohl die Konversion des Längenmaßes, als auch die Einführung der damaszenischen Gärten als *comparans*.

Bereits in *Schwindel. Gefühle* verweist Sebald auf den tirolerisch-bayrischen Orientalisten und nationalistischen Politiker Fallmerayer (1790-1861).⁴³ Als starker Befürworter eines deutschen Nationalstaates und Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung 1848 hatte Fallmerayer als Akademiker Zeit seines Lebens mit Repressalien im heimischen Königreich Bayern zu leben. Kontroverser noch als seine

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. Sebald, Winfried Georg: *Schwindel. Gefühle*, Die Andere Bibliothek 63, Frankfurt am Main: Eichborn 1990, S. 138. Ebenfalls relevant ist der Name Fallmerayer möglicherweise im Kontext Sebalds Lektüre Joseph Roths, insbesondere dessen Erzählung *Stationschef Fallmerayer*. Vgl. hierzu Pesnel, Stéphane: „Der Schauer der Heimatlosigkeit, der über das Feld des Exils weht“. W.G. Sebald lecteur de Joseph Roth: affinités littéraires et intégration créatrice de la référence rothienne“, in: Vogel-Klein, Ruth (Hrsg.): *W.G. Sebald: Mémoire, Transferts, Images = Erinnerung, Übertragungen, Bilder, Recherches Germaniques*, hors série no. 2, Strasbourg: Université Marc Bloch 2005, S. 65–86, hier S. 79.

nationalistische Haltung sind bereits zu Lebzeiten Fallmerayers ethnographische Studien zu Griechenland.⁴⁴ Aber auch Fallmerayers Arbeiten zum Mittleren Osten haben oft einen dezidiert politischen Charakter. So sieht er in Jerusalem den „Schluß- und Ausgangspunct“ für „alle socialen Nöthe, für die politische wie für die kirchliche Bewegung, die jetzt [1848-1861] über Europa fluthet“.⁴⁵ Darüber hinaus – und hier liegt vielleicht auch seine Attraktivität als Figur für Sebald – ist Fallmerayer nicht bloß ein Orientreisender, sondern auch ein Ausgewanderter, der seine Heimat in idyllischen Landschaftsbildern vermisst⁴⁶, dem aber der Weg zurück durch das Ideal versperrt bleibt.⁴⁷ So bleibt ihm gegen Ende seines Lebens nur die Identifikation mit der Pilgerfigur: „[I]ch will den Rest meiner Pilgerschaft als Wanderer und Beduine unstät und ohne bleibende Stätte verzehren...“⁴⁸

In der Fußnote jedoch, in der sich Fallmerayer auf die Jericho-Beschreibung des Josephus bezieht, zeigt sich die Kraft idyllischer Landschaftsbilder als Substitut einer

⁴⁴ In diesen stellt er die These auf, dass das antike Geschlecht der Griechen ausgestorben und durch slawische Einwanderer beziehungsweise Eindringlinge ersetzt wurde. (Die politischen und wissenschaftlichen Implikationen dieser Arbeiten haben bis in die Gegenwart weitreichende Folgen. Vgl. z.B. Märkl, Claudia und Peter Schreiner (Hrsg.): Jakob Philipp Fallmerayer (1790-1861): der Gelehrte und seine Aktualität im 21. Jahrhundert: Konferenz der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Kommission für interdisziplinäre Südosteuropaforschung der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (München, 6. Juni 2011), Abhandlungen / Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse; n.F, Heft 139, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; in Kommission bei Beck 2013.

⁴⁵ Fallmerayer, Jakob Philipp: Gesammelte Werke: Neue Fragmente aus dem Orient, Bd. 1, hg. von Georg Martin Thomas, Leipzig: W. Engelmann 1861, S. 116.

⁴⁶ „Die milde Tageshelle und das schöne Himmelblau, der Strom, die Felsen und die Gebirge, die von allen Seiten den Gesichtskreis der Insel Phile begrenzen, riefen in diesen zwei schönen Tagen die Erinnerung an die Sommerabende, die ich in den Jahren 1799 in den Gebirgen meines Heimatlandes genossen habe, in meine Seele zurück. Obwohl damals noch ein Kind, kannte ich doch jene unerklärbare Sehnsucht, fühlte ihren süßen Schmerz. Der Baumgarten, der mit Gebüsch bekleidete Felsenhang, der Born, der Birnenbaum und das Rauschen des Abendwindes in den grünen Blättern [...] unvertilgbare Bilder jener seligen, auf immer entflohenen Zeit! Ohne Berge, ohne Felsen und Sonnenhelle für mich keine heitere Stunde!“ Ebd., S. xiv.

⁴⁷ Vgl. Ebd., S. xix.

⁴⁸ Ebd., S. xlii.

geographischen Heimat in dem Denken des Historikers. Wie schon in *De Bello Judaico* steht die Beschreibung Jerichos in den *Neuen Fragmenten*, in ihrer Art und Eingliederung als Marginalie, dem Haupttext und damit dem Geschehen auf der großen Bühne der Weltpolitik gegenüber: Während Fallmerayer im Satzspiegel ein ernüchterndes Bild der Oase zeichnet – „Schatten, Pracht und Glückseligkeit [sind] mit den Menschen selber verschwunden“⁴⁹ –, führt der Gelehrte in der anschließenden Fußnote das Gegen- und Vor-Bild ins Felde, an welchem sich seine eigenen Erwartungen geformt haben. Doch im freien Zitat des *Bello Judaico* transformiert die Erinnerung das Original und übersetzt Josephus' überbordende Schilderung der Vegetation und der Kraft des Quellwassers mit einem, einen Halbsatz dauernden, ganz unmöglichen Vergleich:

Diese wasserreiche, winterwarme Baum-Oase von Jericho war gegen vier Stunden lang und nur eine Stunde breit, hatte aber – was Dichtigkeit der Schatten und kühle des Quellensprudels betrifft – *eine auffallende Aehnlichkeit mit dem paradiesischen Obstwalde von Damascus*.⁵⁰

Die Diagnose der „auffallende Ähnlichkeit“ impliziert eine verblüffende Augenzeugenschaft, welche Fallmerayer den sinnlichen Vergleich zwischen einer verlorenen Vergangenheit eines Ortes und der Gegenwart eines anderen als offensichtlich aufdrängt. Dabei ist anzunehmen, dass in der anmaßenden Faktizität seines Vergleichs der verzweifelte Versuch einer Rettung liegt. Im Angesicht der vergleichsweise enttäuschenden Gegenwart unternimmt Fallmerayer eine rhetorische Operation, um die von Josephus beschriebene und ihm selbst durch Lektüre lieb und vertraut gewordene Vergangenheit der Landschaft in einer weiteren Utopie zu bewahren. Per epischem Vergleich verschiebt er den Locus des paradiesischen Gartens, indem er ihn mit durch die

⁴⁹ Ebd., S. 204.

⁵⁰ Ebd. Meine Hervorhebung.

tatsächlich wundersamen damaszenischen Obstwiesen substituiert.⁵¹ Dass es sich hierbei nicht um das profane Damaskus der Gegenwart handelt, wird schon durch die Schreibweise angezeigt: ist es doch der einzige Fall in den *Neuen Fragmenten*, in welchem das „k“ in „Damaskus“ durch das latinisierte „c“ ersetzt ist. So wird selbst aus dem Substituens ein schwer erreichbarer Raum der Vergangenheit, sowie zeitgleich eine zweite Verteidigungslinie gegen die Zerstörung seines imaginierten Jericho.

Selbst wenn die Schreibvariante mit „c“ nicht Fallmerayer selbst zuzurechnen wäre⁵², so bliebe doch die Tatsache, dass dort, wo sich bei Josephus „schwerlich eine Gegend auf Erden finden“ ließ, die sich mit Jericho vergleichen könnte, 1800 Jahre später unverhofft die Gärten von Damaskus blühen. Eine Substitution, die auch den Journaleintrag Adelwarths zum Stocken und nach der Zäsur zum Kommentar zwingt: „Die Oase ist vier Wegstunden lang und eine Wegstunde breit und von so seltener Schönheit, wie sonst vielleicht nur der paradiesische Obstwald von Damaskus – *le merveilleux verger de Damas*.“⁵³ In der Teilübersetzung des Fallmerayerschen Echos ins Französische, wandelt sich durch minimale Abweichung das faktisch-paradiesische ins vieldeutig-wundersame. Es ist die Differenz zwischen „*paradisique*“ und „*merveilleux*“,

⁵¹ Fallmerayers Beschreibungen der Oase von Damaskus fallen auch anderen Orts positiv aus, doch nehmen die damaszenischen Obstgärten nicht diese paradiesische Qualität an. So heißt es zum Beispiel auf Seite 28: „Paradiesisch schön ist auch die Baum-Oase von Damaskus; aber sie ist wehrlos wie das Weib, und wenn sie auch durch unwiderstehlichen Zauber die Sinne überwältigt, so fliegt der Rausch doch schnell vorüber“. Fallmerayer: *Gesammelte Werke: Neue Fragmente aus dem Orient*.

⁵² Die *Neuen Fragmente* werden Posthum, aber noch im Todesjahr 1961 von Fallmerayers Vertrautem Georg Martin Thomas herausgegeben. Dieser merkt in seinem Vorwort an, dass sich die redaktionelle Arbeit auf folgendes beschränken konnte: „Die erste ächte Hand wurde hergestellt, die Lücken der überall grassirenden Censur ausgefüllt, die Veränderungen, meist Abschwächungen und Verstümmelungen, gut gemacht.“ Thomas, Georg Martin: „Vorwort“, in: Fallmerayer, Jakob Philipp: *Gesammelte Werke: Neue Fragmente aus dem Orient*, Bd. 1, hg. von Georg Martin Thomas, Leipzig: W. Engelmann 1861, S. vii.

⁵³ Sebald: *Die Ausgewanderten*, S. 211. Meine Hervorhebung.

die es erlaubt, das Wunder des damaszenischen Gartens auch als Verwunderung des Textes über dessen Herkunft zu lesen.

Im Übrigen aber folgt die Passage aus Ambros' Reisetagebuch dem zeitlichen Konstrukt, dem wir auch bei Fallmerayer begegnen. Über die Gegenwart des Sebaldschen Erzählers, der das Journal seines Großonkels vorlegt, weiter über die von Ambros Adelwarth beschriebene Gegenwart von 1913, eröffnet sich in der Amalgamierung der Zitate und Ebenen eine Ahnengalerie, die zurückreicht bis ins 1. Jahrhundert. Der Wunsch nach der utopischen Oase, einem heiligen und heilsamen Ort, beflügelt diese Zeitreise in die Vergangenheit auf die gleiche Weise, wie sie den epischen Vergleich in der Fußnote Fallmerayers motiviert hat. Die rastlos wandernden Pilger suchen eine Heimat in Imagines unerreichbarer, idyllischer Vergangenheiten.

