

„Da fügte es der Himmel oder der Zufall“ Religiöses Wissen bei Adalbert Stifter

Florian Stocker

The Queen's College, University of Oxford

Faculty of Medieval and Modern Languages

Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy

Michaelmas 2020

Abstract

This thesis explores forms and functions of religious knowledge in the highly complex work of the Austrian prose writer Adalbert Stifter. Although there has been a dramatic increase in Stifter research over the last three decades, scholars have so far ignored a key element of his writing: In a variety of ways, almost all of Stifter's texts deal with elements of religious knowledge. This study generically demonstrates that literature from the mid-19th-century by no means simply abandons metaphysics and confines itself to facts and science, but still strongly engages with religion. The theoretical framework for this endeavour is an eclectic mix of intellectual history, intertextuality studies, history of mentalities and discourse analysis. Based on overviews of Stifter's personal belief and his education with the enlightened Benedictines from Kremsmuenster in Upper Austria, close readings of his short stories *Das Haidedorf*, *Die Pechbrenner* and *Kalkstein* shed new light on the role of biblical intertexts in Stifter, while readings of *Der beschriebene Tännling*, *Der heilige Abend* as well as *Der Waldgänger* and *Das alte Siegel* recontextualise Stifter in the aftermath of Baroque Catholicism and Catholic Enlightenment. Whilst one chapter examines physico-theology as a distinctive, yet versatile category for the portrayal of nature in Stifter's early and late work, an in-depth reading of his famous novella *Abdias* focuses on the contemporary anti-Jewish discourse. In detecting the various traces of religious knowledge, the thesis uncovers an important semantic level of Stifter's prose, yet it emphasises that these religious elements can by no means serve as single key to a full understanding of the nuanced, often ambiguous texts.

Danksagung

Ich danke meinem Doktorvater Ritchie Robertson, der mein Projekt von Anfang an mit Begeisterung und großem Engagement begleitet hat. Die aufwendige Arbeit der Begutachtung haben dankenswerterweise Carolin Duttlinger und Martin Swales übernommen.

Für finanzielle Unterstützung danke ich dem Arts & Humanities Research Council, dem Evangelischen Studienwerk Villigst sowie dem Münchner Adalbert Stifter Verein. Die Stipendien, mithin das Dissertationsprojekt allererst ermöglicht haben mit ihren Gutachten Eva Geulen, Paul Michael Lützeler, Ritchie Robertson, Lynne Tatlock und Yvonne Wübben, denen ich überhaupt vieles verdanke.

Für die herzliche Aufnahme in München im Winter 2018/19 danke ich der Stiftung Maximilianeum. Christian Begemann, dessen Oberseminar ich zeitgleich besuchen durfte, stand mit seiner Expertise für Gespräche zur Verfügung, wofür ich ihm herzlich danke. Dank schulde ich gleicherweise Werner Michler, der mich im folgenden Semester in Salzburg empfing, und den Kollegianern am Kolleg St. Benedikt.

Für die kritische Lektüre einzelner Kapitel danke ich Christian Begemann, Eva Geulen, Gregor Gumpert, Kevin Hilliard, Barbara Jörg, Mathias Mayer, Werner Michler, Barry Murnane, Joanna Neilly, Wolfgang Sigler, Robert Stenzel und Yvonne Wübben.

Besonderer Dank gilt meiner Familie, namentlich meinen Eltern. Ruth Reuter und Hanni Plenk ist diese Arbeit gewidmet.

Berchtesgaden, im Oktober 2020

Florian Stocker

Inhaltsverzeichnis

Zur Einleitung: Stifter und die Gretchenfrage	1
I Vom „Sehnen nach dem Himmel“: Formen religiösen Wissens	12
1. „So weit geht unsere Wissenschaft“: Die Bibel und ‚Das Haidedorf‘	12
2. Himmelfahrten: ‚Der Condor‘	24
II Wie hat er’s mit der Religion? Glaubensfragen	35
III Stiftszeiten: Stifter in Kremsmünster	47
IV Von Moos und Moor, Gott und Ding: Metaphysische Natur	62
1. Physikotheologie: Vom Schöpfer im Geschöpf	62
2. Vom „Glauben und Grübeln“: ‚Der Hochwald‘ und ‚Zwei Schwestern‘	66
3. „Ist es so, oder ist es nicht so“: Spannungen im metaphysischen Naturbild	75
4. Von Moor und Moos: Transformationen der Physikotheologie im Spätwerk	81
V Vom „Herüberwehen“ des Geistes: Glaube im Wandel	87
1. Österreichischer Katholizismus: Zwischen Barock und Aufklärung	87
1.1 Barocke Tradition	88
1.2 Josephinismus und Aufklärung	95
1.3 Barockes und aufgeklärtes Erbe	98
2. Himmelslichter: ‚Der beschriebene Tännling‘ und ‚Der heilige Abend‘	107
3. Von Ehen und Ehren: ‚Das alte Siegel‘ und ‚Der Waldgänger‘	123
VI Bibelintertextualität: ‚Die Pechbrenner‘ und das ‚Buch der Bücher‘	136
1. „Das Herz mit Schnüren zugezogen“: Alltag und Trauma	136
2. „Ach heiliger Gott!“: Schuld und Sühne	138
3. Richter und Retter: Alter und Neuer Bund	144
4. „Vater, wo bist du?“: Gott und Mensch	152
5. „Verstehst du es?“: Wissen und Verstehen	165
VII Vor dem Paradies: Kontingenz und Providenz in ‚Kalkstein‘	169
1. Von Schuld und Scham: Geschichte eines Pfarrers	169
2. Von Ordnung und Wahrheit: Kunst der Kontingenz	180
VIII Problematische Geschichten: Christentum, Antijudaismus und ‚Abdias‘	187
1. Heil und Unheil: Vom Wissen der Bibel	187
1.1 Altes Testament	189
1.2 Neues Testament	197
2. Nachtseiten: ‚Abdias‘ und Antijudaismus	204
3. Theodizee, Providenz und Rätsel	224
Von „Gott, Unsterblichkeit, Ewigkeit“: Letzte Worte aus den Katakomben	236
Literaturverzeichnis	240
1. Ausgaben/Abkürzungen	240
2. Primärliteratur/Quellen	240
3. Sekundärliteratur	243

