

# **Von der Spätaufklärung zur Badischen Revolution**

Literarisches Leben in Baden zwischen 1800 und 1850

herausgegeben von Achim Aurnhammer,  
Wilhelm Kühlmann und Hansgeorg Schmidt-Bergmann

Maximilian Bergengruen (Genf)

## Der Dieb des Schatzkästleins

Hebels Zundelfrieder und das Spiel mit dem Gesetz

### 1. Einleitung

Acht Geschichten hat Johann Peter Hebel zwischen 1809 und 1815 den Gaurner-Brüdern Zundelfrieder und Zundelheiner im *Rheinländischen Hausfreund* gewidmet. In den ersten beiden hält sich der Erzähler auffallend lange damit auf, eine Art von Definition des »Handwerk[s]« zu geben, das die beiden Brüder und ihr Freund, der Rote Dieter, ausüben. Beschrieben wird erstens die Selbstbeschränkung der drei Diebe auf Mundraub – sie »visitierten nur so bei Nacht in den Hühnerställen« – und zweitens der non-aggressive Charakter ihrer Handlungen (»Doch mordeten sie nicht und griffen keine Menschen an«). Da man nicht ununterbrochen Mundraub begehen kann, fragt sich der Leser natürlich, was die genannten Diebe angesichts dieser doch recht weit reichenden Beschränkungen ihres Berufes den lieben langen Tag machen.

Die Antwort ist schnell gegeben: Zentral für die Handlungen der drei Diebe sind die Versuche, »im Handwerk weiter zu kommen«.<sup>1</sup> Genauer gesagt geht es um Streiche, die sich die drei Freunde bzw. Brüder *untereinander* spielen: Eier aus dem Nest eines Vogels stehlen, dem Ausführendem dabei die Hosen abziehen; die Stimmen des einen imitieren, dem anderen dadurch die Beute abjagen, die dieser einem selbst abgejagt hat usw. Die Diebeshandlung richtet sich also weniger auf den zu entwendenden *fremden Gegenstand* denn auf die *reine Handlung* des Entwendens – als, wie es im Text heißt, »Streich« (241) oder Spiel.<sup>2</sup>

Am Ende der zweiten Geschichte trennen sich die drei Diebe, auch die beiden Brüder. Allein können sie jedoch die bisher praktizierte autoreferenzielle Form des Stehlens nicht mehr ausüben. Der Zundelfrieder (dem die letzten

1 Hebel 1999, 184. Im Folgenden werden die Seitenangaben im fortlaufenden Text zitiert.

2 Den Zundelfrieder hat man des Öfteren zu charakterisieren versucht: von Matt 2003, 94ff., behauptet, daß der Zundelfrieder die Rettung vor der mythischen Gewalt durch die Kunst darstelle. Arendt 1985, 423, führt aus, daß der Zundelfrieder den Homo vagans verkörpere, der in jedem Menschen stecke. Tschopp 1999 hebt auf die Sprachkompetenz der Diebe, insbesondere des Zundelfrieders, ab. Pietzcker 2001 behauptet, daß Zundelfrieder den Leser von der Autoritätsorientierung zur Geselligkeit führe (vgl. auch Pietzcker 1996). Wichtig für meine Überlegungen ist die Beobachtung Hirtsiefers 1968, 76f., daß die Zundelbrüder am Rand des Rechtswesens stehen. Freilich denke ich, daß dies nicht dem,

Geschichten hauptsächlich gewidmet sind)<sup>3</sup> muß also, ob er will oder nicht, verstärkt auf die traditionelle Form des Diebstahls, d.h. die Entwendung *fremden* Eigentums zurückgreifen. Zugleich rettet er jedoch den autoreferentiellen und non-aggressiven Charakter, der seiner Auffassung des Handwerks eignet, indem er weiterhin vor allem Berufsgenossen zu Opfern seiner Kunst macht, z.B. in der sechsten Geschichte, in der er den Dieb einer – titelgebenden – Tabaksdose noch einmal bestiehlt; ironischerweise in Verbindung mit einer moralischen Lehre, die den ursprünglichen Dieb zurück in die Ehrlichkeit bringen soll: »Unrecht Gut faselt nicht. Ehrlich währt am längsten.« (394) Es fällt auf, daß die Erweiterung des Rezipientenkreises bei Zundelfrieders Diebstählen – vom befreundeten zum ihm unbekanntem Dieb – eine Wandlung vom spielerischen Lernen zur expliziten Unterweisung durchlaufen hat. Auch der »Lehrjunge«, d.h. der »einfältig[e]« Dieb, der in der vierten Geschichte erwischt und »an den Pranger« in Rheinfeldern bei Basel gestellt wurde, erfährt durch Frieder eine Unterweisung: »Wenn Du aber zu mir in die Lehre gehen willst, denn an Verstand scheint es dir nicht zu fehlen, und eine Warnung hast Du jetzt, und so will ich mich deiner annehmen, und etwas rechtes aus dir machen.« (390f.) – »In die Lehre gehen«; Neben die »Liebe zur Kunst« ist also die »Schärfung des Verstandes« getreten (431); des eigenen durch fortwährendes Training, des fremden in Form eines Lehrverhältnisses.

Man könnte mit gleichem Recht von einem Prozeß des Erwachsenwerdens sprechen: In der ersten Geschichte ist davon die Rede, daß »Zundel-Heiner und der Zundel-Frieder [...] von Jugend auf das Handwerk *ihrer Vaters*« betrieben haben. Die damit angesprochene infantile Perspektive wird durch die Beschreibung der kindlichen Streiche, die sie sich untereinander, d.h. zusammen mit ihrem »Schulkamerad[en]« Dieter, spielen (184; Hervorh. d. Verf.), unterstrichen. In dem Augenblick jedoch, in dem Frieder seine Spiele nicht mehr mit seinen Kameraden aus Kindertagen spielen kann, gewinnt er notwendigerweise mit seinen Verbrechen eine praktische und mit der Unterweisung in diese Kunst auch eine rhetorische Öffentlichkeit, die nur einem erwachsenen Menschen zukommt.