In der Multiplikation der Echos verschiebt sich jedoch der Referenzpunkt ein drittes und vielleicht sogar noch ein viertes Mal. Denn obwohl sie es sich untereinander zitierbar machen, so unterscheidet sich doch Josephus' Jericho von dem Fallmerayers, wie dessen Jericho sich wiederum von dem Adelwarths und dem des Erzählers abhebt. Zwar nähert sich die Beschreibung des Traum-Jerichos nach Zäsur und französischen Intervention wieder dem Text des Flavius an, doch ergeben sich sowohl in der Schilderung der Flora als auch des Schnees entscheidende Abweichungen. Während der Prätext Pflanzen aufzählt, die der Leser gemeinhin in einer Oase des Mittleren Ostens erwartet – soll heißen Palmen, Balsamstauden, Hennasträucher und Wüstendatteln⁵⁴ – breitet sich im Posttext unter dem von Adelwarth erträumten, lichten Palmendach eine nicht weniger reiche, aber dennoch disloziert anmutende Vegetation mit wogendem,

⁵⁴ Vgl. Josephus: De Bello Judaico, S. 75.

grünen Korn und Weinlaub nebst Flussläufen und Auen. In Kombination mit den schneebedeckten Gipfeln am Horizont ergibt sich ein gar malerisches Heimatbild für den gebürtigen Allgäuer Ambros Adelwarth – und letztlich auch für den aus Wertach stammenden Erzähler beziehungsweise Sebald selbst.

Zu Josephus' Zeit, wie auch heute, fällt Schnee gerade in den Niederungen der Subtropen selten. Sebald führt die Berge von Judäa aber sicherlich nicht ein, um meteorologischen Wahrscheinlichkeiten gerecht zu werden. Sowohl das Herausgreifen der Berge aus Flavius' schneebedecktem „übrigen Land Judäa“, als auch die Umstellung von der Beschreibung eines Vorgangs (Schneien) im Praetext hin zu der eines Zustands mit besonderer Emphase auf die Farbe Weiß (alles ist weiß vom Schnee), sind kalkulierte Sprachmanipulationen. Sie lassen Ambros Adelwarths Eintrag Teil eines Sebaldschen Motivs werden, welches der Autor bereits im ersten Abschnitt, überschrieben „Wie der Schnee auf den Alpen“, des Elementargedichts *Nach der Natur* etabliert. Gegenstand dort ist das Leben des Renaissancemalers Matthias Grünewald. Die Überschrift des Gedichtsabschnittes wiederholt sich in seinen letzten Zeilen und somit rahmt der alpine Schnee dieses Drittel des Buches, in welchem auch sonst die Farbe weiß – assoziiert mit der Erblindung des Künstlers –, sowie fallender Schnee ein dominantes rekurrerendes Element darstellen. Stephan Seitz erkennt in dieser Motivik und Rahmung eine symbolische Inszenierung der „Aufhebung der Geschichte in der Zeitlosigkeit“⁵⁵; eine Aufhebung die aber, wie auch bei Hebel im *Unverhofften Wiedersehen* zu sehen, nur im Übergang zum Tode als Erlösung möglich zu sein scheint. Wenn, wie im

⁵⁵ Seitz, Stephan: *Geschichte als Bricolage: W.G. Sebald und die Poetik des Bastelns*, Göttingen: V&R unipress 2011, S. 105.

Elementargedicht durch Grünewald angeboten, die „Erlösung des Lebens“ gelesen werden kann „als eine vom Leben“⁵⁶, dann nehmen die leichten Leinenhemden der Oasenbewohner Jerichos die eigenen Totenhemden, und das Leben im erträumten Jericho die Erfüllung des Heilsversprechens vom Leben nach dem Tod vorweg – ein Bild wie von der Kehrseite der Bildtafeln des Isenheimer Altars. Die Abgebildeten reihen sich als Statisten ein in das Ensemble Sebaldscher Wiedergänger.

Seitz' Lesart der Schneemotivik wird vom Autor Sebald selbst untermauert, wenn er 1996 im Interview mit Torsten Hofmann erzählt, dass die Farbe Weiß – in der Theologie und Philosophie die „Zone des Metaphysischen“ – ihm persönlich für das „Phänomen des Schnees und des Schneefalls und der Stilllegung der Welt“ einstehe, die in seiner Wertacher Kindheit „mit dem Einbrechen des Schneefalls alljährlich im November [...] eingetreten ist.“⁵⁷ Vorzeitig und doch simultan zu dieser Kindheitserinnerung beginnen auch Cosmo und Ambros ihre Reise ins Heilige Land im November. „Am Frühen Morgen des 25. waren sie bereits unterwegs [...] über die Ebene von Sharon auf die jüdischen Berge zu.“⁵⁸ Neun Tage später schreibt Adelwarth seinen Traum nieder. Eine Kollage von verstummten Stimmen, die den Träumenden an einen nicht zu kartographierenden Ort bringt, der an der Schnittstelle dreier Imaginationen von Antike und Moderne, von Orient und Okzident, sowie Weltgeschichte und Privatschicksal entsteht. In diesem Spannungsfeld kann sich die Aufgabe Sebalds literarischem Projekt – die Stilllegung der Welt, die Reflexion der Ewigkeit – für einen

⁵⁶ Sebald, Winfried Georg: *Nach der Natur: Ein Elementargedicht*, Nördlingen: F. Greno 1988, S. 22.

⁵⁷ Sebald, Winfried Georg: „Die Sensation der Musik: Gespräch mit Walther Krause (1996)“, in: Hoffmann, Torsten (Hrsg.): *„Auf ungeheuer dünnem Eis“: Gespräche 1971 bis 2001*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2012, S. 126–153, hier S. 143.

⁵⁸ Sebald: *Die Ausgewanderten*, S. 202.

Augenblick als Traum erfüllen. Aber hier, wo „die Gärten blühen in andauernder Pracht“⁵⁹, verliert selbst die Existenz der Rose von Jericho ihre Bedeutung und Funktion. Als Symbol verheißt sie die Wunder des Ortes, den Adelwarth sich erträumt und der ihr den Namen gibt. In der Einlösung des Verheißenen wird die Kunde von ihm obsolet. Wieder ist der Lauf von Geburt, Tod und Auferstehung aufgehoben in der Phantasie eines von Zeit, Tod und Zerstörung befreiten Paradiesgartens. Das überbordende Leben, die ausufernde Fruchtbarkeit, lässt sich symbolisch nicht eindämmen und als Andenken mit nach Hause nehmen. Nur die abstrakte Zone des Metaphysischen, der weiße Fleck auf der Landkarte und der Schnee auf den Bergen können dieser Aufgabe gerecht werden, ohne jedoch eine dauernde Teilhabe im Diesseits zu gestatten.

Ambros selbst ist sich des wandelbar Wunderbaren seines Traumes bewusst. Sein Reisejournal zeugt von dem Versuch mit der Suspendierung der schreibenden Hand an der Oase der Zeitlosigkeit festzuhalten: Nach der zweiten Zäsur, die das Ende seiner Aufzeichnung markiert, folgen „in dem Agendabüchlein eine Reihe weißer Seiten“⁶⁰, so als häufte der Großonkel ein schützendes, papiernes Schneefeld zwischen die fortlaufende Datierung in den Kopfzeilen und der Verschriftlichung seines Traumgebildes.⁶¹ Ein hoffnungsloser Akt der Hoffnung, wie er sich später selbst eigestehen muss: Seinem letzten Eintrag, von dem der Leser nur indirekt erfährt, fügt Ambros Adelwarth folgenden Nachtrag bei: „Die Erinnerung [...] kommt mir oft vor wie

⁵⁹ Ebd., S. 211.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. hierzu Abbildungen des Reisejournals in Ebd., S. 194–195 und 200–201. Interessanter Untersuchungsgegenstand in diesem Zusammenhang wären die auf den Abbildungen zu sehenden Unterstreichungen, die Auswahl der christlichen Feiertage, die in der Kopfzeile neben dem Wochentag zu sehen sind, sowie die Diskrepanz zwischen Datum und den Gedenktagen in der Abbildung auf den Seiten 194–195.

eine Art von Dummheit. Sie macht einen schweren schwindligen Kopf, als blickte man nicht zurück durch die Fluchten der Zeit, sondern aus großer Höhe auf die Erde hinab.“⁶² Der Eintrag, auf den er sich bezieht, berichtet davon, wie es in den Nachmittagsstunden des Weihnachtsfeiertages 1913 in Jerusalem zu schneien beginnt. „Außerdem vermerkt der Großonkel“ noch im selben Satz, „daß er, indem er auf die weiß in der sich herniedersenkenden Dämmerung schwebende Stadt, viel an Früher habe denken müssen.“⁶³ Die Fallhöhe dieser sentimentalischen Erinnerungen und idyllischen Utopien erkennt der Großonkel in der Retrospektive, und tatsächlich setzt er sich der gesamten Wucht des Sturzes aus, wenn er fast vierzig Jahre später selbstbestimmt einen qualvollen Weg in Richtung Erinnerungslosigkeit antritt.

1913 aber erscheint das Schicksal der Welt und Adelwarths noch so in der Schwebe, wie die weiße Stadt in der Dämmerung; zwischen Visionen der absoluten Zerstörung beim Anblick der Jerusalemer Abdeckerei und dem absoluten Leben im Traum vom paradiesischen Jericho. In diesem Spannungsfeld wird die Kontemplation des Vogelflugs zum entscheidenden Vorzeichen der relativen, persönlichen Vergänglichkeit des Lebens und der Liebe: Eine Wachtel, Zeichen der wunderbaren Fürsorge Gottes⁶⁴, auf der Flucht vor Stürmen über dem Toten Meer, findet zeitweise Schutz im Schoß des geliebten Cosmo, „als befinde sie sich an dem eigens ihr gehörigen Platz.“⁶⁵ Unter den Augen des liebenden Pilger und Auguren Ambros verbringt das kleine Tier dort die Nacht, bis sich der Reisegefährte bei Tagesanbruch zu rühren beginnt. Dann „lief sie

⁶² Ebd., S. 215.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. hierzu Exodus 16, Vers 13, sowie Numeri 11, Vers 31-32.

⁶⁵ Sebald: Die Ausgewanderten, S. 214.

geschwind, wie Wachteln das tun, über den ebenen Boden davon, setzte in die Luft, schlug einen Augenblick lang mit ungeheurer Geschwindigkeit mit ihren Flügeln, streckte sie dann starr und bewegungslos aus und segelte in einem wunderschönen Bogen um ein kleines Gehölz herum und davon.“⁶⁶ Der Schutz einer göttlich anmutenden Obhut ist ein flüchtiger, gerade lang genug für eine Nacht, geteilt mit einem geliebten Menschen.

Der Moment vergeht. Cosmos Schicksal deutet sich in dem schweren Fieber an, welches ihn bei der Rückkehr nach Jerusalem überfällt. Zurück in den Vereinigten Staaten verschlechtert sich die geistige Verfassung des Solomon-Erben unter den Eindrücken des ersten Weltkrieges. Schon vor 1914 war Cosmo kein großer Gesellschafter, mit dem Ausbruch des Krieges aber bricht er fast jeden Umgang mit anderen Menschen ab. Mit Kriegsende geht Cosmos' Erkrankung zeitweilig in Remission, doch letztlich erliegt Ambros' Pilgerbruder einer psychosomatischen Lähmung seines ganzen Körpers. Ausgelöst wird die zweite schwere Nervenkrise 1923 durch die Schlusszene des Fritz-Lang-Films *Dr. Mabuse, der Spieler*, in welcher der Hypnotiseur Sandor Weltmann seinem Publikum die kollektive Halluzination einer Oase samt Karawane aufzwingt. „Das furchtbare sei, so habe Cosmo hinfort behauptet, daß er mit der Karawane den Saal verlassen habe und jetzt nicht mehr sagen könne, wo er sich befinde.“⁶⁷ Als vorerst letzten Dienst an seinem Freund liefert Ambros Adelwarth Cosmo Solomon schließlich „in die Nervenklinik Samaria in Ithaca, New York [ein], wo er innerhalb desselben Jahres noch, stumm und unbeweglich, wie er war, verdämmerte.“⁶⁸

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd., S. 141.