Zur Einleitung: Stifter und die Gretchenfrage

Dass Adalbert Stifter sich mit seinem Schreiben zum Inbegriff des katholischen Schriftstellers qualifiziert habe, galt lange Zeit als gesetzt. Demnach „trutzte“ Stifter der sukzessiven Verabschiedung der Metaphysik aus der Literatur „mit einer religiösen Dichtung“, die man als „verborgene Theologie“ dechiffrierte und zur religiösen Erbauung vereinnahmte.¹ Gerade in der Nachkriegszeit avancierte Stifter zum „Wegweiser für die Jugend“ und „Sinnbild von Frieden und Sanftmut“ für eine „verirrte und verwirrte Gegenwart“ – zeitgenössischen Lesern sollte sich offenbaren, wie „der heilige Geist über die wilden Dunkelheiten des Lebens siegt“.² Dieser Lektüreindruck wurde 1952 bei einer Stifter-Gedenkfeier formuliert, hätte aber schon von Eichendorff stammen können, der dem Werk des Kollegen ein Jahrhundert zuvor eine „allem Unkirchlichen durchaus fremde“, dezidiert „katholische“ „Gesinnung“ diagnostizierte: „Und das ist ja eben das poetische Geheimnis des religiösen Gefühls, daß es wie ein Frühlingshauch Feld und Wald und die Menschenbrust erwärmend durchleuchtet, um sie alle von der harten Erde blühend und klingend nach Oben zu wenden.“³ Bereits kurz nach Stifters Tod beförderte ihn Heinrich Keiter in sein Kompendium *Katholische Erzähler der neuesten Zeit* und stellte Autor wie Werk – zu gleichen Teilen „christlich, fromm, aus innerstem Herzen katholisch“ – posthum ein glänzendes Glaubenszeugnis aus.⁴

Von Anfang an trieb die Kritik die Frage um, wie es Stifters Texte mit der Religion halten – eine Frage, die mitunter ausufernde Untersuchungen evozierte⁵ und eilfertige Lösungen in der Person des Autors zu verlangen schien. „Wie steht es denn mit Stifters Christenthum?“, fragte Romano Guardinis *Katholische Zweimonatsschrift*, um sogleich Indizien zu sammeln: „Er ist getauft, ist aufgewachsen in einer christlichen Familie, in einer christlichen Gemeinde, in christlicher Landschaft“; wobei man allerdings einen Beigeschmack notierte: Ungeachtet

¹ Bachem: *Dichtung* (1956), 75.

² Jungmair: *Stifter* (1952), 665.

³ Eichendorff: *Bedeutung* (1847), 249f.

⁴ Keiter: *Stifter* (1890), 202.

⁵ So umfangreich wie unergiebig Augustin: *Stifter* (1959).

„persönlicher Frömmigkeit“ habe Stifter mitunter „unchristliche Dinge“ geglaubt und geschrieben.⁶ Damit wäre denn die zweite Spielart des Interesses am Verhältnis zwischen Stifter und der Religion ins Feld geführt: Zunehmend fragte man kritisch nach „Stifters Religion“,⁷ vermutete Risse im katholischen ‚Weltbild‘ des Schriftstellers, diagnostizierte „heidnische[], antichristliche[]“ Züge,⁸ aberkannte seine Frömmigkeit⁹ oder problematisierte diese zumindest im Versuch, Lektüreeindrücke zurückzubinden an seine „höchst zwiespältige[], problematische[] Religiosität“¹⁰. Während Stifters Konfession also lange fraglos den Horizont der Interpretation absteckte, ist heute genauso unstrittig, dass eben dies nicht interessiert. Dass die Frage nach etwaigen Glaubensüberzeugungen kaum mehr eine Rolle spielen kann, versteht sich für die jüngere Forschung seit Stifters Beförderung vom Anachronisten zum Vorreiter der Moderne von selbst. Dahinter soll hier nicht zurückgegangen werden. Gleichwohl ist es Ziel dieser Studie, das komplexe Verhältnis zwischen der Religion und Stifter, genauer: seinen Texten, noch einmal neu zu beleuchten. Dabei soll die erstaunliche Konjunktur, die Elemente religiösen Wissens in seinen Texten erfahren, im Einzelnen untersucht werden.