Und in diesem Übergang vom kindlichen zum erwachsenen Zustand, von der spielerischen zur lehrhaften Übung im Handwerk gibt es anscheinend eine Unterscheidung zwischen denjenigen Dieben, die zu Frieders Partei gehören – wie z.B. der Dieb am Pranger in Rheinfeldern – und solchen, die jenseits des Feldes stehen, das sein Berufsethos beschreibt: z.B. die »spitzbübishe[n] Taschenspieler« (552) in der letzten Geschichte, *List gegen List* (1815), denen der Zundelfrieder das von ihnen gestohlene Paket eines Goldschmiedes, zu-

3 Vielleicht sogar alle. Zwar trägt eine Geschichte den Titel »Der Heiner und der Brassenhaimer Müller« (257), und in ihr ist auch die Rede vom Heiner, nachträglich wird die zentrale Handlung der Erzählung jedoch dem »Frieder« zugeschrieben: »Hat er [Zundelfrieder] nicht dem Brassenhaimer Müller den Schimmel selber wieder an die Türe gebunden? Was

mindest in »Geldes wert«, wieder abstehlen und sie selbst so ins »Zuchthaus« bringen kann: »Wenn ich nur alle Spitzbuben zu Grunde richten könnte«, sagte er, »daß ich der einzige wäre.« Denn eifersüchtig ist er.« (554)

Wenn es in einem Staat nur noch einen einzigen Rechtsbrecher gibt, dann ist dies, dem frühneuzeitlichen Paradoxon der Souveränität zufolge,<sup>4</sup> der Souverän selbst, der für die Ausübung des Rechts nicht an dieses gebunden bleibt. Bezieht man diese Überlegung in die Rekonstruktion von Frieders Wandlungen in seiner Berufsauffassung mit ein, so läßt sich konstatieren, daß sich die lehrhafte Unterweisung anderer Diebe bei ihm letztlich in eine Art quasisouveräner Rechtssetzung verwandelt hat; eine Rechtssetzung, der eine höhere Form von Gerechtigkeit zugrunde zu liegen scheint. Denn im Gegensatz zur Tabaksdose aus der sechsten Geschichte, die Frieder höchstwahrscheinlich behält bzw. versilbern läßt, bekommt der ursprüngliche Besitzer des hier verübten Diebstahls, ein Goldschmied, seine Ware zurück. Und zwar deswegen, weil er etwas sehr Einfältiges getan hat, nämlich einem Dieb wie dem Frieder »Vertrauen« (552) zu schenken. Damit scheint mir die Kette der zweimaligen Verwandlungen des Diebeshandwerks bzw. der Diebeskunst abgeschlossen: eine Entwicklung vom autoreferentiellen, kindlichen Spiel über die lehrbuchhafte Unterweisung hin zu einer praktizierten Gerechtigkeit; beide Entwicklungsstufen bleiben jedoch immer der ursprünglichen, spielerischen Form verpflichtet.

Der Dieb als Spieler und als Unterweiser in der ihm eignenden Fähigkeit: das mag mit dem traditionellen Verständnis dieses »Handwerks« bzw. dieser »Kunst« (s.o.), zumindest mit etwas hermeneutischer Großzügigkeit, übereinstimmen, aber der Dieb als ausführendes Organ der Gerechtigkeit? Das ist doch eine sehr starke und aufklärungsbedürftige Gleichsetzung. Denn Frieder bleibt in *List gegen List* trotz dieser Wandlung zur Gerechtigkeit ein Gesetzesbrecher, der, wie er zu Protokoll gibt, auch fürderhin »den Weg in« den Laden des Goldschmiedes und seiner Kollegen finden wird (554).

Diesem Paradoxon, der Gesetzesbrecher als Ausübender einer höheren Form von Gerechtigkeit, möchte ich im Folgenden nachgehen. Ich werde zuerst die theoretische Grundlage dieser Vorstellung in Hebels Theologie (2.) und darauf aufbauend deren literarische Umsetzung in der Erzählung *List gegen List* analysieren (3.), um schließlich das so entstandene literarische Modell himmlischer und irdischer Gerechtigkeit, erneut vor dem Hintergrund von Hebels Theologie, zu entfalten (4.).

4 Prägnant hat Paracelsus das frühneuzeitliche Paradoxon der Souveränität zum Ausdruck gebracht: »Der, der mit dem Schwert sticht, der gehet damit under.« Dieser Satz des Ius Talionis ist, wie er weiter ausführt, jedoch »nit auf die obrigkeit zu vorstehen. denn die mag niemands mit dem Schwert richten oder toten« (Paracelsus: De magnificis et superbis. In: Paracelsus 1930, Bd. II.2, 132). Vgl. hierzu Bergengruen 2007, 99, und zum Paradoxon der

## 2. Hebels Biblexegese: Der »Dieb in der Nacht« als himmlischer Feldherr und Gerechtigkeitsstifter

Aufklärung ins semantische Dunkel der Theorie vom Dieb als ausführendem Organ der Gerechtigkeit bringt ein in der Forschung bereits gewürdigter Vortrag Hebels vor der Theologischen Gesellschaft in Lörrach aus dem Herbst 1804: *Ueber den Ausdruck der heiligen Schrift: »Dieb in der Nacht.«*<sup>5</sup> In diesem Vortrag widmet sich Hebel einem Übersetzungsproblem von zwei Bibelstellen, 1 *Thess.* 5,1–3 und 2 *Petr.* 3,10, beides Passagen, welche die Wiederankunft Christi am Jüngsten Tag beschreiben. Ich gebe beide Stellen im Wortlaut der *Lutherbibel* von 1545 wieder:

Von den Zeiten aber vnd Stunden | lieben Brüder | ist nicht not euch zu schreiben | Denn jr selbs wisset gewis | das der tag des HERRN wird komen | wie ein Dieb in der nacht. Denn wenn sie werden sagen | Es ist friede | Es hat keine fahr | So wird sie das verderben schmel vberfallen.

Und die zweite Stelle:

ES wird aber des HERRN tag komen | als ein Dieb in der nacht | In welchem die Himel zergehen werden | mit grossem krachen | Die Elemente aber werden für hitze schmelzen | Vnd die Erde vnd die werck die drinnen sind | werden verbrennen.

Beide Passagen spielen, wie leicht zu sehen, mit der Ambivalenz der erwarteten Wiederankunft Christi auf Erden: Sie ist ersehntes Ziel und, wie in der Johannes-Offenbarung beschrieben, höchster Schrecken zugleich. Der Ausdruck κλέπτης ἐν νυκτί, so das griechische Original für Luthers »Dieb in der Nacht«, spielt in diesem Szenario eine zentrale Rolle, da er das gewaltsame Eintreffen der an sich positiv konnotierten Naherwartung betont.