⁶⁸ Ebd., S. 143.

Nach dem Ableben des Geliebten verschreibt sich Großonkel Ambros ganz dem Dienst im Haus der Solomons. Als Butler hat er in den dreißiger Jahren „mehr als ein halbes Dutzend Dienstboten unter sich, die Gärtner und Chauffeure nicht gerechnet.“⁶⁹ In dieser Zeit, so erinnert sich Tante Fini rückblickend, hat der Adelwarth-Onkel „gar nicht existiert als Privatperson“, vielmehr bestand er „nur mehr aus Korrektheit“.⁷⁰ Das volle Ausmaß der von der Tante beobachteten Transformation stellt sich erst in den folgenden Seiten dar, die, zunächst mit Finis Erinnerungen, dann mit denen des ehemaligen Psychiatrie-Assistenten Dr. Abramsky, vom langsamen und qualvollen Ende des Ambros Adelwarth berichten.

Die Tragödie seines späten Lebens liegt in der Standhaftigkeit seiner äußeren Schale der „Korrektheit“ und seinem „untrügliche[n] Gedächtnis“, welches ihn aber wie etwas Fremdes bewohnt, da er Ende der 1940er Jahre „kaum mehr eine mit diesem Gedächtnis ihn verbindende Erinnerungsfähigkeit“ besitzt.⁷¹ Wider seinen Willen, so scheint es, hält der mnestische Parasit das soziale Exoskelett des Ambros Adelwarth mit autonomer Kraft aufrecht. In einem ersten Versuch, sich von der Existenz als unfreiwilliger Wirt seiner eigenen Vergangenheit zu erlösen, wird Ambros zum Erzähler: „Das Erzählen ist [...] für ihn eine Qual sowohl als ein Versuch der Selbstbefreiung gewesen, eine Art von Errettung und zugleich ein unbarmherziges Sich-zugrunde-Richten.“⁷² In den Ohren seiner einzigen Zuhörerinnen Fini, klingen die vermeintlichen Lebensberichte wie „phantastische Erfindungen“, fast schon indikativ für einen neuralen

⁶⁹ Ebd., S. 144.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd., S. 146.

⁷² Ebd.

Befund; und doch mangelt diesen Erzählungen augenscheinlich die Einprägsamkeit, wie sie die Geschichten aus dem Rheinischen Hausfreund für den Erzähler hatten: „[V]on diesem Platz [Adelwarths Sekretär] aus erzählte er – viele absonderliche Geschichten, von denen ich fast alle vergessen habe.“ Wieder unterbricht sich der Text mit einer seiner vielen Zäsuren. Dieses Mal trennt der Geviertstrich den Erzähler vom Erzählten, womit das Schriftbild die Diagnose der gekappten Verbindung zwischen Adelwarths Gedächtnis und seinem Erinnerungsvermögen bildlich zu wiederholen scheint. Darüber hinaus spaltet die Zäsur aber erneut ein kleines Echo ab, das als Exempel der Absonderlichkeit zum einen dem Vergessen der Tante Fini zu entgehen weiß, und zum anderen den autonomen Nachklang des Rheinischen Hausfreunds dann doch wieder verstärkt. Es sind die „Enthauptungen, deren Zeuge er [Ambros] in Japan geworden war“⁷³, welche als Beispiel der Unglaubwürdigkeit dem unsteten Gedächtnis Finis trotzt und, gleichsam als autonome Erinnerung des Buches, dem Leser Hebels *Heimliche Enthauptung* erneut vor Augen stellen. Wie beim Sturm des *schlau*en Pilgrims auf Jerusalem, ist auch die Dekapitation bei ihrem zweiten Erscheinen verwandelt, in den Plural gesetzt und disloziert. Trotzdem bleibt sie identifizierbar, nicht allein in der Wortwahl, sondern vor allem an der Funktion des Echos im gegebenen Kontext. Wie schon bei ihrer ersten Erwähnung in der Bereyter-Erzählung, dient die Enthauptung als unerklärte oder unbegründete Erinnerung an eine Geschichte dem Versprechen des Hebelschen Pilgrims als Einfallspunkt. Die Aussicht auf Teilhabe an Pilgerschaft und Leben nach dem Tod gewinnen in ihm ein Eigenleben. Das Versprechen auf Muschel und Jerichorose schwingen sich zum Versprechen Sebalds Erzählen überhaupt auf. Verkörpert wird es

⁷³ Ebd., S. 149.

aber – im übertragenen wie wörtlichen Sinn – durch die letzte Transformation des Ambros Adelwarth.

Auf die japanischen Enthauptungen lässt Tante Fini das Scheitern von Adelwarths Erzählprojekt folgen: „In der Nachweihnachtszeit des zweiundfünfziger Jahres verfiel er dann in eine so abgrundtiefe Depression, daß er, trotz offenbar größtem Bedürfnis, weitererzählen zu können, nichts mehr herausbrachte, keinen Satz, kein Wort, kaum einen Laut.“⁷⁴ Seine eigenen Geschichten bringen Adelwarth zum Verstummen, ohne ihn von der menschlichen Hülle zu befreien, in welcher der Privatmensch Ambros vor langer Zeit erloschen ist. Der zweite und letzte Versuch, sein eigenes Gedächtnis zu bewältigen, führt Ambros Adelwarth nach Ithaca im Bundesstaat New York, wo er sich in dasselbe Sanatorium Samaria einweist, in dem zuvor schon Cosmo seinem Ende entgegendämmerte. Mit dem Aufbruch auf diese Odyssee, an deren Ende weder eine epische Heimkehr noch samarische Barmherzigkeit stehen kann, findet auch die Transformation des Adelwarth in Form einer Selbstübersetzung im Buch ihren Platz. Mit der Abbildung seiner Visitenkarte, auf die der Großonkel des Erzählers per Hand einen kurzen Abschiedsgruß an Tante Fini schreibt, tritt eine minimale Abweichung in der Schreibweise von Adelwarths Vornamen zutage: „Have gone to Ithaca. Yours ever – Ambrose.“⁷⁵ Mit der Übersetzung dessen, was eigentlich als Siegel der Identität Unübersetzbarkeit verlangte, schleicht sich neben einem zusätzlichen Buchstaben auch eine vermisste Pflanze auf die Seite. Im Übergang von der deutschen zur englischen Schreibung blüht im Namen Ambros eine Amb-R-O-S-E auf. Als onomastischer

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd., S. 150. Meine Hervorhebung.

Wildwuchs durchbricht diese Rose die Beschwörung einer antiken Unvergänglichkeit nach Vorbild der griechischen Götter; denn während die Unsterblichkeit durch Verzehr von Ambrosia und Nektar den Tod gleichsam vom Dasein auf dem Olymp ausschließt, blüht die Namens-Rose von Adelwarth nur auf, um auszutrocknen und abzusterben.

In der Folge ist die veränderte Schreibweise vom Adelwarths Vornamen begrenzt auf die gut zwanzig Seiten, auf denen, von der freiwilligen Einlieferung bis zum unbeobachteten Tod, sein Martyrium als Patient der klinischen Psychiatrie in den 1950er Jahren erzählt wird. Dabei rechtfertigen die beschriebenen physischen wie neurologischen Symptome als Folgeerscheinung der intensiven Elektroschocktherapie in der Tat das oben gewählte vegetative Sprachregister, nähert sich Adelwarths Existenz in puncto geistiger und körperlicher Beweglichkeit doch zunehmend dem einer Pflanze an. Zunächst „magerte [er] mehr und mehr ab, die einst so ruhig gewesenen Hände zitterten“.⁷⁶ Der Körper verwelkt, das Leben zieht sich zunehmend zurück, während das Exoskelett, die Hülle an Korrektheit standhaft versucht, an Ort und Stelle zu bleiben. Das prekäre Verhältnis zwischen Körper und Korrektheit – dessen Schauplatz Adelwarths Bekleidung stellt – erweckt den Eindruck einer Brüchigkeit: „I still see him standing there in the driveway, sagte die Tante Fini, in that heavy overcoat looking very frail and unsteady.“⁷⁷ Noch verstärkt wird dieser Eindruck der Fragilität im fortgeschrittenen Stadium der Behandlung, wenn Ambrose auch noch die Flexibilität seiner Gliedmaßen einbüßt.⁷⁸ Trotz dieser extremen Einschränkung seiner Beweglichkeit, lässt Ambros Adelwarth es sich nicht nehmen, täglich in formaler Garderobe zu erscheinen. Die letzten

⁷⁶ Ebd., S. 151.

⁷⁷ Ebd., S. 152.

⁷⁸ Vgl. eEbd., S. 169.

Tage vor seiner endgültigen Verwandlung in eine Trockenblume verbringt er mehr Zeit damit, seine Kleidung an- und abzulegen, als diese zu tragen: „Allein zum Anbringen der Manschettenknöpfe und zum Binden der Schleife benötigte er Stunden.“⁷⁹ Wenn schließlich die Schocktherapie des Prof. Fahnenstock über Großonkel Adelwarths Gedächtnis triumphiert und die letzte Erinnerung an ein zu schmerzhaft gewordenes Leben mit einem bis in die Gegenwart des Erzählers nachhallenden Seufzer das Gefängnis der Kleider- und Körper-Schale verlässt⁸⁰, weicht auch kurz darauf der letzte Funken Leben aus jener Form. Zugleich endet der tägliche Kampf mit der Garderobe im absehbaren und doch wundersamen Sieg der Textilien. Ambrose hat weder die Zeit noch die Kraft sie abzulegen, und wenn Dr. Abramsky am folgenden Morgen den Leichnam des Großonkels findet, bestätigt sich retrospektiv, dass dessen Kleider in dieser Welt zum Schluss weitaus präsenter waren, als der Mensch, der in ihnen verwelkte: In der Erinnerung des Doktors verdichtet sich das Corpus Delicti einer Vernichtung nicht etwa im Körper des Verstorbenen, sondern in dem, was ihn bedeckt und in der Folge unsichtbar werden lässt. Abramsky entdeckt Ambrose liegend „auf seinem Bett [...] in Lackstiefeln und sozusagen voller Montur.“⁸¹ Worte für die Erinnerung an Ambroses Gesicht, Augen oder Hände hat er augenscheinlich nicht. Endgültig angelangt am Ende eines ungnädig langen Vegetationszyklus ist die Amb-Rose ausgetrocknet, entwurzelt und abgestorben. Ihre adretten Überreste scheinen bereit zwischen den Seiten der eigenen Geschichte gepresst, getrocknet und schließlich im Herbarium der Literatur archiviert beziehungsweise begraben zu werden.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 170–171.

⁸¹ Ebd., S. 171.