Die Rede vom religiösen Wissen ist freilich nicht selbstverständlich, scheint vielmehr paradox: Markiert die Religion nicht naturgemäß einen Bereich am Rand, wenn nicht völlig fernab des Wissens? Unter dem dominierenden Paradigma einer ‚Wissensgeschichte‘ hat die Forschung zuletzt untersucht, wie Stifters Affinität zu verschiedenen wissenschaftlichen Feldern Inhalt und Form seines Schreibens bestimmte. Sei es das Wissen der Meteorologie, Astronomie, Botanik oder Physik – die Nähe des Autors und seiner Texte zu den im 19. Jahrhundert expandierenden Wissenschaften wurde gründlich erforscht. An die rezenten wissenspoetologischen Arbeiten ist hier aber nur bedingt anzuschließen. Zwar soll es um Stifter

⁶ Hilger: Stifter (1936/1937), 401. – Zu Stifters katholischer Sozialisation im Böhmerwald bilderreich Großschopf: Stifter (1967).

⁷ Heckerling: Religion (1950).

⁸ So Eichendorffs Schwester Luise, zit. nach Thurnher: Eichendorff (1961), 19.

⁹ Kohlschmidt: Leben (1955), 220.

¹⁰ Walter-Schneider: Licht (1985), 393. Zur Diskussion, ob Stifter Christ war, oder nicht, noch Hunter: Kinderlosigkeit (1973), 279f.

und ‚das Wissen seiner Zeit‘ gehen. Wenn vom ‚religiösen Wissen‘ die Rede ist, liegt dem aber ein weiter Wissensbegriff zugrunde. Begreift man ‚Religion‘, und gemeint ist hier immer das Christentum, als „Modell der Welt- und Wirklichkeitsinterpretation“, ¹¹ noch grundlegender: als „Wissens-, Bedeutungs- und Zeichensystem“, ¹² so dient ‚Religiöses Wissen‘ zunächst einmal als Überbegriff für jenes Wissen, „das aus einer fortwährenden Auseinandersetzung mit einem Wissenskanon heraus entstand, der als göttliche Offenbarung galt“ ¹³. Dieser Kanon ist die Bibel – die ‚heilige Schrift‘ des Christentums. Die Entstehung des kulturellen Wissensspeichers Bibel – als ‚Buch der Bücher‘ letztlich ‚Text‘ – und die Geschichte der Auseinandersetzung mit ihm ist so lang wie komplex. Doch nicht nur das Wissen der Bibel soll unter dem Schlagwort ‚Religiöses Wissen‘ gefasst werden, sondern in weiterer Perspektive bezeichnet der Begriff „die in der diskursiven Praxis ermöglichte Kommunikation von Glaubensinhalten, Interpretationsregeln, Topoi und Symbolen, die zur christlichen Tradition gehören“. ¹⁴ Dieses Wissen kann in Handschriften, Büchern, Predigten, Erzählungen, Liedern, Bildern, Gemälden, Handlungsritualen, kurzum: allen möglichen Formen der „Repräsentation“ und Kommunikation „des Verhältnisses und der Beziehung von Mensch und Welt zum Göttlichen“, transportiert und tradiert werden. ¹⁵ Zu denken ist – neben schriftlich fixiertem Wissen – an Ikonographie, Kirchenbau, Malerei; an performative Akte jenseits der ‚Schrift‘, wie Gottesdienstfeier, Eucharistie, an spezielle Frömmigkeitsformen wie Marienverehrung, Hagiographie oder Feste des christlichen Jahreskreises. ¹⁶ Es geht um ein ‚Wissen‘, das sich (über Jahrhunderte hinweg, im Zuge religiöser Institutionalisierung und kirchlicher Praxis) herausgebildet hat, aber nicht immer im Kanon der Bibel fixiert sein muss. Tradierte, durchaus dynamische Formen solchen religiösen Wissens, „das im Buch der Bücher selbst keineswegs

¹¹ Holzem: Wissensgesellschaft (2013), 256.

¹² Weidner: Erfahrungen (2008), 44. „Religion ist [...] nicht (nur) eine Ideologie zur Vermeidung von Kontingenz und zur Beantwortung der ‚letzten Fragen‘, ist nicht (nur) Metaphysiko-Theologie, sondern ein viel komplexeres, instabileres umfassenderes System kulturellen Wissens und kultureller Zeichen.“ (ebd.)

¹³ Holzem [Anm. 11], 259.

¹⁴ Alt: Paradoxie (2011), 27.

¹⁵ Holzem [Anm. 11], 257.