Hebel argumentiert nun in besagtem Vortrag dafür, daß κλέπτης in diesem Falle nicht mit »Dieb«, sondern mit »Sieger im Sturm, mit der Nebenidee, daß er Beute mache«, also der ganze Ausdruck als »Kriegsherr in der Nacht, (von dessen Ankunft man nichts merkt)«,<sup>6</sup> zu übersetzen sei. Als Beleg dient ihm dafür die Bedeutung des Begriffs κλέπτης in profanen Texten (z.B. in Xenophons *Anabasis*) sowie die in den zitierten Passagen alludierten Stellen aus dem *Alten Testament*, die den »Jom Jehova«, den »Tag des Herrn«, als eine durchaus kriegerische Situation darstellen.<sup>7</sup>

Dieser Rekurs auf den Jom Jehova führt Hebel auch zu der Schlußfolgerung, daß der mit dem Begriff κλέπτης bezeichnete »Anführer einer tapfern und glücklichen Avantgarde«<sup>8</sup> nach seinem (erfolgreichen) Angriff auf dem »Rich-

terstuhl« sitzen und von dort aus »Gerichtstag« halten werde.<sup>9</sup> Der angebliche Dieb in der Nacht ist also eigentlich ein himmlischer Kriegsherr, der seinen Sieg für die Rechtsetzung und Rechtssprechung beim Jüngsten Gericht nutzen wird. Die Pointe von Hebels Argumentation besagt demnach, daß in den erwähnten Bibelstellen statt von einem Gesetzesbrecher – einem Dieb – viel eher von einer Figur die Rede ist, die ihre eigenen Gesetze herstellt und nach ihnen richten – und das heißt: andere als Gesetzesbrecher verurteilen wird.

Auf diesen exegetischen Vorschlag nimmt Hebel auch im *Zundelfrieder-Korpus* Bezug, genauer gesagt: in der Geschichte *Wie sich der Zundelfrieder hat beritten gemacht* (1813). Es handelt sich um eine Erzählung, in welcher der Protagonist nach eigenen Angaben auf die »Ehrlichkeit« (431) setzen will. Dies geht so vonstatten, daß Frieder, ohne ein einziges Mal lügen zu müssen, von einem Dieb zu einem Arrestanten, von dort zu einem »Strickreuter« (also einem berittenen Gendarm) und von dort zu einem freien Mann avanciert, der den »Rhein« und die »Grenze« unbehindert passieren kann (437).

Um überhaupt arretiert zu werden – auch hier hält es der Frieder ganz mit der Ehrlichkeit – läßt er sich willentlich bei einem Diebstahl erwischen und gesteht diese und andere von ihm begangene Taten freimütig vor einem Richter. In diesem Zusammenhang erzählt er auch, »wie er von jeher ein halber Kackerlack gewesen sei, das heißt, ein Mensch, der bei Nacht fast besser sieht, als am Tag« (432). Genau den gleichen Ausdruck verwendet Hebel in oben genanntem exegetischen Aufsatz:<sup>10</sup> Etwas spöttisch spricht er davon, daß diejenigen Interpreten, die der lutherischen Übersetzung folgen, die »Augen der Kakerlaken« besäßen, welche »gar wunderhelle« seien, »wo alles am dunkelsten ist«.<sup>11</sup>

Die Argumentation ist durch eine selbstreflexive Schleife etwas kompliziert. Sie will sagen: Die lutherische »Dieb in der Nacht«-Übersetzung ist das eigentliche Diebes- bzw. »Dieb in der Nacht«-Stück, denn – das liegt der Bemerkung Hebels zugrunde – Kakerlakenaugen, die in der Nacht besser sehen als am Tage, sind natürlich Diebesaugen, die bestimmter Gegenstände gewahr werden, die man eigentlich nicht sehen sollte.<sup>12</sup>

In der Erzählung *Wie sich der Frieder beritten gemacht*, um zu ihr zurückzukehren, bezeichnet sich Frieder nun selbst als einen solchen Kakerlak – und dies nun nicht im pejorativen, sondern in einem affirmativen Sinne, also als Dieb in der Nacht mit allen theologischen Konnotationen. Was für den Richter einen klaren Fall von Kriminalität darstellt, ist dementsprechend für den gebildeten Leser, ganz im Gegenteil dazu, ein Aufweis theologischer Dignität.

Bezeichnenderweise wird in der gleichen Geschichte auch die von Hebel als richtig angesehene Übersetzung für κλέπτης ἐν νυκτί angesprochen: der

5 Vgl. Schestag 1991, 247ff.

6 Hebel 1832, Bd. 4, 323 u. 327.

7 Ebd., 318.

9 Ebd., 319f.

10 Vgl. Schestag 1991, 247ff.

11 Hebel 1832, Bd. 4, 318.

12 Vgl. Schestag 1991, 250.

Krieger. Frieder erzählt nämlich dem Stadtsoldaten, der ihn ins Zuchthaus bringen soll, er, also Frieder, sei zwar kein Stadt-, wohl aber ein Feldsoldat gewesen. Und in diesem Zusammenhang vergleicht er seine Auseinandersetzung mit den Hütern des Gesetzes, den oben bereits erwähnten Strickreutern oder berittenen Gendarmen, mit einem Kriegsszenario:

»Der Kriegssoldat zieht ins Feld und kämpft, er weiß nicht für wen und nicht für was. Zudem«, sagte er, »kann ein Stadtsoldat, wenn er nichts ungeschicktes begangen hat, mit Ehren sterben, wann er will. Unser einer muß sich schon drum totstechen lassen. Ich versichere Euch«, fuhr er fort, »ich und meine Feinde«, er meinte die Strickreuter, »wir haben wenig Ehre davon, daß ich noch lebe« (432).

Die »Strickreuter« als »Feinde« – in dieser erfundenen und doch wieder nicht erfundenen Geschichte schreibt sich der Dieb Frieder, genau wie von Hebel in seiner Bibelübersetzung gefordert, zu einem Krieger um. Die »Vitae necisque potestas« als das dem badischen Landesherren zukommende Recht auf Leben und Tod, das in der Todesstrafe, aber auch schon im Recht der berittenen Polizei, auf Frieder zuzugreifen, Anwendung findet, wird in diesem Vergleich zu Hobbes' »bellum [...] uniuscujusque contra unumquemque« umgeschrieben,<sup>13</sup> also zu einem Kampf auf Leben und Tod in einem Krieg, der kein Gesetz kennt außer dem Totstechen und »totstechen lassen«. Der Dieb als Krieger; es scheint also – und dem soll im Folgenden weiter nachgegangen werden – eine innige Beziehung zwischen der Exegese des *Neuen Testaments* und dem Zundelfrieder-Korpus zu geben.

### 3. Zundelfrieder als »Dieb in der Nacht«: Gesetzesbruch und höhere Gerechtigkeit

Im Lichte dieser theologischen Theorien wird deutlich, warum der Erzähler die Berufsauffassung des Zundelfrieders, seines Bruders Heiner und ihres gemeinsamen Freundes Dieter so ausführlich referiert hat:<sup>14</sup> Der non-aggressive, auf sich selbst gerichtete Charakter der Diebestätigkeit dient der Strategie, die kühne Metapher vom Dieb als himmlischen, nicht rechtsbrechenden, sondern rechtssetzenden und hernach rechtsprechenden Krieger vorzubereiten und zu plausibilisieren. Nur ein Dieb, der, so die Logik der Erzählung, seine Kunst auf sich selbst anwendet, also das Gesetz verletzt, ohne es zu brechen, kann dieses auch in einem zweiten Schritt transzendieren.