Doch hier interveniert die kompositorische Ordnung des Textes selbst. Gebunden an das Wort, welches Hebels schlauer Pilgrim Sebalds *Ausgewanderten* gestiftet hat – oder wenigstens im Versuch begriffen, jenes nicht zu brechen –, blüht das Leben des Ambros Adelwarth auf den folgenden dreiundvierzig Seiten wieder auf. Nach Martyrium und Transsubstantiation begegnet er dem Erzähler zunächst mehrfach als geisterhafte Erscheinung zwischen Seite 171 und 186. Ab Seite 186 und bis zum Ende der Erzählung auf Seite 215 erwacht der Großonkel dann handgreiflicher wieder zum Leben, in der Wiedergabe und Reproduktion seines Reisetagebuch-Manuskripts von 1913. Der Chronologie widersprechend dem Tod des Großonkels nachgelagert, fungiert dieser letzte Teil der Adelwarth-Erzählung wie das lebenspendende Wasser der erträumten Wunderoase, oder wie die Schalen mit warmen Wassers, in denen Europas Rosen von Jericho noch heute in der Christnacht wieder aufgehen und die Farbe wechseln, ungeachtet dessen, wie lange der Moment ihrer Entwurzelung schon zurückliegt. Ambros/e Adelwarth ist die Auferstehungspflanze dieses Textes, angekündigt durch Hebels Pilgrim, transsubstanziert im Martyrium der modernen Nervenheilanstalt und zurückgekehrt von den Toten in der Anachronie der Erzählung. In dieser Konstellation verdichtet sich das Wiedergängermotiv in dem Ausgewanderten Ambros Adelwarth dezidiert als in allen seinen Leidensgenossen, die Sebald in seinem Buch beschreibt. Der Tod Adelwarths transzendiert als Zäsur und Neuordnung der zeitlichen Textkomposition den Rahmen eines Geschehenselements der Erzählung und inszeniert sich selbst somit auch performativ als Überschreitung ins Metaphysische.

Komplementiert wird die Operation des literarischen Wunderwirkens auf der sprachlichen Ebene durch das religiöse Register, in welchem auf Ebene der Narration das

Gedenken an Adelwarths Ableben Ausdruck findet. So führt der Erzähler den nachhaltigsten Zeugen Adelwarths Martyrium, Dr. Abramsky, per Vergleich als Abbild eines Apostels ein. Dessen „feuerroter Haarschopf“ erinnert ihn beim ersten Anblick an „die Flammenzungen über den Häuption der in [s]einem ersten Katechismus abgebildeten Pfingstjünger“.⁸² An Pfingsten soll nach christlichem Glauben der Heilige Geist über die Apostel und Jünger gekommen sein. Mit dieser Beseelung erhielten die Anhänger Jesu unter anderem die Fähigkeit, in fremden Sprachen zu predigen, bzw. in diesen vom Leben und Sterben ihres Religionsgründers zu berichten.

Der Doktor hat zwar kein neues Evangelium zu verbreiten, doch formuliert er sehr wohl einen Bericht über das Leben und Sterben eines Menschen und wie diese sein eigenes Dasein maßgeblich verändert haben: „Ich entsinne mich des Falls Adelwarth insbesondere deshalb mit unverminderter Deutlichkeit, weil er am Anfang stand einer völligen Umwandlung in meinem Denken, die mich [...] zu einer immer weitergehenden Einschränkung und zuletzt Aufgabe meiner psychiatrischen Tätigkeit gebracht hat.“⁸³ Diese Tätigkeit beginnt als Assistent und designierter Nachfolger Professor Fahnenstocks, der im Sanatorium Samaria ausgiebig mit Elektroschock – zuletzt mit der Blockmethode, „bei der nicht selten über hundert Schocks in Abständen von nur wenigen Tagen verabfolgt wurden“⁸⁴ – behandelte und experimentierte. Die durch Adelwarth eingeleitete Abkehr von den Methoden seines Vorgängers und schließlich von seiner Profession insgesamt, lässt sich dabei kaum mit einer gewöhnlichen Umgestaltung eines persönlichen Karriereplans vergleichen. Dr. Abramsky verwandelt sich geradezu in einen

⁸² Ebd., S. 160.

⁸³ Ebd., S. 161.

⁸⁴ Ebd., S. 164.

Eremiten, der auf dem verwilderten Gelände des ehemaligen Sanatoriums Abbitte leistet, für das Leid seiner Patienten. Als Voraussetzung für diese Verwandlung, die der Doktor selbst als „Auslösung aus dem Leben“ bezeichnet, gilt Abramsky die ‚Preisgabe‘ oder Opferung des Hauses Samaria selbst.⁸⁵ Abramsky hofft, dass mit dem Einsturz des einst ‚extravaganten Bretterpalasts‘ auch die in ihm angehäuften Schmerzen und das angehäuften Unglück allmählich zergehen.⁸⁶ In einem wiederkehrenden Traum, konkretisiert sich seine Hoffnung auf eine zukünftige Erlösung als „gelbliche Wolke“, die schließlich den Blick freigibt auf den Ort des Einsturzes; doch „an der Stelle des ehemaligen Sanatoriums bleibt nichts als ein Häufchen puderfeines, blütenstaubähnliches Holzmehl.“⁸⁷

Parallel zu Sebalds Motivation für Literatur schlechthin – „das, was abgestorben ist, nochmal leben [zu] lassen“⁸⁸ – verwandelt sich der erträumte Staub des morschen Bretterpalasts einem Überschuss an pflanzlichen Pollen an. Die Ähnlichkeit zum Blütenstaub stellt zwischen dem Traum-Holzstaub der zukünftigen Zerstörung Samarias und Adelwarths Jerusalemerfahrung, in welcher der Kalkstaub auf den Straßen der Heiligen Stadt von deren katastrophischen Erosion kündet, einen latente Zusammenhang her. Zugleich lässt sich Abramskys Blüten-Holz-Staub als potentielle Keimzelle neuen, überbordenden, ‚pflanzlichen‘ Lebens in eine Reihe stellen mit der Flora der Traumoase Jericho und schließlich auch mit der Jerichorose als personalisiertes und figurierendes Emblem dieses Textes. Dass sich diese Reihung als Kreis wieder über Dr. Abramsky in

⁸⁵ Ebd., S. 161.

⁸⁶ Vgl. eEbd.

⁸⁷ Ebd., S. 166.

⁸⁸ Sebald: „Die Natur des Zufalls“, S. 65.

Ambrose Adelwarth zu schließen vermag, zeigt das, nach den roten Haaren, zweite hervorstechende Attribut des Doktors an: Der Gänseflügel, welchen er als Handfeger verwendet, weist ihn eindeutig als Imker aus. Und es bedarf nicht eines Übermaßes an Phantasie, um Abramskys Traum von der Zerstörung Samarias um die Dissemination des Blütenstaubs – gleichbedeutend mit dessen Fruchtbarmachung – zu erweitern. Diese imaginative Überschreitung drängt sich nicht zuletzt darum auf, weil der Schutzpatron der Imker und Immen auch der Namensvetter oder –patron des Großonkels Adelwarth ist: Kirchenvater Ambrosius von Mailand, oder Saint Ambrose.

Ausgehend von Abramskys Berichten und der Art, in welcher er als Apostel im Text etabliert wird, scheint es nicht zu gewagt, Großonkel Adelwarth als Stifter, nicht unbedingt einer Religion, aber doch einer praktischen Form der Andacht und Abbitte zu verstehen, die – wie das Pilgern – auf eine Teilhabe an einer Heilserfahrung zustrebt. Als Jerichorose der Erzählung – und zwar nicht bloß als sinnreiches Analog eines natürlichen hydrostatischen Phänomens, sondern vor allem in seiner Anverwandlung an ein religiöses Symbol – wird der verklarte Großonkel Ambros zur Reliquie eines Heiligen, die der Erzähler als letzter in einer Reihe von Pilgern seinen Lesern – nicht ab dem Meerstrand von Askalon, wohl aber von einem erträumbaren Jericho – als Andenken mitbringt.

Wie die Erinnerung an die heilsame Wirkung Sebalds *englischer Pilgerfahrt* ein in die Naturgeschichte der Zerstörung eingebettetes Fragment darstellt, so ist auch die Verklärung des Ambros Adelwarth nur singulär und satzweise als gültig zu verstehen. Folglich darf man auch das Wiedergängermotiv, welches sich äußerst komplex und weitreichend in Sebalds *Ausgewanderten* verzweigt und in der Amb-Rose von Jericho eine mehr als kunstvolle Verdichtung erfährt, nicht mit der unqualifizierten Fortsetzung

eines etablierten christlichen Topos verwechseln – auch wenn es nicht völlig unabhängig von ihm gedacht werden kann. Die spezifische Einbettung jeder aufgezeigten Übertretung ins (Christlich-) Metaphysische, wird von Sebalds Text auch immer als Ausdruck der Bedingungen inszeniert, die diese Transgressionen erst ermöglichen. Das heißt, dass jede wundersame Oase, an der die literarische Pilgerfahrt halt macht, stets sowohl als realistischer, als auch imaginärer Raum mit dem diesem innewohnenden Gestaltungsvermögen dargestellt wird.

Verweise auf die literarischen Wunderkammern und deren fiktionale Leistungsfähigkeit generieren die Texte in Sebalds Werk auf unterschiedlichen Wegen und Ebenen. So etabliert *Die Ausgewanderten* Adelwarths Jericho und Dr. Abramskys Einsturz des Samaria Sanatoriums als explizite Traum-Fiktion innerhalb der Erzählung. Aber auch die Orte, welche Sebalds Figuren im wachenden Zustand erreichen, nehmen in ihrer Überdeterminiertheit den Charakter von Traumsymbolen an. In diesem Sinne vermischen sich auch, wie gezeigt, Ambros' Irsael-Eindrücke mit denen Flauberts, Josephus' und Falmerayers. Die Zuordnung und Überblendung bereits als literarisch oder traumhaft abgesteckter Bezirke mit dem Wahrnehmungsfeld des Erzählers ermöglicht bedingt die literarische Wunder-Wirksamkeit des Textes. Diese Art der Kontemplation stellt aber weder eine unschuldige Tätigkeit dar, noch eine, die es dem Täter erlaubte unbeeinträchtigt und -entdeckt hinter ihr zurück zu treten. Die Rückbindung des Materials an seinen ‚Ursprung‘ hebt im Einzelfall deutlich hervor, wie kalkuliert prekär die Bedingungen sind, unter welchen sich die legendenbildenden Übertretungen ins Metaphysische bei Sebald ereignen. Im Falle der Verklärung des Großonkels Adelwarth entpuppt sich der ‚Ursprung‘ seiner Legende als ein selbst schwer greifbarer,

beziehungsweise fliehender; denn wie sich Sebalds Text dem Versprechen in Johann Peter Hebels *Schlauen Pilgrim* anverwandelt, so leistet bereits die Kalendergeschichte eine Übertragung und Transformation des Stoffes aus dritter Hand.⁸⁹ Kurzum, *Der Schlaue Pilgrim* ist eine jener ‚Blumen‘, die „der Verfasser [des Rheinischen Hausfreunds] zum Teil selber gepflückt“ hat auf der „Allmende oder Gemeinwiese“ der damals zirkulierenden Erzählstoffe. „Doch ließ er’s [Hebel] nicht beim bloßen Abschreiben bewenden, sondern bemühte sich, diesen Kindern des Scherzes und der Laune auch ein nettes und lustiges Mäntlein umzuhängen“.⁹⁰ Hebel erhebt keinen Anspruch auf diese literarischen Kinder, wohl aber auf die Art, in der sie erscheinen, soll heißen seine Übertragungsarbeit.