¹⁶ Zur hieraus resultierenden „Herausforderung für die Intertextualitätstheorie“ Polaschegg: Bibelwissen (2007), 209.

geschrieben stehen muß und ihm sogar widersprechen kann“, begegnen bei Stifter zuhauf.¹⁷ Generell greifen literarische Texte oft weniger direkt auf den biblischen zurück, als vielmehr auf „Vorstellungs- und Bildwelten, die sich um ihn herum angelagert haben“.¹⁸ Wenn es dem Teufel in Goethes *Faust* um die Seele des Protagonisten geht, dieser am Ostermorgen Kirchenglocken vernimmt, wenn Gretchen ihre Schwangerschaft als Sünde diagnostiziert und zur himmlischen Maria betet, dann wird offenkundig ein Wissen der Religion verhandelt, ohne dass es sich immer um Bibelintertextualität handelte.

Unter ‚Religiöses Wissen‘ fallen hier all jene Aspekte in Stifters Schreiben, die mit ‚Religion‘ im weitesten Sinn zu tun haben. Das klingt zugegebenermaßen vage, hat aber den Vorteil, teils sehr Unterschiedliches subsumieren zu können, denn in den einzelnen Kapiteln wird es um unterschiedliche, scheinbar unzusammenhängende Problemfelder gehen, darunter Physikotheologie, katholische Konfessionskultur, Antijudaismus – und Bibelintertextualität: Ein wichtiger Bezugspunkt dieser Studie bleibt die Bibel, als (so emphatisch Albrecht Schöne) „unerschöpfliche Schatzgrube, eine wahre Enzyklopädie von Sprachformen, Bildern, Gleichnissen, Redeweisen, Darstellungsarten [...], gelesen und verehrt um seiner religiösen Gehalte willen“¹⁹ – letzteres durchaus auch (anders, als oft kolportiert) im deutschsprachigen Katholizismus²⁰ des 19. Jahrhunderts. Heute „boomt“ die Bibel als Forschungsgegenstand – nicht zuletzt, weil sie der Literatur zu allen Zeiten als Bezugspartner gedient hat.²¹

Wo die vorliegende Studie das ‚Wissensfeld Religion‘ ins Zentrum ihres Erkenntnisinteresses stellt, operiert sie im Fahrwasser einer Forschungstendenz, die sich seit

¹⁷ Polaschegg [Anm. 16], 215.

¹⁸ Martus/Polaschegg: Buch (2006), 12.

¹⁹ Schöne: Säkularisation (1958), 17.

²⁰ Vgl. Lesch: Stellenwert (2005), 215–218.

²¹ Polaschegg [Anm. 16], 209. – Ein Großteil fiktionaler Texte unterhält (auf inhaltlicher wie formaler Ebene) enge Verhältnisse zur Bibel, die „als kultureller Wissensspeicher wie als ästhetisches, religiöses und gesellschaftliches Reflexionsmedium“ dient (Polaschegg/Weidner: Bibel [2012], 10) und dabei auch selbst *als* Literatur gelesen, also einer „literarische[n] Lektüre“ unterzogen werden sollte, wie die deutschsprachige Forschung (Weidner: Einleitung [2008], 20; vgl. Bachl: Bibel [1999], 16) im Anschluss an die seit den 1970er Jahren fortdauernde anglo-amerikanische Debatte über *Bible as literature* vorschlägt. – Exemplarisch plädiert Coppoletta: Differenzierung (2017), 331 dafür, „Bibelwissen stärker in die Wissensforschung einzubinden und gleichrangig mit anderen Wissensfeldern des 19. Jahrhunderts zu verhandeln [...]“; der Bibel ihren kulturellen Platz einzuräumen, ohne Furcht vor religiöser Vereinnahmung zu haben; sie als kulturellen Reichtum zu begreifen, ohne gleich nach Ideologie zu suchen [...] und die Bibel schlicht als im 19. Jahrhundert in fast allen Lebensbereichen präsent zu begreifen“.

einiger Zeit in den Literaturwissenschaften abzeichnet. Gemeint ist die „Wiederentdeckung der Religion im wissenschaftlichen Diskurs“, ²² was verschiedentlich als *religious turn* ²³ ‚gebrandet‘ wurde und sich in einer Reihe von Studien, gleich zwei Handbüchern ²⁴ und, neuerdings, einer eigenen Forschungsreihe ²⁵ niedergeschlagen hat. Das Thema ist indes so neu wie alt. Bekanntlich hat sich die Germanistik aus der Theologie und Bibelwissenschaft heraus entwickelt, Fragen der Hermeneutik und Textkritik markieren die originäre Schnittmenge beider Disziplinen. Überhaupt war die Religion der Germanistik nie fern. Für Goethe und Gott, Schiller und das Christentum, Brecht und die Bibel, Böll und den Katholizismus hat man sich immer interessiert – wie differenziert und überzeugend im Einzelfall, sei beiseitegestellt. Schon mit Vertretern wie Romano Guardini oder Hans Urs von Balthasar und ihren Arbeiten zu Goethe, Rilke und Dostojewski hat sich eine „eigenständige Dialogdisziplin ‚Theologie und Literatur‘“ ²⁶ formiert, wiederholt wurde die enge „Verflochtenheit“ ²⁷ beider Bereiche konstatiert. Blickt man allein auf die kanonisierte Literatur des 19. Jahrhunderts, so stehen druckfrische Arbeiten zur Rolle der Religion respektive Bibel bei Jean Paul, ²⁸ Fontane, ²⁹ Storm ³⁰ und Keller ³¹ neben älteren zu Goethe ³² oder Raabe ³³. Ein zumindest oberflächliches Wissen um die große Vertrautheit der Texte Jean Pauls und Raabes mit der Bibel, um Kellers Feuerbach-Studien und den teils beißenden Atheismus Storms, ist heute jedenfalls unter Germanisten weitverbreitet. Stifter aber fehlt in dieser Reihe bislang, und das, obwohl sich im

²² Polaschegg/Weidner [Anm. 21], 9; vgl. Weidner [Anm. 21], 7; Weidner [Anm. 12], 35. Zur „Rückkehr der Religion“ in Öffentlichkeit und Gegenwartsliteratur Weidner: *Jenseits* (2017).