So erklärt sich auch die ständige Inschutznahme Frieders durch den Erzähler:

13 Hobbes 1961, Bd. 3, 99. Die Hobbes zugeschriebene Formel »bellum omnium contra omnes« findet sich im »Leviathan« nicht.

14 Zum Zusammenhang zwischen Hebels theologischer Arbeit und den Kalendergeschichten vgl. Steiger 2001, 2ff. Zum Bibelbezug im besonderen vgl. Faber 2002, 67ff. Zur Bindung

»Hat er nicht dem Brassenheimer Müller den Schimmel selber wieder an die Türe gebunden? Was will der geneigte Leser [...] mehr verlangen?« (431) Und an anderer Stelle: »Auch ist er in der Tat so schlimm nicht, als man ihn zwischen Bühl und Achern dafür hält.« (552) Diese Aussagen geben Raum für eine, wenn auch zu diesem Zeitpunkt noch unbestimmte, positive Interpretation der Diebestaten Frieders.

Vor diesem Hintergrund ist es nun doppelt aufschlussreich, daß Frieder in der letzten seiner Kalendergeschichten,<sup>15</sup> *List gegen List*, der das vorangegangene Zitat auch entnommen ist, vom Spiel- und Lehrmeister der Diebeskunst zu einem Organ der Wiederherstellung von Gerechtigkeit avanciert. Denn genau das ist ja, wie am Aufsatz über den »Dieb in der Nacht« gezeigt wurde, die dritte apokalyptische Dimension, die Hebels Übersetzungsvorschlag freisetzt: Der Dieb ist nicht nur ein Krieger, der ein neues Recht setzt, sondern ein himmlischer Gerichtsherr, der nach diesem neuen Recht auch Recht spricht.

Ich rekonstruiere kurz die Handlung, mit der Frieder in *List gegen List* dem betrogenen Goldschmied Gerechtigkeit verschafft: Letzterer verkauft listigen Betrüger eine größere Anzahl wertvoller Pretiosen. Die Diebe zahlen ein Drittel des Gesamtbetrages an und hinterlassen dem Goldschmied, bis sie mit dem restlichen Kaufbetrag wiederkommen, die Schachtel mit all den Gegenständen, die sie gekauft haben. Das behaupten sie zumindest. In Wirklichkeit haben sie dem Goldschmied vielmehr eine zweite, wertlose Schachtel untergeschoben.

Als die Betrüger nicht wiederkommen, läßt der Goldschmied unter Aufsicht eines »Aktuaris« (552), also eines öffentlichen Schreibers (im *Vademecum für lustige Leute*, dem Hebel den Stoff der Geschichte entnimmt: eines »Notarius«), die Schachtel öffnen.<sup>16</sup> Nun wird der listige Diebstahl offensichtlich: Die Schachtel ist voller wertloser Steine; die Betrüger hingegen sind mit der richtigen Schachtel (und damit auch mit zwei Drittel des Kaufbetrags) auf Nimmerwiederssehen verschwunden.

Was macht nun Frieder, der dem geschädigten Goldschmied spontan seine Hilfe anbietet? Er übt Gerechtigkeit mit den Mitteln des Diebes, d.h. er stiehlt dem Goldschmied, der ihm wie gesagt Vertrauen geschenkt hat, noch mehr von seinem Besitz, hinterläßt ihm aber zugleich eine Nachricht, er möge diesen zweiten Diebstahl in die Zeitung setzen lassen und dabei seinerseits eine kleine Betrügerei begehen, nämlich das Schmuckschächtelchen der Spitzbuben – und zwar mit seinem ursprünglichen Inhalt und Wert – ebenfalls als bei diesem Diebstahl entwendet melden.

Diese List lockt die Betrüger des Goldschmieds, die anscheinend fleißig Zei-

15 Vgl. zur Tradition der Kalendergeschichte und Hebels Rolle in ihr Hopwood 1994, 27ff.; Rohner 1978, 159ff.; Rohner 1985, 179, und, mit kritischer Korrektur dazu, Oesterle 2002, 241.

16 Wagenseil 1764–1792, Bd. 9, 201. Die Geschichte heißt im Original: Der ertappte Betrüger,

tung lesen, an. Sie wittern ein zweites Geschäft, geben ihre Deckung auf und verlangen vom Goldschmied nun, da der Kaufgegenstand gestohlen ist, den als Sicherheit zurückgelegten Betrag in Höhe eines Drittels vom Kaufpreis zurück. Ein Unternehmen, das Frieder natürlich vorausgesehen hat – und bei dem die beiden Betrüger gefaßt werden und ins Zuchthaus wandern.

Bezeichnend ist nun, daß bei Hebel die List nicht, wie im Original (also in besagter *Vademecum*-Geschichte), von einem »Rechtsgelehrten«,<sup>17</sup> sondern, ganz im Gegenteil, von einem Dieb stammt, Frieder sich mithin *als Gesetzesbrecher* an Stelle der öffentlichen Strafgerichtsbarkeit setzt. Hebels Aktuarium, der bei der Öffnung des falschen Schächtelchens anwesend ist, kann dem Goldschmied nämlich, ähnlich wie später der »Amtmann« – von ein paar dünnen Worten abgesehen (»Hier ist guter Rat teuer. Ihr seid ein unglücklicher Mann«; 552f.) – nicht helfen. In diese von der öffentlichen Rechtspflege hinterlassene Lücke springt nun der Dieb Frieder: Programmatisch erklärt er dem Goldschmied: »Euer Lebelang müßt Ihr Euch nicht mit den Schreibern einlassen. Haltet Euch an praktische Männer« (552) – man setze hinzu: »wie mich, den Frieder«.<sup>18</sup>

Die Dichotomie Schreiber *versus* Praktiker ist bemerkenswert, ersetzt sie doch die bei einem Gesetzesbrecher zu erwartende Antinomie Recht *versus* Unrecht bzw. Richter *versus* Dieb. Zu berücksichtigen ist hierbei, daß dem Goldschmied durchaus klar ist, daß Frieder eigentlich nicht der Seite des Rechts angehört. In einem Akt der inneren Fokalisierung gibt der Erzähler über den Gemütszustand des Goldschmiedes Auskunft. Dieser denkt nämlich »an das Sprichwort [...], daß man Spitzbuben am besten mit Spitzbuben fangen könne« (552). Dem Goldschmied ist also bewusst, daß er es mit einem Spitzbuben zu tun hat. Und trotzdem richtet er die performativ-widersprüchliche Bitte an ihn: »Aber ich bitte euch«, sagte er, »betrügt mich nicht.«

Der Sprechakt ist – zumindest scheinbar – widersprüchlich, da jemand, von dem man glaubt, daß bei ihm eine Bitte (im Gegensatz zu einem Befehl oder einer Anordnung) Gehör finden wird, ein mehr oder weniger ehrenwerter Mensch sein muß – und gerade kein Dieb oder Betrüger. Genau diese ehrenwerte Apostrophierung kommt Frieder ja auch am Ende der Erzählung tatsächlich zu, da er den Goldschmied nicht betrügt, sondern das von den listigen Betrügern und ihm selbst sozusagen methodisch gestohlene Gut zurückbringt.