Im Falle des *Schlauen Pilgrim* sind in Bezug auf Sebalds Fortsetzung Hebelscher Anverwandlung insbesondere zwei Interventionen Hebels hervorzuheben. Sein Protagonist ist weder – wie es bei Sebald scheint – ein ‚echter‘ Wallfahrer, noch ist er als Mönch dargestellt, wie in der literarischen Vorlage von 1804. Hebel widmet seine Geschichte vielmehr einem Wanderer, der „nur dem Müßiggang und guten Essen“ nachzieht.⁹¹ Zu diesem Zweck verkleidet er sich als frommer Pilger und bedient sich einer geschickten Strategie der Unterbietung, wenn er Nahrung „von einer mitleidigen

⁸⁹ Winfried Theiss identifiziert in seinen Anmerkungen zu Hebel: Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes, S. 323–333, die Ausgabe vom 21. September 1804 des von Heinrich Zschokke herausgegebenen Schweizer-Boten als Quelle. Wie bei Hebel steht auch hier die rhetorische Strategie im Mittelpunkt, die es dem Protagonisten erlaubt, nicht nur eine freie, sondern auch reichhaltige Mahlzeit zu erschwindeln. Allerdings kommt die Anekdote bei Zschokke als Gleichnis daher, welches sich dezidiert als Kritik am Gebaren des Jesuitenordens in Wien präsentiert. Vgl. „Die Jesuiten in Wien“, *Der aufrichtige und wohlverfahrene Schweizer-Bote; Welcher nach seiner Art einfältiglich erzählt, was sich im lieben schweizerischen Vaterlande zugetragen, und was ausserdem die klugen Leute und die Narren in der Welt thun*. 1/38 (1804), S. 302–303.

⁹⁰ Hebel: Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes, S. 13.

⁹¹ Ebd., S. 126.

und frommen Hand“ erbittet.⁹² Noch genügsamer und bescheidener, als man vom frommsten Wallfahrer erwarten kann, fragt der Schausteller nur nach einem „guten Wassersüpplein von Kieselsteinen, um Gottes willen, Geld habe er keines.“⁹³ Das durch die Unterbietung gesteigerte Mitleid und die aus der zeitgleichen Verwunderung resultierenden Gegenfragen der angesprochenen Wirte, eröffnen dem „Halunken“ in der Folge die Möglichkeit, durch rhetorisches Geschick, aus der Kieselsuppe stufenweise eine reichhaltige Mahlzeit samt Brühe, Gemüse, Rindfleisch, Wein und Brot zu machen. Nicht überraschend bleibt nach Verzehr der Suppe bei Hebel wie beim literarischen Vorbild aus dem Schweizer-Boten von 1804 die Kieselsteineinlage übrig. Nicht verlegen ob dieser Tatsache begründen es die geschickten Mundräuber damit, dass die anderen Zutaten zu sättigend gewesen seien. Doch während sich der Prätext damit begnügt, die Kieselsteine als unverdaulichen und entlarvenden Rest der Lüge anklagend im Suppenteller liegen zu lassen, lässt Hebel – als zweite hier relevante Intervention – seinen Müßiggänger nach erfolgreichem Vollzug des Trickbetrugs weiterreden: „Frau Wirtin, Eure Suppe hat mich rechtschaffen gesättigt, so daß ich die schönen Kieselsteine nicht einmal mehr zwingen kann. Es ist schade dafür! Aber hebt sie auf. Wenn ich wiederkomme, so will ich Euch eine heilige Muschel mitbringen ab dem Strand von Askalon, oder eine Rose von Jericho.“⁹⁴ Der unverdauliche Rest bei Hebel sind eben jene Worte, die auch in der Erinnerung des Erzählers nicht in einen anderen Kontext re-integriert sein wollen.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd., S. 127.

Beide von Hebel vorgenommenen Interventionen verändern die Wahrnehmung des Missetäters. Dadurch, dass der Protagonist gleich zu Beginn als schwindelnder Müßiggänger eingeführt wird und der Erzähler ihn in der Folge gar explizit als „Halunke“ bezeichnet, verringert sich das Potential zur rechtschaffenden Entrüstung seitens der Leserschaft. Zwar bleibt der Betrug derselbe, doch macht es in der Beurteilung einen Unterschied, ob er von einem Halunken verübt wird oder aber von einem Mönch. Während der erste mit dem Mundraub quasi nichts anderes tut, als seinem Handwerk nachzugehen, stellt er beim letzteren einen expliziten Verstoß gegen den Codex dar, dem er sich verschrieben hat.⁹⁵ Ferner zeigt die unnötige und elaborierte Fortsetzung der Maskerade nach Verzehr der freien Mahlzeit bei Hebels ‚Pilgrim‘ eine ungewöhnlichen Enthusiasmus des Schaustellers beim Spielen seiner Rolle an. Nicht nur verlängert sich der Text nach seiner Pointe um einen schwer verwindbaren Rest, der – anders als die Kieselsteine im Prätext – nicht auf offensichtliche Kritik oder einen Kommentar hinausläuft; in seiner gegen die Pointe behaupteten Autonomie lässt dieser kleine Appendix auch die Rolle des Pilgrims überdauern. Der Mummenschanz als Wallfahrer ist also nicht bloß durch einen niederen Zweck fremdbestimmt, sondern die Fiktion gewinnt in der Freude ihrer Ausführung ein Eigenleben und behauptet sich final im Versprechen sowohl als Selbstzweck wie auch – wenn dies möglich ist – als aufrichtige Lüge.

Was bedeutet es aber nun, dass ausgerechnet das in sich abgekapselte Versprechen des schlaun Pilgrims als Erinnerung Eingang in Sebalds *Ausgewanderte*

⁹⁵ Vgl. hierzu Gebote sieben und acht der zehn Gebote Gottes, welche sowohl Diebstahl als auch die Lüge untersagen. 2. Mose 20, 1-17.

findet und dort die hier beschriebene Reihe von Transformationen beziehungsweise Übersetzungen in Gang setzt? Diskreditieren sich die kleinen, eingesprenkelten Oasen der Wunderwirksamkeit etwa dadurch selbst, dass sie aus dem schwindelhaften Versprechen eines Hebelschen Trickbetrügers hervorgegangen sind? Vielleicht drückt sich in der Dissonanz zwischen dem Ursprung der Sebaldschen Jerichorose und dessen figurativer Entfaltung tatsächlich jene satirische Verarbeitung der „Erfahrung des verlorenen Objekts, an dem gleichwohl festgehalten wird“⁹⁶ aus. Doch sollte man nicht den Fehler machen, in Sebald jenen Schelm zu entdecken, der, nachdem er seinen Leser düpirt hat, auch noch Freude darin findet, ihm eine Nase zu drehen. Dass Sebald die Mittel seines Betrugs entdeckbar macht und sie darüber hinaus einer, seine eigene Arbeit übersteigende aber doch einschließende, Tradition einbettet, scheint vielmehr Teil einer historisch gegründeten Selbstkritik, die aber dennoch den Betrug in seiner Kritik vorzeigt als Musterstück des erzählerischen Weltlaufs. So sanktioniert figuriert der aufrichtige Schwindel als rechtschaffende Sättigung des erzählerischen Mediums. Am deutlichsten expliziert Sebald den Zusammenhang zwischen Literatur, den Bedingungen ihrer Wirksamkeit und einer wie auch immer gearteten Form der Wahrheit in *Die Ringe des Saturn*, wenn er sich der Wallfahrt seines eigenen Namenpatrons zuwendet.

Der Erzähler lässt seine Leser wissen, dass der heilige Sebald (Sankt Sebaldus) der Legende nach in seiner Hochzeitsnacht „überkommen worden sein [soll] von einer Anwendung tiefsten Unwerts.“⁹⁷ Noch vor Tagesanbruch flieht der dänische,

⁹⁶ Niehaus, Michael: „W. G. Sebalds sentimentalische Dichtung“, in: Niehaus, Michael und Claudia Öhlschläger (Hrsg.): W. G. Sebald: Politische Archäologie und melancholische Bastelei, Philologische Studien und Quellen 196, Berlin, Germany: Schmidt 2006, S. 173–187, hier S. 174.

⁹⁷ Sebald: *Die Ringe des Saturn*, S. 110.

beziehungsweise dakische Königssohn aus Paris und begibt sich auf eine Wallfahrt „hinab nach Italien und lebte dort so lange in der Zurückgezogenheit, bis er in sich die Kraft wachsen spürte, Wunder zu wirken.“⁹⁸ Sein Weg führt ihn daraufhin über die Alpen nach Deutschland, wo er nach einer Reihe von nicht minder beeindruckender Taten, eben jenes Wunder wirkt, welches die besondere Aufmerksamkeit des Erzählers erfährt:

Bei Regensburg [...] entfacht [er] im Herd eines ums Holz geizenden Wagners ein Feuer aus Eiszapfen. Immer ist diese Geschichte von der gefrorenen Lebenssubstanz für mich von besonderer Bedeutung gewesen, und ich habe mich oft gefragt, ob nicht die inwendige Vereisung und Verödung am Ende die Voraussetzung ist dafür, daß man, vermittels einer Art schwindelhafter Schaustellerei, die Welt glauben machen kann, das arme Herz stünde noch in Flammen. Wie auch immer [...] ⁹⁹

Der emotional geladene persönliche Einwurf in die tendenziell nüchterne Nacherzählung der Sebaldus-Legende markiert die Episode des Eiswunders in mehrfacher Hinsicht als signifikant. Zunächst etabliert der Erzähler ein Verhältnis zwischen sich und dem Heiligen, welches über die unverschuldete Namensvetternschaft hinausgeht. Der wiederholte Versuch, sich in die inneren spirituellen beziehungsweise emotionalen Bedingungen eines Wunderwirkenden einzufühlen, implizieren ein Identifikationspotenzial zwischen dem Erzähler und dem legendären Sebald. Tatsächlich teilen beide die Erfahrung einer formativen Grenzüberschreitung – zurück ins Gebiet jenseits des ehemaligen Geltungsbereichs der *civitas* –, die jeweils den Abschluss gegenseitiger Initiationsprozesse markiert. Die italienischen ‚Pilgerfahrten‘ der Namensvetter enden in der Überquerung der Alpen nach Deutschland. Die ‚Legende‘ des profanen Sebald übermittelt der vierte Teil von *Schwindel. Gefühle*, Sebalds erstem

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd., S. 111.

Prosabuch. Die Grenzüberschreitung als Rückkehr in die alte Heimat nimmt dort tatsächlich auf verschiedenen Ebenen die Form einer Initiation an. So konstatiert Maria Zinfert im Zusammenhang mit der Überquerung die Formation einer anderen, in der Folge stilbildenden Form visueller Wahrnehmung in Sebalds Werk.¹⁰⁰ Deanne Blackler und Peter Schmucker hingegen verweisen auf die Einflechtung von Marie-Henri Beyles (Stendhal) Berichte über die eigenen Initiationserlebnisse in Italien.¹⁰¹ Als ganzes lässt sich *Schwindel. Gefühle* aber sicherlich auch als Initiationsreise eines Autors lesen: Während der heilige Sebald in Italien verweilte, bis er die Kraft in sich spürte, Wunder zu wirken, so erlaubt die Italienreise des Autors Sebald, diesem die Genese seiner Prosa.

Die Parallele zwischen den beiden Sebald setzt sich fort, indem der Erzähler mutmaßt, dass die inwendigen Bedingungen sowie die Eigenart des Mediums durch welche man „die Welt glauben machen kann, das arme Herz stünde noch in Flammen“, für beide Operationen – Wunderwirken und Schreiben – dieselben sind. Eine Annahme, die in doppeltem Sinne als frevelhaft gelten darf, setzt sie doch zum einen die innere Verödung und nicht die Erleuchtung beziehungsweise höhere Einsicht bei Heiligem wie Autor für deren Wirken voraus. Ferner werden Literatur und Wunderwirken nicht durch ein positives Tertium miteinander vergleichbar, sondern durch die Subsumierung beider Ausdrucksformen unter die Kategorie ‚Taschenspielertrick‘. Dabei besteht wohl der

¹⁰⁰ Vgl. Zinfert, Maria: „Grauzonen. Das Schreiben von W.G. Sebald: Versuchsanordnung mit schwarzweißen Fotografien“, in: Calzoni, Raul und Massimo Salgaro (Hrsg.): „Ein in der Phantasie durchgeführtes Experiment“: Literatur und Wissenschaft nach Neunzehnhundert, *Interfacing Science, Literature, and the Humanities / ACUME 2*, vol. 3, Göttingen: V & R Unipress 2010, S. 321–335, hier S. 324–325.