²³ Nehring/Valentin: *Turns* (2008); Bachmann-Medick: *Turns* (2016), 283–285; Weidner: *Thinking* (2010), 133–135, 147f.; kritisch Weidner [Anm. 12], 44.

²⁴ Martus/Polaschegg [Anm. 18]; Klanska/Kita-Huber/Zarychta: *Schrift* (2009); Rehahn: *Buch* (2010). Langenhorst: *Theologie* (2005) und Weidner: *Handbuch* (2016). – Vgl. aber schon Jens/Küng/Kuschel: *Theologie* (1986); Holzner/Zeilinger: *Bibel* (1988); Schmidinger: *Bibel* (1999).

²⁵ *Studien zu Literatur und Religion* wird herausgegeben von den Germanisten Wolfgang Braungart und Joachim Jacob sowie dem Dogmatiker Jan-Heiner Tück. An der University of Notre Dame erscheint bereits seit 1984 das *Journal of Religion and Literature*, in Oxford seit 1987 die Zeitschrift *Literature and Theology*.

²⁶ Vgl. Langenhorst: *Theologie* (2019), hier 95.

²⁷ Braungart/Jacob/Tück: *Einleitung* (2019), VI.

²⁸ Kita-Huber: *Buch* (2015).

²⁹ Coppoletta [Anm. 21].

³⁰ Demandt: *Religion* (2010).

³¹ Ajouri: *Erzählen* (2007); Amrein: *Gott* (2006).

³² Henkel, Hermann: *Goethe* (1890); Deutschländer: *Goethe* (1923). Vgl. aber Anderegg/Kunz: *Bibel* (2005) und Schutjer: *Goethe* (2020).

³³ Detering: *Theodizee* (1990); Höhler: *Bibelzitat* (1969); Bürger: *Religiosität* (1937).

gesamten Werk Spuren religiösen Wissens nachverfolgen lassen. Die Frage nach Reichweite und Tragfähigkeit metaphysischer Erklärungsmodelle, nach der Zuverlässigkeit christlich-religiöser Weltdeutungs- und Sinnstiftungskonzepte, Themen schließlich wie Schicksal, Schuld und das Göttliche sind bei Stifter omnipräsent, ja sie bilden einen elementaren Strukturbestandteil seiner Texte. Hier setzt die vorliegende Studie an.

Zum Aufbau: Ein einführendes Kapitel zu zwei der frühesten Erzählungen Stifters geht *in medias res* und veranschaulicht zwei unterschiedliche Formen der Verarbeitung religiösen Wissens, einerseits das Wissen der Bibel, andererseits das der katholischen Konfessionskultur (1). Diese einleitenden Stifterlektüren rangieren *vor* anschließenden Rekonstruktionen des geistesgeschichtlichen Horizonts von Stifters Texten, insofern es der Studie zuvorderst um Textanalysen geht: Zunächst ist exemplarisch zu zeigen, wie religiöses Wissen in den komplexen Texten verarbeitet wird. Die beiden folgenden, kürzeren Kapitel reagieren dann auf eine Frage, die das gesamte Projekt begleitet hat: War Stifter religiös? Wer zu Stifter und der Religion forscht und die eigene Arbeit bespricht, bekommt sie früher oder später, fachextern wie fachintern, unweigerlich gestellt. Stifters Verhältnis zu Kirche und Glaube, soweit aus nichtliterarischen Schriften überhaupt rekonstruierbar (2), steht somit ebenso auf der Agenda wie seine Sozialisierung im Benediktiner-Gymnasium Kremsmünster und damit einhergehende Prägung durch Barockkatholizismus und katholische Aufklärung (3). Gleichsam einen Brennpunkt, in dem sich diese verschiedenen Geistesströmungen kristallisieren, markiert Stifters Naturdarstellung, der sich das folgende Kapitel (4) widmet unter Rückgriff auf die Kategorie der Physikotheologie. Daran anschließend werden die spezifisch österreichischen Phasen von Barockkatholizismus und katholischer Aufklärung rekonstruiert, bilden sie doch das Fundament, auf dem Stifter schreibt (5). Vor dem Hintergrund dieses Versuchs einer kleinen lokal-religiösen Mentalitätsgeschichte³⁴ wird die Spannung von Aufklärung und Barock am Beispiel zweier ‚Wundererzählungen‘ (5.2) und die Macht religiöser Moral (5.3)