Gemäß der hier geschilderten Logik Frieders gilt, so könnte man sagen, daß in der rechtlichen Praxis, anders als in der juristischen Theorie, die Differenz zwischen Spitzbuben und denjenigen, die auf der Seite des Rechts stehen, aufgehoben ist. In der Praxis gibt es anscheinend nur Spitzbuben, die einen

17 Wagenseil 1764–1792, Bd. 9, 201.

18 Auch weitere rechtliche Mittel – wie z.B. der Kaufvertrag – haben nicht zu einer rechtlichen Absicherung des Goldschmieds geführt; ganz im Gegenteil. Vgl. hierzu Wittmann

bestehlen (denn das tut Frieder genauso wie seine Widersacher). Zu unterscheiden sind jedoch solche Spitzbuben, die einen bestehlen, um einen zu betrügen, und solche, die einen bestehlen, um das in sie gesetzte »Vertrauen« zu rechtfertigen und den ersten Betrug wieder rückgängig machen, indem sie die Betrüger ihrerseits betrügen.

Diese letzte, ehrenwerte Form von Spitzbüberei, welche die Ahndung der Tat einschließt, wäre der Seite des Rechts unmöglich. Diese könnte (in diesem Falle kann sie jedoch nicht einmal das) aus eigener Kraft lediglich der Betrüger habhaft werden und sie ins Zuchthaus bringen, vielleicht sie zum Tode verurteilen; auf keinen Fall aber könnte sie sie selbst betrügen, d.h. ihre Tat nicht nur *adäquat vergelten*, sondern *es den Tätern in gleicher Münze heimzahlen*. Diese geradezu alttestamentliche Form der Ahndung beherrscht anscheinend nur ein Gesetzesbrecher wie Frieder.

Durch eine solch paradoxe Assimilation an die rechtliche Instanz macht Hebels Meisterdieb deutlich, daß es nur ein kleiner Sprung vom Verbrecher zu der das Verbrechen ahndenden staatlichen Instanz ist, da sich beide, wenn auch spiegelverkehrt angeordnet, in einer gemeinsamen Zone der nicht durch das Recht gedeckten Gewalt befinden.<sup>19</sup> Und auch die scheinbar verbleibende Differenz zwischen rechtsetzender und -ausübender Gewalt auf der einen und rechtbrechender Gewalt auf der anderen Seite wird durch Frieder ausgehebelt, da er sich, als Rechtsbrecher, als die bessere rechtsetzende und rechtausübende Gewalt erweist.

Mit diesem Paradoxon, so möchte ich resümieren, ist die exegetische Überlegung Hebels aus seinem Lörracher Vortrag auf literarischem Terrain extensiv realisiert worden, d.h. nicht, wie ursprünglich gedacht, als *Ersetzung* eines Übersetzungsvorschlags durch einen anderen, sondern als metaphorische *Gleichsetzung*: der Dieb *als* himmlischer Krieger und Gerechtigkeitsstifter.

#### 4. Zundelfrieders Primat der Praxis, Hebels sinnliche Theologie und die Poetik des geraubten Schatzkästleins

Die in *List gegen List* von Frieder angesprochene und ausgeführte Theorie/Praxis-Differenz hat einen theologischen Hintergrund: Nicht nur Frieder, auch sein Autor Hebel setzt – er freilich in seiner Tätigkeit als theologischer Schreiber – auf eine Präzedenz der Praxis vor der Theorie, der sinnlichen Erfahrung vor der abstrakten Erkenntnis. In mehreren Aufsätzen und Briefen plädiert Hebel nämlich für eine Religion, die, statt mit »Verstand« auf den Begriff »Gott« zu »abstrahieren«, auf einen »Gott für das Herz« und die sinnliche Erkenntnis zielt.<sup>20</sup> Für diese Gedankenfigur kombiniert Hebel die aus der

19 Vgl. Agamben 2003, 114.

Neologie (d.h. der Theologie der Aufklärung)<sup>21</sup> stammende Gedankenfigur der Akkommodation mit dem aus dem Sensualismus (Herder, Jean Paul)<sup>22</sup> herrührenden Theorem von der sinnlichen Erfahrung des Noumenalen. Ich beginne mit der Akkommodation: Genau wie der protestantische Aufklärungstheologe Johann Salomo Semler in bibelhistorischer Perspektive behauptet, daß Paulus und die Evangelisten, ja Jesus selbst sich an den Verstehenshorizont ihrer damaligen Umwelt angepaßt, d.h. akkommodiert hätten,<sup>23</sup> so argumentiert Hebel systematisch für die Jetztzeit, daß seine »Landleute, auch die verständigsten«, noch nicht reif für den reinen Gedanken eines reinen Christentums seien<sup>24</sup> und daher durch »Mythologie« an ihn herangeführt werden müßten.<sup>25</sup> Der Fehler liegt jedoch für Hebel – und das ist die sensualistische Übergipfelung der aufklärerischen Theologie<sup>26</sup> – nicht bei den einfachen Landsleuten, sondern bei den aufgeklärten Theologen, die den Gedanken einer reinen Gotteserfahrung mit einer abstrakten Erkenntnis Gottes verwechselten. Ein auf solche Art erzeugter »philosophischer Gott« basiere nämlich, so Hebel in seinem Polytheismusbrief (6. April 1809 an Hitzig), nur auf »Paraphrasen«, bleibe ein ewiges »Abstraktum und wird nie concret«.<sup>27</sup>

21 Vgl. zu Hebels Verhältnis zur Aufklärung Bee 1997, 34ff.

22 Vgl. zum Verhältnis Hebel/Herder Geisenhanslüke 2004; zum Verhältnis Hebel/Jean Paul Steiger 1998, 149f.

23 Im »Versuch einer biblischen Dämonologie« aus dem Jahre 1776 schreibt Semler auf S. 341ff. in Bezug auf die »Herablassung Christi, der Apostel, und mehrere geschickten Lehrer zu der Unfähigkeit und Schwachheit des grossen Haufens«: »Wir wollen nun die Historie des Lehramtes JESU und Pauli näher betrachten, um zu wissen, daß es eine solche Herablassung gegeben habe, wobey manche Unrichtigkeiten der Gedanken bey den Zuhörern und Lesern eine Zeit lang wohlbedächtigt übersehen worden. Gleich anfänglich wird es ausdrücklich gemeldet, Marci 4, 2. JESUS lehr das Volk nur in Parabeln, [...] da er wieder allein, und bey seinen Jüngern war, sagte er, euch ist es gegeben worden, das Geheimnis des Reiches GOTTES, welches in Parabeln freilich sehr undeutlich vorgetragen wird, zu kennen und zu wissen.« Ähnlich schon in der »Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Dritter Theil« aus dem Jahre 1773, S. 350: »Paulus hat im Anfang mit vieler Schwachheit, oder großer Nachgebung gegen die geringere Fähigkeit der Zuhörer das Christentum gepredigt; erst nachher konnte er αληθεῖαν, die wirklichen reinen Grundsätze des Christentums deutlich von sich geben.« Vgl. zur aufklärerischen Akkommodationstheorie Hornig 1961, 222ff.