¹⁰¹ Vgl. Blackler, Deane: *Reading W. G. Sebald: Adventure and Disobedience*, *Studies in German Literature, Linguistics, and Culture*, Rochester, N.Y: Camden House 2007, S. 222; Schmucker, Peter: „Grenzübertretungen. Aspekte der Intertextualität im Werk von W. G. Sebald“, S. 179, <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/nethtml/HSS/Diss/SchmuckerPeter/diss.pdf> (zugegriffen am 22.5.2014).

größere Frevel nicht in der Entwertung der christlichen Legende, sondern vielmehr in der Destabilisierung der eigenen Fiktion. Dadurch, dass der Erzähler das Produkt des eigenen Erzählens scheinbar als Mittel „schwindelhafter Schaustellerei“ entlarvt, ruft er dem Leser nicht bloß den fiktionalen Aspekt des Gelesenen in Erinnerung, sondern stellt das Geschriebene darüber hinaus auch noch als absichtliche Täuschung aus niederen Beweggründen dar. Der Text affirmiert durch den metafikionalen Kommentar, dass er gedichtete Gegenstände vorstellt; er untergräbt aber zeitgleich deren Potenzial, als möglich angesehen zu werden.¹⁰² Der implizite Pakt zwischen Leser und Autor, in welchem der Textrezipient vorübergehend auf die Verifizierbarkeit des Gelesenen verzichtet, droht seine Gültigkeit zu verlieren.¹⁰³

Wieder droht der selbstreflexive Ausdruck der literarischen Bedingungen für Sebalds metaphysische Übertretungen ihr Produkt selbst als zweifelhaftes zu markieren. In der logischen Erweiterung unterhöhlt, beziehungsweise entwertete sich damit gar die Motivation für den kritischen Mehrwert der metafikionalen Reflexion, nicht weniger als der sich selbst. Allerdings ist die volle Realisierung des selbstzerstörerischen Potentials dieser Überschreitung in die Metakritik ebenfalls an Bedingungen geknüpft: Zum einen müsste der Status als Meta-Kommentar eindeutig belegbar sein, und zum anderen dieser Status dann die Deutungshoheit dieses Kommentars über den Status des Sebaldschen Schreibens insgesamt begründbar machen.

¹⁰² Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. III/IV, hg. von Wilhelm Wechedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 19. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992., B 799.

¹⁰³ Vgl. u.a. Coleridge, Samuel Taylor: Biographia Literaria. 1800-1815, hg. von George Sampson, Cambridge: University Press 1920, S. 52.

Beides ist aber im übertragenen wie auch wörtlichen Sinn in Frage gestellt: „[I]ch habe mich oft gefragt, ob [...]“ – Der Text präsentiert seine Interpretation zum Status des Wunderwirkens und des literarischen Schreibens als indirekte Frage. Eingeleitet durch die neutrale Subjunktion „ob“, steht die folgende Aussage von vornherein als ungewiss oder anzweifelbar da. Ferner hilft die Verwendung des Indefinitpronomens „man“ im mit der Subjunktion „daß“ eingeleiteten Nebensatz nicht bloß, eine mögliche Allgemeingültigkeit für die Voraussetzungen des Wunderwirkens auszudrücken; sie anonymisiert zugleich und verschleiert somit die Identität der so handelnden Akteure. Damit kann weder dem Erzähler noch dem heiligen Sebaldus „die inwendige Vereisung und Verödung“ oder „schwindelhafte Schaustellerei“ grammatisch eindeutig nachgewiesen werden. Selbst in der Formulierung der impliziten Anschuldigung setzt sich die Uneindeutigkeit der Passage fort: „daß man, vermittels *einer Art* schwindelhafter *Schaustellerei*, die Welt glauben machen kann [...]“. Der unbestimmte Artikel kann sowohl die Beliebigkeit wie auch die Singularität der „Art“ ausdrücken, welche dann wiederum entweder auf eine ganz spezifische Form der Schaustellerei verweist, oder aber den eigentlichen Referenten in ein Verhältnis der Ähnlichkeit mit benannter „schwindelhafter Schaustellerei“ stellt. Vergleichbares gilt auch für die Endsilbe „-haft“, die das Adjektiv entweder den Besitz oder die Geneigtheit von oder zu Schwindel (verstanden als Unwahrheit) ausdrückt, oder aber nur die Ähnlichkeit der beschriebenen Schaustellerei mit der Unwahrheit anzeigt. Dass das Kompositum „Schaustellerei“, wenn es von der Geschichte seiner Verwendung getrennt betrachtet wird, auch neutral als die Positionierung eines Gegenstandes zur (visuellen) Betrachtung gelesen werden kann, ist

nicht zuletzt im Lichte der vorangegangenen Mehrdeutigkeiten schließlich mehr als hypothetische Alternative.

In den aufgeführten, grammatischen und semantischen Mehrdeutigkeiten entfesselt sich aber performativ das selbstkritische Potential, lässt sich doch genau mit den Worten des untersuchten Satzes beschreiben, was dieser tut: Das (literarische) Sprechen der Sprache ist selbst eine Art schwindelhafter Schaustellerei. Sie setzt – hier vermutlich bewusst – die eigene wundersame Unentscheidbarkeit in Szene. Der metafiktionale Kommentar entlarvt sich als ebenso abhängig von den Bedingungen der eigenen Genese, wie die metaphysischen Übertretungen des Sebaldschen Realismus, die er bloßzustellen versucht. Diesem Umstand angemessen, endet die indirekte Frage in einem Allgemeinplatz des pathetischen Selbstmitleids: Formulierungen wie, „das arme Herz“, welches nicht mehr „in Flammen“ steht, ebenso wie zuvor die „inwendige Vereisung und Verödung“, machen sich in ihrem hyperbolischen Charakter der Ironie zumindest verdächtig.

Untergräbt sich die Passage sowohl rhetorisch als auch strukturell in ironischer Weise selbst, dann fällt mit und in ihr wieder keine Entscheidung darüber, welcher der beiden angedeuteten Lesarten der Vorzug gegeben werden kann. Weder der vermeintlich abfällige Kommentar über die Natur und Voraussetzungen des religiösen oder auch literarischen Wunderwirkens, noch dessen indirekte Entwertung erreichen unabhängig voneinander einen ausreichenden Evidenzgrad. In dem Moment, in dem der Meta-Kommentar vorgibt, die ‚Wahrheit‘ über die Umstände des Wunderwirkens zu entdecken, gibt er notwendigerweise auch die ‚wahre‘ Natur seines eigenen Sprechens preis. Das Vermittelnde schließt sich selbst als Gegenstand seiner Vermittlung ein und

erzeugt eine schwindelerregende Oszillation zwischen Enthüllung und Erdichtung einer Referenz. In dieser Eigenschaft entspricht die hier auf mehreren Ebenen wirkende schwindelhafte Schaustellerei genau dem, was der Autor Sebald in einem Interview kurz nach Erscheinen der *Ringe* als die „paradoxe und unmögliche“ Aufgabe des Metiers Literatur beschreibt: „[M]an [...] muß [versuchen] die Findung der Wahrheit mit ... durch die Erfindung der Wahrheit irgendwie zuwege zu bringen. Und das ist ein Hochseilakt, bei dem man natürlich sehr, sehr leicht abstürzen kann, wie jeder Schriftsteller, glaube ich, weiß.“¹⁰⁴ Nicht von ungefähr, so darf man vermuten, bemüht er dabei das der Schaustellerkunst entlehnte Bild des Seiltanzes. Die Wahrheit, die sich in dem Bild des Zirkusakrobaten abzeichnet, ist keine absolute oder unbedingte, sie ist der Versuch eines unmöglich scheinenden Balanceaktes. Als Kunst schwindelhafter Schaustellerei nimmt das Sebaldsche Schreiben die Form romantisch mutender Ironie an und verwandelt – gesprochen mit dem von Sebald so bewunderten Gebrauch „parataktischer Konjunktionen“ Hebels – ein ‚entweder oder‘ in ein ‚sowohl als auch‘. „Gegen jede Über- und Unterordnung gerichtet, legen sie [Hebels Konjunktionen] dem Leser auf die unaufdringlichste Weise nahe, daß in der von diesem Erzähler geschaffenen und verwalteten Welt alles nebeneinander bestehen soll mit gleichem Recht.“¹⁰⁵ Konsequenterweise muss eine solche Welt sich als konfuse Pluralität, beziehungsweise Kopräsenz aller möglichen wie auch konkreter Formen, seien sie natürlichen oder sprachlichen Ursprungs, konstituieren. Dies entspräche nicht zuletzt Schlegels Definition

¹⁰⁴ Sebald: „Die Sensation der Musik: Gespräch mit Walther Krause (1996)“, S. 147–148.

¹⁰⁵ Sebald: „Es steht ein Komet am Himmel. Kalenderbeitrag zu Ehren des rheinischen Hausfreunds“, S. 21–22.

vom Chaos¹⁰⁶, welches im eigentlichen Sinne als „unendlich volle[s]“ nicht mehr gedacht, sondern dessen „ewige[...] Agilität“ nur in Form der Ironie zu „klare[m] Bewußtsein“ gelangen kann.¹⁰⁷ Käme aber Sebalds verdichtende Prosa tatsächlich diesem ironisch-klaren Bewusstsein nah, so läge in ihr auch die beispielhafte – soll heißen potentiell wiederholbare – Erfüllung der Heilsidee, der sie sich selbst verdankt. Im Einblick in die Ewigkeit lässt sich mittels schwindelhafter Schaustellerei jeder Moment, vermeintlich relegiert und abgestorben, zitierbar machen und zwar in einem gleich-gültigen Nebeneinander.

¹⁰⁶ Vgl. Miller, Joseph Hillis: Others, Princeton, N.J.: Princeton University Press 2001, S. 17.

¹⁰⁷ „Ironie ist klares Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos.“ Schlegel, August Wilhelm von und Friedrich von Schlegel: Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Bd. 3, Berlin: Bey F. Vieweg dem Älteren 1798, S. 16. Vgl. hierzu auch Schlegel, Friedrich von: Philosophische Lehrjahre, 1796-1828: nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828. Erster Teil, Bd. 18, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler, München: F. Schöningh 1963, S. 228.