³⁴ Methodischer Impuls von Werner Michler.

nachverfolgt. Im folgenden Kapitel (6) rückt wieder die Bibel ins Blickfeld: Anhand der Erzählung *Die Pechbrenner* (der Erstfassung von *Granit*) wird das eigentümliche Verhältnis zwischen Stifters Schreiben und dem ‚Buch der Bücher‘ nachverfolgt und dabei gezeigt, wie Stifter Mitte des 19. Jahrhunderts teilhat an den zeittypischen, großen Diskussionen um den ‚Tod Gottes‘ und seine problematische Rechtfertigung („Theodizee“). Daran schließen die beiden folgenden Kapitel zu *Der arme Wohltäter/Kalkstein* (7) und *Abdias* (8) an: Jeweils geht es um die erstaunliche Nähe der Texte zum Wissen der Religion bzw. Bibel und die spezifischen Spannungen, die sich in der Verarbeitung dieses Wissens niederschlagen – dass die Religion nicht als alleiniger Schlüssel zum Verständnis der Texte taugt, unterstreichen die Lektüren. Das Kapitel zum *Abdias* beinhaltet dabei eine Rekonstruktion des zeitgenössischen antijudaistischen Diskurses: Wo es um die Rolle der Religion geht, interessiert diese einmalige Problematisierung des Judentums besonders. Was alle hier vorgelegten Textlektüren eint, sind Abschnitte zum Erzählverhalten, denn wenn es auf inhaltlicher Ebene um religiöses Wissen geht, gerät immer auch die Art des Erzählens in den Blick. Stichworte wie narrative Unzuverlässigkeit, Kontingenz und Providenz des Erzählens ziehen sich durch die Textanalysen.

Der kurze Fahrplan deutet bereits an: Nicht *eine* Theorie, Methode oder ‚Schule‘ liegt dieser Studie zu Grunde, vielmehr eine bescheidene Mischung aus Intertextualitätsforschung, Diskursanalyse, Geistes- und Mentalitätengeschichte. Neben Stifters Erzählungen werden biblische, philosophische, historische Texte, nichtliterarische wie literarische Publikationen des 18. und 19. Jahrhunderts herangezogen. Man mag in diesem methodischen Eklektizismus einen Mangel erkennen, angesichts der Vielfalt des Themas aber scheint dieses Vorgehen statthaft. Ziel und Ausgangspunkt waren gründliche Textlektüren, insofern stehen die folgenden *close readings* anstelle der üblichen Methodendiskussion und eines extensiven Forschungsberichts. Dabei kann schon hier verraten werden, dass es nicht darum geht, das Rad neu zu erfinden. Vieles ist der Spezialforschung bereits bekannt, ein Großteil der behandelten Themen und Probleme sind für die Literatur des 19. Jahrhunderts längst gesetzt – Schlagworte wie das vom

‚Tod Gottes‘ haben sich zwischenzeitlich verselbstständigt. Kein absolut neuer Blick auf Stifter wird also geboten, aber doch ein neuerlicher, unter den Vorzeichen der Religion.

Warum der Ehrgeiz, zumal man sich unweigerlich dem Verdacht aussetzt, alten Forschungspositionen wieder Leben einzuhauchen? Tatsächlich geht es nicht darum, Stifter für die Religion zu retten, noch soll er im Umkehrschluss als insgeheim atheistischer Autor überführt werden; beides ist seit seinem Tod vor 150 Jahren hinlänglich versucht worden. Hier sollen nicht die Thesen der älteren Forschung aufgewärmt werden, im Gegenteil. Es geht darum, erstmals umfänglich die große Vertrautheit von Stifters Texten mit der Bibel und die daraus erwachsenden Herausforderungen für die Lektüre aufzuzeigen, gleichzeitig ihre Verwurzelung im spannungsreichen Gefüge aus einerseits dem Erbe des katholischen Barock, andererseits der katholischen Aufklärung herauszuarbeiten und dabei immer auch auf die Spannungen hinzuweisen, die sich sowohl auf inhaltlicher wie formaler Textebene niederschlagen. Wenn dabei verschiedentlich Schlagworte wie ‚Entzauberung‘,³⁵ ‚Profanisierung‘ oder ‚Transzendente Obdachlosigkeit‘ fallen, so kreist die Studie letztlich um „die große Erzählung von der Säkularisierung“, die anzusprechen hier kaum zu vermeiden, angemessen darzustellen allerdings unmöglich ist³⁶. Der Begriff ist problematisch, seine „umgangssprachliche Geläufigkeit [...] verhält sich zumeist umgekehrt proportional“ zu seiner „gedanklichen Distinktheit“.³⁷ Dabei ist nicht das historisch fixierbare Ereignis der Säkularisation von 1803, der Übergang von kirchlichem Eigentum und Hoheitsrechten in weltlichen Besitz, gemeint. Stattdessen bezieht sich der Begriff auf einen „lange andauernde[n], geistige[n] Prozeß“,³⁸ die Kategorie bezeichnet „sowohl eine Diskontinuität zwischen religiöser Vergangenheit und entzauberter Moderne“ als auch „das Nachleben religiöser Vorstellung und Praktiken in scheinbar säkularen Kontexten“³⁹. Prägend im Fach war Schönes alte Säkularisierungsthese, derzufolge die Dichtung protestantischer Pfarrersöhne inhaltlich wie

³⁵ Vgl. Weidner: Literatur (2019).