24 Zu Zeit und Zeitlichkeit bei Hebel vgl. Mix 1999; ähnlich Mix 2001; und besonders Oesterle/Oesterle 2002.

25 Hebel 1958, Bd. 1, 497. Vgl. hierzu auch die Ausführungen in Sommer 1972, 27ff. Hebels Verhältnis zur Aufklärungstheologie beleuchtet auch Steiger 1994, 119ff. u. 177ff.; zu Hebels Theologie eines sinnfällig werdenden Gottes vgl. ebd., 333ff.

26 Hebel könnte sich z.B. an Jean Pauls Verteidigung des Aberglaubens in der »Vorschule der Ästhetik« orientiert haben: »Was ist nun am After- oder Aberglauben wahrer Glaube? – Nicht der partielle Gegenstand und dessen persönliche Deutung – denn beide wechseln an Zeiten und Völkern –, sondern sein Prinzip [...] Das abergläubige Irren besteht nur darin, daß wir diese geistige Mimik [gemeint ist z.B. das Gefühl einer »Harmonie zwischen Leib und Seele«] des Universums, wie ein Kind die elterliche, erstlich ganz zu verstehen wännen und zweitens ganz auf uns allein beziehen wollen.« (Jean Paul 1963, Bd. 1/5, 96ff.)

Die eigentliche und reine Gotteserfahrung sei jedoch nur mit der »feinere[n], edlere[n] Sinnlichkeit« des Menschen zu erlangen.<sup>28</sup> Freilich sei dabei zu berücksichtigen, daß dieses »Organ [...] in uns zerstört« sei und erst langsam wieder aufgebaut werden müsse;<sup>29</sup> z.B., so ließe sich hinzufügen, durch die Dichtung oder zumindest durch eine dichterische Religion.

Ich verstehe nun Frieder – und zwar mit seinem Plädoyer für das praktische Moment in der Rechtsausübung – als poetische Verlängerung dieser sensualistisch überhöhten Akkommodationstheorie: Statt theoretisch und abstrakt zu deduzieren, was himmlische Gerechtigkeit sei, demonstriert Frieder, praktisch und konkret, also so, daß alle badischen Landsleute es mit ihrer, wenn auch verkümmerten, feineren Sinnlichkeit verstehen können, was himmlische Gerechtigkeit ist – bzw. sein könnte. Denn Frieder verfolgt, genau wie sein Autor in dessen theologischen Schriften, eine sehr diesseitige Ausrichtung von Gerechtigkeit.

Hebel streicht nämlich in einem weiteren theologischen Text das in Luthers *Taufsermon* genannte zentrale Moment im Verhältnis von Mensch und Gott durch: den Glauben und damit die Ausrichtung der Gerechtigkeit auf Gott. Während Luther beim in der Taufe geschlossenen »bund[ ]«<sup>30</sup> zwischen Gott und Menschen vorsieht, daß Letzterer nur dann von der Sünde befreit werden könne, wenn er ohne Wenn und Aber im »glauben« an seinen Schöpfer lebe,<sup>31</sup> befindet Hebel, daß Gott, wenn er dem Menschen den »Glauben« als die *Conditio sine qua non* des Bundes zwischen sich und ihm abverlangen würde, einem »kapriziösen Wohltäter gleichen« würde, »der alle seine Wohltaten an wunderliche Bedingungen knüpft«.

Daraus folgt für Hebel: »Wer aber ohne den Glauben gut handelt, auch dessen wird sich Gott erbarmen.«<sup>32</sup> Der Hintergrund für diese Verschiebung könnte in Hebels (von der lutherischen Orthodoxie *notabene* abgelehntem) Katechismus liegen, in dem die Rolle Christi vom Erlöser zum reinen »Vorbild und Muster« für die Menschen abgewertet wird.<sup>33</sup> Die Folge einer derart unterbestimmten Christologie ist notwendigerweise die Aufwertung des Menschen, der diesem »Vorbild und Muster« folgt, z.B. eines Menschen wie dem Zundelfrieder, der das Paradigma der guten Tat auch ohne Glauben an Christus (und die badischen Rechtsinstanzen als dessen irdische Stellvertretung) perfekt zu inszenieren weiß – und zwar deswegen, weil es auf eine Art und Weise geschieht, die der höheren Sinnlichkeit der Menschen zugute kommt.

28 Hebel 1958, Bd. 1, 502. Vgl. hierzu die Formulierung in Jean Pauls »Titan«: »diese Seele, deren Verstand fast nur ein feineres Fühlen war.« (Jean Paul 1961, Bd. 1/3, 216.)

29 Hebel 1957, Bd. 1, 407.

30 Martin Luther: *Tauf-Sermon*. In: Luther 1883, Bd. 2, 730. Zum Verhältnis Luther/Hebel vgl. Oettinger 2004, 116ff.

31 Luther: *Tauf-Sermon*, Luther 1883, Bd. 2, 733.

32 Hebel 1958, 504f.

33 Vgl. 1994, Bd. 1, 159. Vgl. Sommer 1972, 96.

Was hat das nun mit dem in *List gegen List* inszenierten Bruch der Gesetze zu tun? Ich denke, daß sich Frieder und sein Autor in diesem Punkt an Luthers Rechtstheorie abarbeiten. Bekanntlich kommt der Reformator in der *Kirchenpostille* bei der Unterscheidung von »Consilia [Räten] et precepta [Geboten]« auf den Unterschied zwischen dem Evangelium bzw. dem evangelischen Zustand und dem Gebot zu sprechen: »Euangelium gibt nitt gepott, sondern zeygt an, wie unmuiglich die gepott seyn, und leret den glawben Christi, dadurch die gehalten werdenn.«<sup>34</sup>

Der evangelische Zustand ist nach Luther ein Zustand, der jenseits der Gebote, übertragen auf die rechtliche Situation der Kalendergeschichten: jenseits des Land- und Strafrechts in Baden steht – und das heißt: jenseits der Opposition Rechtsausübung *versus* Rechtsbruch. Der rechtmäßig Glaubende kann diesen Zustand, der für die Masse der Menschen erst am Jüngsten Tag erreicht sein wird, bereits jetzt in sich herstellen; mit dem Effekt, daß auch für ihn die Antinomie von Recht und Rechtsbruch nicht mehr gilt, da er durch seinen Glauben keiner schriftlichen Gebote mehr bedarf.