Bibliographie

- Adelung, Johann Christoph, Dietrich Wilhelm Soltau und Franz Xaver Schönberger (Hrsg.): Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, Wien: Bauer 1811.
- Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften, Bd. 1 (Philosophische Frühschriften), hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, 10. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- Agazzi, Elena: „Spuren von Johann Peter Hebel und Ernst Bloch: W. G. Sebalds Logis in einem Landhaus“, *Gegenwartsliteratur: A German Studies Yearbook* 6 (2007), S. 91–117.
- Bauman, Zygmunt: „From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity“, in: Hall, Stuart und Paul Du Gay (Hrsg.): Questions of Cultural Identity, London ; Thousand Oaks, Calif: Sage 1996, S. 18–36.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Aesthetica, Hildesheim: G. Olms 1961.
- Benjamin, Walter: Briefe (1910-1928), Bd. 1, hg. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, Edition Suhrkamp 930, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.
- Benjamin, Walter: Briefe (1929-1940), Bd. 2, hg. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, Edition Suhrkamp 930, 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, Bd. I (Abhandlungen), hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 931, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, Bd. II (Aufsätze, Essays, Vorträge), hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 932, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, Bd. III (Kritiken und Rezensionen), hg. von Hella Tiedemann-Bartels, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 933, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, Bd. IV (Kleine Prosa, Baudelaire Übertragungen), hg. von Tillman Rexroth, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 934, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, Bd. VII (Nachträge), hg. von Tiedemann, Rolf und Schweppenhäuser, Hermann, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 937, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Benjamin, Walter: „Johann Peter Hebel“, in: Tiedemann, Rolf und Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.): Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge,

- Bd. II, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 932, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 635–640.
- Benveniste, Emile: Indoeuropäische Institutionen: Wortschatz, Geschichte, Funktionen, hg. von Stefan Zimmer, übers. von Wolfram Bayer, Frankfurt am Main: Campus-Verlag 1993.
- Bettini, Maurizio: „Auf unsichtbaren Grundlagen. Eine linguistische Beschreibung der ‚auctoritas‘“, in: Melville, Gert (Hrsg.): Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht: Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit, Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag 2005, S. 237–258.
- Blackler, Deane: Reading W. G. Sebald: Adventure and Disobedience, Studies in German Literature, Linguistics, and Culture, Rochester, N.Y: Camden House 2007.
- Böschstein-Schäfer, Renate: Idylle, Sammlung Metzler. Realienbücher für Germanisten. Abt. E. Poetik 63, Stuttgart: Metzler 1967.
- Braungart, Wolfgang: „Der brave Tuttlinger und der Limburger Käse. Johann Peter Hebels hermeneutische Parabel ‚Kannitverstan‘ (1809)“, in: Kaul, Susanne und Lothar van Laak (Hrsg.): Ethik des Verstehens. Beiträge zu einer philosophischen und literarischen Hermeneutik, Paderborn: Wilhelm Fink 2007, S. 175–198.
- Burckhardt, Carl Jakob: „Der treue Hebel“, in: Uhl, Hanns (Hrsg.): Hebel dank. Bekenntnis zum alemannischen Geist in sieben Reden beim „Schatzkästlein“, Freiburg: Rombach 1964, S. 69–85.
- Coleridge, Samuel Taylor: Biographia Literaria. 1800–1815, hg. von George Sampson, Cambridge: University Press 1920.
- Eberhard, Johann August: Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik in einem kritisch-philosophischen Wörterbuche der sinnverwandten Wörter der hochdeutschen Mundart, Bd. 4, hg. von Johann Gebhard Ehrenreich Maass, 2. vermehrte und wohlfeilere Aufl., Halle und Leipzig: Ruffsche Buchhandlung 1820.
- Eggers, Michael: „Aufklärerische Metaphysik: Walter Benjamin zu Nikolaj Lesskov und Johann Peter Hebel“, *Arcadia: Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft* 43/1 (2008), S. 140–157.
- Eiland, Howard und Michael William Jennings: Walter Benjamin: A Critical Life, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 2014.
- Fallmerayer, Jakob Philipp: Gesammelte Werke: Neue Fragmente aus dem Orient, Bd. 1, hg. von Georg Martin Thomas, Leipzig: W. Engelmann 1861.
- Feger, Robert: Annäherung an einen Prälaten: Fragestellungen zu Leben und Werk von Johann Peter Hebel, Lahr: M. Schauenburg 1983.
- Fein, Georg Friedrich: Einleitung zu näherer und deutlicher Aufklärung der Offenbarung Jesu Christi oder St. Johannis: Nach Chronologie und Geschichte als Beitrag zum Beweis daß Bengels apokalyptisches System das wahre sey. Chronologischer Theil, Karlsruhe: Macklot 1784.
- Flaubert, Gustave: Œuvres complètes de Gustave Flaubert., Bd. 9, Paris: L. Conard 1910.

- Fleming, Paul: „Kannitverstan‘: The Contingent Understanding of Anecdotes“, *Oxford German Studies* 40/1 (2011), S. 72–81.
- Gauger, Hans-Martin und Michael Assmann (Hrsg.): Wie sie sich selber sehen: Antrittsreden der Mitglieder vor dem Kollegium der Deutschen Akademie, Göttingen: Wallstein 1999.
- Goethe, Johann Wolfgang: Wilhelm Meisters Wanderjahre (1821, 1829), hg. von Gerhard Neumann und Hans-Georg Dewitz, Bibliothek deutscher Klassiker 50, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Goethes Werke, hg. von Johann Ludwig Gustav von Loeper u. a., Weimar: H. Böhlau 1887.
- Grathwol, Peter: Mutmaßungen über Johann Peter Hebel: „Der Spaziergang an den See“ als Schlüsselerzählung zu seiner Frömmigkeit, Frankfurt: Cornelia Goethe Literaturverlag 2003.
- Grimm, Jacob u. a.: Deutsches Wörterbuch, DTV 5945, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1984.
- Haefcke, Hermann: Handbuch des Abdeckereiwesens für Verwaltungs- und Kommunalbehörden, Sanitäts-, Veterinär- u. Gewerbeaufsichtsbeamte, Berlin: Parey 1906.
- Hanssen, Beatrice: Walter Benjamin’s Other History of Stones, Animals, Human Beings, and Angels, Berkeley, Calif.: University of California Press 1998.
- Hauser, Uwe: „,... Wir aber hielten ihn fest mit ausdauerndem Mute‘: Wandlungsfähigkeit und Konstanz der Theologie Johann Peter Hebels“, *Oxford German Studies* 40/1 (2011), S. 82–93.
- Hebel, Johann Peter: Briefe. Gesamtausgabe, Bd. 1 (Briefe der Jahre 1784-1809), hg. von Wilhelm Zentner, 2. Aufl., Karlsruhe: C.F. Müller 1957.
- Hebel, Johann Peter: Briefe. Gesamtausgabe, Bd. 2 (Briefe der Jahre 1810-1826), hg. von Wilhelm Zentner, 2. Aufl., Karlsruhe: C.F. Müller 1957.
- Hebel, Johann Peter: Der Spaziergang an den See; Der Statthalter von Schopfheim: Vorstudie zur historisch-kritischen Gesamtausgabe, hg. von Adrian Braunbehrens und Peter Pfaff, Karlsruhe: C.F. Müller 1988.
- Hebel, Johann Peter: „Des Adjunkts Standrede im Gemüsegarten seiner Schwiegermutter“, in: Theiss, Winfried (Hrsg.): Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes. Kritische Gesamtausgabe mit den Kalender-Holzschnitten, Universal-Bibliothek, Nr. 142, Stuttgart: Reclam 1981, S. 35–40.
- Hebel, Johann Peter: Die Kalendergeschichten: sämtliche Erzählungen aus dem Rheinländischen Hausfreund, hg. von Hannelore Schlaffer und Harald Zils, München: Hanser 1999.
- Hebel, Johann Peter: Die Schwänke des Rheinländischen Hausfreundes. Mit 32 Original-Lithographien von Dambacher, Berlin: Mauritius-Verlag 1922.
- Hebel, Johann Peter: Sämtliche Werke, Bd. 4. (Biblische Erzählungen. Biblische Aufsätze), Karlsruhe: Müller 1832.

- Hebel, Johann Peter: Sämtliche Werke, Bd. 7 (Liturgische und andere Beiträge nebst Katechismus), Karlsruhe: Müller 1834.
- Hebel, Johann Peter: Sämtliche Werke, Bd. 8 (Vermischte Aufsätze), Karlsruhe: Müller 1834.
- Hebel, Johann Peter: Sämtliche Schriften. Erzählungen und Aufsätze. Erster Teil. Die Beiträge für den Badischen Landkalender und für den Kalender des Rheinischen Hausfreundes auf die Jahre 1803-1811, Bd. 2, hg. von Adrian Braunbehrens und Gustav Adolf Benrath, Karlsruhe: C.F. Müller 1990.
- Hebel, Johann Peter: Sämtliche Schriften. Erzählungen und Aufsätze. Zweiter Teil. Die Beiträge für den Badischen Landkalender und für den Kalender des Rheinischen Hausfreundes auf die Jahre 1812-1819. Sonstige Prosa, Bd. 3, hg. von Adrian Braunbehrens und Peter Pfaff, Karlsruhe: C.F. Müller 1990.
- Hebel, Johann Peter: Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes. Kritische Gesamtausgabe mit den Kalender-Holzschnitten, hg. von Winfried Theiss, Universal-Bibliothek, Nr. 142, Stuttgart: Reclam 1981.
- Hebel, Johann Peter: „Unabgefordertes Gutachten über die vortheilhaftere Einrichtung des Calenders (18. Februar 1806)“, in: Theiss, Winfried (Hrsg.): Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes. Kritische Gesamtausgabe mit den Kalender-Holzschnitten, Universal-Bibliothek, Nr. 142, Stuttgart: Reclam 1981, S. 417–420.
- Helmsdörfer, Georg: Christliche Kunstsymbolik und Ikonographie, ein Versuch die Deutung und ein besseres Verständniss der kirchlichen Bildwerke des Mittelalters zu erleichtern, Frankfurt am Main: J. C. Hermann 1839.
- Helmsdörfer, Georg: „Pilger“.
- Heyne, Moritz: Deutsches Wörterbuch, Bd. 2, Leipzig: Hirzel 1892.
- Hölty, Ludwig Christoph Heinrich: Gesammelte Werke und Briefe. Kritische Studienausgabe, hg. von Walter Hettche, Göttingen: Wallstein 1998.
- Honold, Alexander: Der Leser Walter Benjamin: Bruchstücke einer deutschen Literaturgeschichte, Berlin: Vorwerk 8 2000.
- Hutchinson, Ben: „Seemann‘ oder ‚Ackermann‘? Einige Überlegungen zu Sebalds Lektüre von Walter Benjamins Essay ‚Der Erzähler‘“, in: Fischer, Gerhard (Hrsg.): W. G. Sebald: Schreiben ex patria/Expatriate Writing, Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik (ABnG) 72, Amsterdam, Netherlands: Rodopi 2009, S. 277–295.
- Ihlenfeld, Kurt: „Volksgesang der Auferstehung“, *Eckart* 13 (1937), S. 20–37.
- Jennings, Michael William: Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism, Ithaca: Cornell University Press 1987.
- Josephus, Flavius: De Bello Judaico; Der jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher, Bd. II, 1, hg. von Otto Michel und Otto Bauernfeind, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. III/IV, hg. von Wilhelm Wechedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 19. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