³⁶ Weidner [Anm. 12], 43.

³⁷ Barth: Säkularisierung (1998), 603.

³⁸ Frühwald: Bildung (2003), 303.

³⁹ Weidner: Religion (2016), 14.

formal der Sphäre der Religion entstammt. Insofern „die Anregungskraft und die Ausstrahlungsenergie des religiösen Sprachbereiches [...] wie ein Sauerteig all unsere Sprache durchwirkt“,⁴⁰ seien „sprachliche Formen und Strukturen, vorgebildete Begebenheiten, Verhaltensweisen, Denkfiguren usf. aus dem religiösen Bereich, in dem sie geprägt wurden, herausgelöst und der ‚Herrschaft‘ weltlich-dichterischer Ordnungen und Gesetze unterworfen“⁴¹ worden. Literarische Texte verwendeten gleichsam religiöse Bausteine:

Jene geformten Steine aber, die aus dem Sakralbau der religiösen Sprache gebrochen und in das dichterische Kunstwerk eingefügt werden, sind kein neutrales Material, sie bringen, auch wenn sie nicht obenhin sichtbar sind, mehr als sich selber aus dem alten in den neuen Bau. Auf diesem ‚mehr‘ beruht die Bedeutung des Säkularisationsprozesses für die Auslegung des dichterischen Werkes.⁴²

Schönes Säkularisierungsthese ist in die Kritik geraten. Man hat angemerkt, dass weder von scharf trennbaren Sphären (‚Literatur‘ vs. ‚Religion‘), noch einem linearen Prozess auszugehen ist – ‚Säkularisierung‘ vollziehe sich „nicht linear anschwellend, sondern eher wellenförmig, mit Höhe- und Ruheperioden“;⁴³ mit Blick auf „die unterschiedlichen Varianten der Säkularisierung an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert“ wäre „vielmehr von einem Wechselspiel zwischen religiösen und nichtreligiös-weltlichen Phänomenen [zu] sprechen, von Verschiebungen, die nicht eindeutig-linear, sondern eben ambivalent-diskontinuierlich sind“.⁴⁴

Prominent hat Hans Blumenberg die Erzählung von der linear-stetigen Säkularisierung hinterfragt. Im ersten Teil der *Legitimität der Neuzeit* beschreibt er den „als Säkularisierung gedeuteten Vorgang [...] nicht als *Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern als *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten [...], deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten“.⁴⁵ Das Christentum bestimmt die Neuzeit noch insofern, als es Antworten geliefert hatte auf unverändert

⁴⁰ Schöne [Anm. 19], 20, der mit der Rede vom „Sauerteig“ hier demonstrativ selbst den Nachweis seiner These antritt.

⁴¹ Schöne [Anm. 19], 23.

⁴² Schöne [Anm. 19], 25.

⁴³ Frühwald [Anm. 38], 304.

⁴⁴ Kita-Huber [Anm. 28], 22.

⁴⁵ Blumenberg: *Legitimität* (1997), 75 (Herv. i.O.). – Zu Blumenbergs Kritik an der Säkularisierungsthese einführend Weidner: *Säkularisierung* (2014); Weidner: *Rhetorik* (2004), 98–102; Marramao: *Säkularisierung* (1992), 1147f.

andauernde Fragen „nach der Totalität der Welt und der Geschichte, nach der Herkunft des Menschen und der Bestimmung seines Daseins“.⁴⁶ Vor allem diese Fragen (weniger die ‚christlichen‘ Antworten selbst) könnten nicht mehr „ohne weiteres wieder ‚eingespart‘ oder in theoretischer Ökonomie unbesetzt gehalten werden“,⁴⁷ denn die Neuzeit hat vom Christentum gewissermaßen unfreiwillig die „Erwartung“ geerbt, „auf diese Fragen könne oder müsse auch unter modernen Bedingungen geantwortet werden“.⁴⁸ „Nicht so sehr der ‚Totalitätsanspruch‘ der neuzeitlichen Vernunft als vielmehr deren Totalitätspflicht könnte als Säkularisat beschrieben werden.“⁴⁹

Nach Blumenberg liegt das Legitimitätsproblem der Neuzeit in ihrem „Anspruch [...], einen radikalen Bruch mit der Tradition zu vollziehen, und in dem Mißverhältnis dieses Anspruches zur Realität der Geschichte, die nie von Grund auf neu anfangen kann“.⁵⁰ Weder die Literatur im Allgemeinen, noch Stifter Texte vollziehen geradlinige Säkularisierungsprozesse oder ‚radikale Brüche‘ mit der Tradition und absolute ‚Neuanfänge‘. Überhaupt wurde erkannt, dass die Rede vom Religionsverfall problematisch ist. Zwar mag es so etwas wie institutionelle Säkularisierung geben, dabei bleibt das Religiöse aber auch nach der Aufklärung im „Prozess seiner Umdeutung und Transformation [...] bis heute in vielfacher Weise präsent“, was sich in weniger bestimmten, gleichsam unorthodoxeren Glaubensformen niederschlagen kann.⁵¹ Oft reproduzierte Gemeinplätze, wonach es der Aufklärung gelungen sei, „die Religion und die Kirche aus dem Rang als oberste, Geist und Seele beherrschende Macht in der gebildeten Öffentlichkeit weithin zu verdrängen und an ihre Stelle die Vernunft, die Philosophie, die Natur zu setzen“, würde man heute nicht mehr so unterschreiben.⁵² Die allzu schematische Rede von Verfall und Verabschiedung der Religion übersieht, dass Religion und Aufklärung oft Hand in

⁴⁶ Blumenberg [Anm. 45], 74.