Was macht man aber mit den Gesetzen, wenn sie, zumindest von den Gerechten, nicht mehr benötigt werden? Luther ruft in seiner rechtstheoretischen Schrift *Von weltlicher Oberkeit* dem »rechte[n] Christen«, der, weil er sich der Tatsünde enthält, eigentlich »keyns rechten und schwerds« (also keiner gesetzlichen Ordnung und deren souveräner Durchsetzung) bedarf, für diesen Fall die »liebe« ins Gedächtnis: Gerade für einen echten Christen gezieme es sich, so Luthers Argumentation, daß er »auff erden nicht yhm selbs sondern seynem nehisten lebt unnd dienet« und sich dementsprechend für das kollektive Wohl der verderbten Masse »willigst unter des schwerds regiment«<sup>35</sup> begäbe, obwohl er dessen nicht bedürfe. Zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung soll sich also auch der Gerechte dem Recht und dem Befehl des Souveräns fügen, sozusagen als Vorbild für die, die es aufgrund ihrer schlechten Lebensweise tatsächlich nötig haben.

Hebel scheint mit dieser Theorie nicht zu sympathisieren, sondern setzt vielmehr bei einer marginal scheinenden Korrektur dieser Vorgaben am Ende der Oberkeit-Schrift an:

Wie? Wenn denn eyn furst unrecht hette, ist yhm seyn volck auch schuldig zu folgen? Antwort: Neyn. Denn wider recht gepürt niemant zu thun, Sondern man muß Gotte (der das recht haben will) mehr gehorchen denn den menschen.<sup>36</sup>

Diese Einschränkung Luthers setzen Hebel bzw. Zundelfrieder permanent: Letzterer prüft, so möchte ich behaupten, das Recht der Obrigkeit ununterbrochen auf das ihm inhärente »unrecht« und auf die Nichtübereinstimmung mit einer nur praktisch zu erfahrenden Gerechtigkeit – und zwar paradoxer-

34 Luther: *Kirchenpostille*. In: Luther 1893, Bd. 10/1.1, 497ff.

35 Luther: *Von weltlicher Oberkeit*. In: Luther 1893, Bd. 11, 253.

weise dadurch, daß er es, freilich nur zur »Schärfung des Verstandes« (s.o.), bricht.

Und dies mit gutem (krypto-)theologischem Grund: Denn stellte sich Frieder als Gerechter in Nächstenliebe nur unter die bestehenden Gesetze, so würden sie (wie die sie garantierende Obrigkeit) einfach weiterbestehen, ohne die Möglichkeit, daß man sie intellektuell und praktisch verändern könnte. Bricht er die Gesetze aber, so macht er dadurch deutlich, daß die himmlische oder irdische Gerechtigkeit nicht mit den irdischen Gesetzen identisch ist, das positive Recht also immer zugunsten einer höheren, freilich nur praktisch zu erfahrenden Gerechtigkeit weiter zu entwickeln ist. Frieder bewegt sich also, mit und gegen Luther, von einer stabilen Obrigkeit zu einer permanenten Revolution der juristischen Denkungsart. Und dies alles mit dem Ziel, so könnte man mit Giorgio Agamben sagen, daß alle Menschen einst wie die Kinder (die Frieder, Heiner und der Rote Dieter bekanntlich immer noch sind) mit dem Recht spielen.<sup>37</sup>

Diese geradezu apokalyptische Logik in der spielerischen Anverwandlung des Rechts an die Gerechtigkeit durch deren demonstrativen Bruch nimmt nicht nur der Zundelfrieder, sondern auch der Autor der ihn beschreibenden Geschichten für sich in Anspruch. Am Ende der letzten Erzählung, als sich der Goldschmied für die spitzbübische List Frieders, welche die spitzbübische List seiner Diebe zu ahnden geholfen hat, bedankt, antwortet nämlich der Bedanke: »Wenn ich einmal etwa von Eurer Ware benötigt bin, so sagte er, »so weiß ich ja jetzt den Weg in Euern Laden und zu Eurem Kästlein.«

Bisher war, wenn die Rede auf den Gegenstand des Diebstahls fiel, nur von einem »Schächtelein« (554) die Rede. Wenn jetzt auf einmal von einem »Kästlein«, genauer gesagt (es geht ja um einen Goldschmied): von einem Schatzkästlein gesprochen wird, dann ist dies gewiß als eine Anspielung auf das *Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes* zu verstehen, also das Buch, in dem Hebel im Jahre 1811 seine Kalendergeschichten (auch die vom Zundelfrieder, zumindest soweit sie bis dahin entstanden sind) veröffentlicht.<sup>38</sup>

Auch in der Literatur der Kalendergeschichten und des *Schatzkästleins* scheint also *List gegen List* zu stehen: die List des Erzählers gegen die List des Lesers. Man könnte demzufolge die Zundelfrieder-Geschichten als metaphysische Spitzbübereien Hebels verstehen, welche die Grenze zur narrativen Ehrlichkeit überschreiten, um die Idee einer höheren Gerechtigkeit um so klarer aufscheinen zu lassen.