- Kawa, Rainer (Hrsg.): Zu Johann Peter Hebel, LGW Interpretationen: Literaturwissenschaft - Gesellschaftswissenschaft 52, Stuttgart: Klett 1981.
- Kirst, Karoline: „Walter Benjamin’s Denkbild: Emblematic Historiography of the Recent Past“, *Monatshefte für Deutschen Unterricht, Deutsche Sprache und Literatur* 86/4 (1994), S. 514–524.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 6. verbesserte u. vermehrte Aufl., Strassburg: K.J. Trübner 1899.
- Kully, Rolf Max: Johann Peter Hebel, Sammlung Metzler: Realienbüchcher für Germanisten 80, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poschel Verlag 1969.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Laokoon: oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie. Mit beyläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte, Bd. 1, Berlin: Christian Friedrich Voß 1766.
- Lidell, Henry George und Robert Scott: An Intermediate Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon Press 1889.
- Luther, Martin: Biblia, das ist: Die gantze heilige Schrift. Deudsch, Halle, Saale: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt Wittenberg 1586, <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/urn/urn:nbn:de:gbv:3:1-108328>.
- Luther, Martin: Biblia: Das ist die gantze heilige Schrift: Deudsch, Ausgabe letzter Hand Aufl., Wittemberg: Hans Lufft 1545.
- Lutz, Margarete: Der Erzieher Johann Peter Hebel, Anthropologie und Erziehung 9, hg. von Otto F. Bollnow u. a., Heidelberg: Quelle und Meyer 1964.
- Mackensen, Lutz: Ursprung der Wörter: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, München: Südwest Verlag 1985.
- Märkl, Claudia und Peter Schreiner (Hrsg.): Jakob Philipp Fallmerayer (1790-1861): der Gelehrte und seine Aktualität im 21. Jahrhundert: Konferenz der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Kommission für interdisziplinäre Südosteuropaforschung der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (München, 6. Juni 2011), Abhandlungen / Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse; n.F, Heft 139, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; in Kommission bei Beck 2013.
- Meyers: Meyers Großes Konversationslexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens., Sechste, gänzlich neubearbeitete und vermehrte Aufl., Leipzig und Wien: Bibliographisches Institut 1905.
- Mičko, Marian: Walter Benjamin und Georg Simmel, Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Studies in Cultural and Social Sciences, Bd. 6, 1. Aufl., Wiesbaden: Harrassowitz 2010.
- Miller, Joseph Hillis: Others, Princeton, N.J.: Princeton University Press 2001.
- Mojem, Helmuth: „Hoffnungsfroher Widerstand: Johann Peter Hebel’s ‚Unverhofftes Wiedersehen‘ zwischen Idylle und Utopie“, *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 111/2 (1992), S. 181–200.

- Moser, Christian: „Peripatetic Liminality: Sebald and the Tradition of the Literary Walk“, in: Zisselsberger, Markus (Hrsg.): *The Undiscovered Country: W. G. Sebald and the Poetics of Travel*, Studies in German Literature, Linguistics, and Culture (SGLLC), Rochester, NY: Camden House 2010, S. 37–62.
- Nägele, Rainer: „Thinking Images“, in: Richter, Gerhard (Hrsg.): *Benjamin's Ghosts: Interventions in Contemporary Literary and Cultural Theory*, Stanford, CA: Stanford University Press 2002, S. 23–40, 301–303.
- Niehaus, Michael: „W. G. Sebalds sentimentalische Dichtung“, in: Niehaus, Michael und Claudia Öhlschläger (Hrsg.): *W. G. Sebald: Politische Archäologie und melancholische Bastelei*, Philologische Studien und Quellen 196, Berlin, Germany: Schmidt 2006, S. 173–187.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm: „Der Wanderer und sein Schatten“, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Bd. 2. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, Leipzig: E. W. Fritzsche 1886.
- Nowosadtko, Jutta: *Scharfrichter und Abdecker: Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994.
- Paullini, Christian Franz: *Philosophische Lust-Stunden, Oder, Allerhand schöne, anmutige, rare, so nützlich- als erbauliche, Politische, Physicalische, Historische, u. d. Geist- und Weltliche Curiositäten [Theil 1]*, Frankfurt am Main, Leipzig: Johann Christoff Stössel 1706.
- Pesnel, Stéphane: „Der Schauer der Heimatlosigkeit, der über das Feld des Exils weht“, *W.G. Sebald lecteur de Joseph Roth: affinités littéraires et intégration créatrice de la référence rothienne*, in: Vogel-Klein, Ruth (Hrsg.): *W.G. Sebald: Mémoire, Transferts, Images = Erinnerung, Übertragungen, Bilder, Recherches Germaniques*, hors série no. 2, Strasbourg: Université Marc Bloch 2005, S. 65–86.
- Pfeifer, Wolfgang und Wilhelm Braun (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, dtv 3358, Ungekürzte, durchgesehene Ausgabe der Taschenbuchausgabe, 2. Aufl., München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1997.
- Plato und John Burnet: *Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet.*, Bd. 2, Oxford: Clarendon Press 1903.
- Powers, Michael: „Wolkenwandelbarkeit: Benjamin, Stieglitz, and the Medium of Photography“, *German Quarterly* 88/3 (2015), S. 271–290.
- Rädlein, Johann: *Europäischer Sprach-Schatz, oder an Wörtern so wol als auserlesenen und der Sprachen Eigenschafft gemässen Redens-Arten reiches und vollkommenes Wörter-Buch der vornehmsten Sprachen in Europa: In 3 Theilen verfasst*, Bd. 1 (Das Teutsche, Italiänische und Frantzösische), Leipzig: Braun 1711.
- Richter, Gerhard: *Thought-Images: Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life, Cultural Memory in the Present*, Stanford, Calif: Stanford University Press 2007.

- Rohner, Ludwig: Kommentarband zum Faksimiledruck der Jahrgänge 1808-1815 und 1819 des „Rheinländischen Hausfreunds“ von Johann Peter Hebel, Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1981.
- Rusterholz, Peter: „Kannitverstan zwischen Hermeneutik und Antihermeneutik. Die indirekte Mitteilung der Literatur am Beispiel von Johann Peter Hebel und Thomas Bernhards Kurzprosa“, in: Kaul, Susanne und Lothar van Laak (Hrsg.): Ethik des Verstehens. Beiträge zu einer philosophischen und literarischen Hermeneutik, Paderborn: Wilhelm Fink 2007, S. 295–313.
- Sachsen, Ludolf von: Ludolf von Suchen Reisebuch ins Heilige Land, in Niederdeutscher Mundart, hg. von Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, Greifswald, C.A. Kochs Verlags-Buchandlung 1861.
- Sarazin, Andreas: „Selaginella lepidophylla – Unechte Rose von Jericho (Selaginellaceae)“, *Jahrbuch des Bochumer Botanischen Vereins* 3 (2012), S. 281–284.
- Schestag, Thomas: „Oui ... Wie? Hebels Wegweiser“, *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 129/[Supplement] (2010), S. 283–291.
- Schestag, Thomas: Para: Titus Lucretius Carus, Johann Peter Hebel, Francis Ponge: zur literarischen Hermeneutik, München: Boer 1991.
- Schlegel, August Wilhelm von und Friedrich von Schlegel: Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Bd. 3, Berlin: Bey F. Vieweg dem Älteren 1798.
- Schlegel, Friedrich von: Philosophische Lehrjahre, 1796-1828: nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828. Erster Teil, Bd. 18, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler, München: F. Schöningh 1963.
- Schmucker, Peter: „Grenzübertretungen. Aspekte der Intertextualität im Werk von W. G. Sebald“, <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/SchmuckerPeter/diss.pdf> (zugegriffen am 22.5.2014).
- Sebald, Winfried Georg: Die Ausgewanderten, Die Andere Bibliothek 93, Frankfurt am Main: Eichborn 1992.
- Sebald, Winfried Georg: „Die Natur des Zufalls: Gespräch mit Andreas Isenschmid (1990)“, in: Hoffmann, Torsten (Hrsg.): „Auf ungeheuer dünnem Eis“: Gespräche 1971 bis 2001, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2012, S. 50–70.
- Sebald, Winfried Georg: Die Ringe des Saturn: Eine englische Wallfahrt, Frankfurt am Main: Eichborn 1995.
- Sebald, Winfried Georg: „Die Sensation der Musik: Gespräch mit Walther Krause (1996)“, in: Hoffmann, Torsten (Hrsg.): „Auf ungeheuer dünnem Eis“: Gespräche 1971 bis 2001, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2012, S. 126–153.
- Sebald, Winfried Georg: „Echos aus der Vergangenheit: Gespräch mit Piet de Moor (1992)“, in: Hoffmann, Torsten (Hrsg.): „Auf ungeheuer dünnem Eis“: Gespräche 1971 bis 2001, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2012, S. 71–78.

- Sebald, Winfried Georg: „Eine Trauerhaltung lernen: Gespräch mit Sven Boedecker (1995)“, in: Hoffmann, Torsten (Hrsg.): „Auf ungeheuer dünnem Eis“: Gespräche 1971 bis 2001, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 2012, S. 111–121.
- Sebald, Winfried Georg: „Es steht ein Komet am Himmel. Kalenderbeitrag zu Ehren des rheinischen Hausfreunds“, Logis in einem Landhaus: Über Gottfried Keller, Johann Peter Hebel, Robert Walser und andere, München: Hanser 1998, S. 9–42.
- Sebald, Winfried Georg: Nach der Natur: Ein Elementargedicht, Nördlingen: F. Greno 1988.
- Sebald, Winfried Georg: Schwindel. Gefühle, Die Andere Bibliothek 63, Frankfurt am Main: Eichborn 1990.
- Seitz, Stephan: Geschichte als Bricolage: W.G. Sebald und die Poetik des Bastelns, Göttingen: V&R unipress 2011.
- Simmel, Georg: „Die Koketterie“, Philosophische Kultur, 2. Aufl., Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1919, S. 95–115.
- Steierwald, Ulrike: Leiden an der Geschichte: Zur Geschichtsauffassung der Moderne in den Texten Joseph Roths, Epistemata, Bd. 121, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994.
- Steiger, Johann Anselm: Bibel-Sprache, Welt und Jüngster Tag bei Johann Peter Hebel: Erziehung zum Glauben zwischen Überlieferung und Aufklärung, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 25, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.
- Thomas, Georg Martin: „Vorwort“, in: Fallmerayer, Jakob Philipp: Gesammelte Werke: Neue Fragmente aus dem Orient, Bd. 1, hg. von Georg Martin Thomas, Leipzig: W. Engelmann 1861.
- Ueding, Gert (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10, Tübingen: Niemeyer 1992.
- Viel, Bernhard: Johann Peter Hebel, oder, Das Glück der Vergänglichkeit: eine Biographie, München: C.H. Beck 2010.
- Wander, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, Bd. 1, Leipzig: F. A. Brockhaus 1867.
- Weimar, Klaus u. a. (Hrsg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Berlin: De Gruyter 1997.
- Xenophon: Xenophontis Opera Omnia, Bd. 2, 2. Aufl., Oxford: Clarendon Press 1921.
- Zinfert, Maria: „Grauzonen. Das Schreiben von W.G. Sebald: Versuchsanordnung mit schwarzweißen Fotografien“, in: Calzoni, Raul und Massimo Salgaro (Hrsg.): „Ein in der Phantasie durchgeführtes Experiment“: Literatur und Wissenschaft nach Neunzehnhundert, Interfacing Science, Literature, and the Humanities / ACUME 2, vol. 3, Göttingen: V & R Unipress 2010, S. 321–335.
- Zschokke, Heinrich: „Die Jesuiten in Wien“, \iDer aufrichtige und wohlerfahrene Schweizer-Bote; Welcher nach seiner Art einfältiglich erzählt, was sich im lieben schweizerischen Vaterlande zugetragen, und was ausserdem die klugen Leute und die Narren in der Welt thun. 1/38 (1804), S. 302–303.

Badisches neues Gesangbuch zur Beförderung der öffentlichen und häuslichen Andacht.,
Carlsruhe: Verlag des Fürstlichen Gymnasiums 1791.