37 Agamben 2003, 77.

38 Zum Verhältnis von »Schatzkästlein« und »Hausfreund«, vgl. Oesterle/Oesterle 2002,



## Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand. Übers. v. Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt a.M. 2004 (Homo sacer II.1; edition suhrkamp 2366).
- Ders.: Die souveräne Macht und das nackte Leben. Übers. v. Hubert Thüring. Frankfurt a.M. 2002 (Homo sacer; Erbschaft unserer Zeit 16; edition suhrkamp 2068).
- Arendt, Dieter: Der Hausfreund als Bürgerschreck oder: Die Sippschaft der Zundel-Schelme. Zum 225. Geburtstag von Johann Peter Hebel. In: Schweizer Monatshefte 65 (1985), 409–424.
- Bec, Guido: Aufklärung und narrative Form. Studien zu den Kalendertexten Johann Peter Hebels. Münster u.a. 1997 (Internationale Hochschulschriften 252).
- Benrath, Gustav Adolf: Johann Peter Hebel und seine evangelische Kirche. Lörrach 1996 (Schriftenreihe des Hebelbundes, Sitz Lörrach, e.V. 42).
- Bergengruen, Maximilian: Nachfolge Christi/Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen). Hamburg 2007 (Paradeigmata 26).
- Faber, Richard: »Sagen lassen sich die Menschen nichts, aber erzählen lassen sie sich alles«. Über Grimm-Hebelsche Erzählung, Moral und Utopie in Benjaminscher Perspektive. Würzburg 2002.
- Geisenhanslücke, Achim: »Wiewohl es fängt bereits von weitem an etwas zu werden«. Vernunft und Offenbarung bei Herder und Hebel. In: Lebendige Tradition und antizipierte Moderne. Über Johann Peter Hebel. Hg. v. Richard Faber. Würzburg 2004, 53–62.
- Hebel, Johann Peter: Briefe. Hg. v. Wilhelm Zentner. Karlsruhe 1976.
- Ders.: Die Kalendergeschichten. Sämtliche Erzählungen aus dem Rheinländischen Hausfreund. Hg. v. Hannelore Schlaffer u. Harald Zils. München/Wien 1999.
- Ders.: Sämtliche Werke. Karlsruhe 1832–1834.
- Ders.: Werke in 2 Bdn. Hg. v. Wilhelm Altwegg. Zürich/Berlin 1958.
- Hesse, Otto Justus Basilius/Semler, Johann Salomo: Versuch einer biblischen Dämonologie oder Untersuchung der Lehre der heil. Schrift vom Teufel und seiner Macht. Mit einer Vorrede und einem Anhang von D. Johann Salomo Semler. Halle 1776.
- Hirtsiefer, Georg: Ordnung und Recht in der Dichtung Johann Peter Hebels. Bonn 1968 (Schriften zur Rechtslehre und Politik 53).
- Hobbes, Thomas: Opera philosophica, quae latine scripsit. Hg. v. William Molesworth. Aalen 1961 (Nachdr. der Ausg. London 1839–45).
- Hopwood, Elin Mererid: Johann Peter Hebel and the Rhetoric of Orality. Stuttgart 1994 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 303).
- Hornig, Gottfried: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. Göttingen 1961 (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie 8).
- Jean Paul: Sämtliche Werke. Hg. v. Norbert Miller. München 1959–1985.
- Luther, Martin: Die ganzte Heilige Schrift Deudsch 1545 / Auff new zugericht. Hg. v. Hans Volz. München 1972.
- Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883–1893.
- Matt, Peter von: Öffentliche Verehrung der Luftgeister. Reden zur Literatur. Mün-

- Mix, York-Gothart: Das Maß der Dinge und die kosmische Ordnung. Ereignisgeschichte, Zeit- und Raumsemantik in Johann Peter Hebels »Rheinländischem Hausfreund«. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie 118 (1999), 518–529.
- Ders.: Mediale und narrative Interdependenz. In: Text + Kritik 151 (2001), 23–31.
- Das neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch – Deutsch. Übers. v. Ernst Dietzfelbinger. Neuhausen/Stuttgart 1998.
- Oesterle, Günter: Beobachten und Erinnern. Johann Peter Hebels »Rheinländischer Hausfreund«. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 76 (2002), 229–249.
- Ders./Oesterle, Ingrid: Zeit und Erinnerung. Deutsch-französische Verhältnisse in Johann Peter Hebels »Rheinländische[m] Hausfreund«. In: Das Schöne im Wirklichen – Das Wirkliche im Schönen. Festschrift für Dietmar Rieger zum 60. Geburtstag. Hg. v. Anne Amend-Söchting u.a. Heidelberg 2002, 471–480.
- Oettinger, Klaus: »Die Hoffnung des Zukünftigen gegen die Erfahrung des Gegenwärtigen«. Vom Umgang mit den Zwei Reichen bei Luther, Hebel und Bloch. In: Lebendige Tradition und antizipierte Moderne. Über Johann Peter Hebel. Hg. v. Richard Faber. Würzburg 2004, 111–126.
- Paracelsus: Sämtliche Werke. Hg. v. Karl Sudhoff u.a. München/Berlin 1929–1933.
- Pietzcker, Carl: »Der Rheinländische Hausfreund spricht mit seinen Landsleuten und Lesern«. Gesellige Vernunft – eine literarische Inszenierung. In: Johann Peter Hebel. Unvergängliches aus dem Wiesental. Hg. v. dems. u. Günter Schnitzler. Freiburg i.Br. 1996 (Studeo 3), 103–142.
- Ders.: Wie der HebelFrieder und der ZundelPeter dem Consistorio auf ein Kurzes entwichen und dem geneigten Leser den Boden unter den Füßen wegstahlen. Eine Lumpengeschichte. In: Text + Kritik 151 (2001), 32–47.
- Rohner, Ludwig: Johann Peter Hebel als Kalendermann. In: Johann Peter Hebel. Eine Wiederbegegnung zu seinem 225. Geburtstag. Hg. v. der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe. Karlsruhe 1985, 175–185.
- Ders.: Kalendergeschichte und Kalender. Wiesbaden 1978.
- Schestag, Thomas: Para. Titus Lucretius Carus, Johann Peter Hebel, Francis Ponge; zur literarischen Hermeneutik. München 1991 (Forschungen 4).
- Semler, Johann Salomo: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon. Dritter Theil. Nebst Antwort auf eines ungenannten Naturalisten Sendschreiben. Halle 1773.
- Sommer, Werner: Der menschliche Gott Johann Peter Hebels. Die Theologie Johann Peter Hebels. Frankfurt a.M. u.a. 1972 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 6).
- Steiger, Johann Anselm: »Aufklärung des Glaubens«. Johann Peter Hebel (1760–1826) als Erzähler, Theologe und Aufklärer höherer Ordnung. Lörrach 2001 (Schriftenreihe des Hebelbundes, Sitz Lörrach, e.V. 46).
- Ders.: Bibel-Sprache, Welt und Jüngster Tag bei Johann Peter Hebel. Erziehung zum Glauben zwischen Überlieferung und Aufklärung. Göttingen 1994.
- Ders.: Unverhofftes Wiedersehen mit Johann Peter Hebel. Studien zur poetischen und narrativen Theologie Hebels. Heidelberg 1998 (Arbeiten zur Pastoraltheologie 25).
- Tschopp, Silvia Serena: »Spracherinnerungen«. Johann Peter Hebels Zundelfrieder-Geschichten als Modell- und Sonderfall aufklärerischen Erzählens. In: Lese-Zeichen. Semiotik und Hermeneutik in Raum und Zeit. Festschrift für Peter Rusterholz zum 65. Geburtstag. Hg. v. Henriette Herwig. Tübingen 1999, 251–268.

Maximilian Bergengruen

, Christian Jakob: Vademecum für lustige Leute. Erhaltend e. Sammlung  
immer Scherze, witziger Einfälle und spaßhafter Historien, aus den besten  
tellern zusammengetragen. Berlin 1764-1792.

, Lothar: Johann Peter Hebels »Spiegel der Welt«. Interpretationen zu  
ndergeschichten. Hg. v. Wilhelm J. Hachgenei. Frankfurt a.M. u.a. 1969.