⁴⁷ Blumenberg [Anm. 45], 74.

⁴⁸ Weidner [Anm. 45], 251.

⁴⁹ Blumenberg [Anm. 45], 76.

⁵⁰ Blumenberg [Anm. 45], 129.

⁵¹ Vietta/Uerlings: Einleitung (2008), 7.

⁵² Raab: Auswirkungen (1978), 67. Vgl. Sorkin: Enlightenment (2008), 3.

Hand gingen⁵³ (etwa im noch zu beschreibenden Phänomen der ‚katholischen Aufklärung‘), vielmehr ein Nachleben von religiösen Begriffen und Vorstellungen in weniger religiösen Zeiten festzuhalten ist (dass freilich zwischenzeitlich auch die Kritik an der „Vagheit“⁵⁴ und „zu einfachen‘ oder ‚vereinfachenden‘ Auffassung der Säkularisierung ubiquitär“⁵⁵ ist, hat Daniel Weidner festgehalten).

Von den Texten, die Stifter Mitte des 19. Jahrhunderts über knapp drei Jahrzehnte hinweg schreibt, geht eine eigene Faszination aus. Sie sind, das ist zu Genüge notiert worden, rätselhaft, mitunter abgründig, nie eindimensional, erlauben höchst widersprüchliche Lesarten, sie verlangen ihren Lesern einiges ab und gehören zum Besten, das die deutschsprachige Literatur zu bieten hat (und die Verarbeitung religiöser Wissens Elemente hat daran wesentlich Anteil). Eine „verborgene Theologie“⁵⁶ aber sind und formulieren sie nicht. Man kann Stifters Schreiben kaum gründlicher missverstehen als mit derart misslichen und irrigen Vereindeutigungen, die, wie Thomas Meurer in einem eleganten Essay gezeigt hat, der langen „Verkennung Stifters“ erst „den Boden bereitet“⁵⁷ haben. Dass es indes lohnenswert ist, einen neuerlichen Blick aufs Prosawerk zu werfen, um unterschiedliche Formen religiösen Wissens nachzuverfolgen und so das spezifische Spannungsverhältnis zwischen dieser Literatur und der Religion zu fokussieren, darf man aus guten Gründen annehmen. Dies ist das Anliegen der vorliegenden Studie.

⁵³ Vgl. Barth [Anm. 37], 619.

⁵⁴ Vgl. Weidner [Anm. 45], 96.

⁵⁵ Weidner [Anm. 45], 259.

⁵⁶ Bachem [Anm. 1], 75.

⁵⁷ Meurer: Revolte (2005), 218.

I) Vom „Sehnen nach dem Himmel“: Formen religiösen Wissens

1. „So weit geht unsere Wissenschaft“: Die Bibel und ‚Das Haidedorf‘

Wie weitreichend Stifters Texte auf Wissenshorizonte des Christentums und Katholizismus rekurren, zeigen schon seine ersten Veröffentlichungen. Anhand der frühen Erzählungen *Das Haidedorf* und *Der Condor* werden hier zunächst zwei unterschiedliche Spielarten der Informiertheit mit religiösem Wissen exemplifiziert – dabei geht es zunächst um das Wissen der Bibel, anschließend um jenes der katholischen Konfessionskultur.

Der zuerst 1840, sodann 1844 in den *Studien* veröffentlichten Erzählung vom Heideknaben Felix ist man lange mit Skepsis begegnet. Abgeurteilt als „Erzählung, die nicht zu Stifters stärksten gehört“, wurde sie selten Gegenstand von Einzeluntersuchungen.¹ Noch das rezente Handbuch bemängelt, sie sei „zu den selbst für Stifters Verhältnisse spannungsärmsten Texten“ zu rechnen.² Tatsächlich ist die Handlung schnell rekapituliert: Im Zentrum steht der Hirtenjunge Felix, dessen Fantasie von der heimatlichen Heidelandschaft ähnlich stimuliert wird wie von biblisch-phantastischen Geschichten seiner Großmutter. Nach einer unterbelichteten Orientreise kehrt er als Erwachsener ins Heidedorf zurück, wo ihn in der Journalfassung der König als erfolgreicher Dichter auszeichnet. Die Studienfassung spart den Künstlererfolg aus, hängt ihm stattdessen eine gescheiterte Liebesbeziehung an. War man sich schon in der Qualitätsbeurteilung meist einig, so auch im immergleichen Verweis auf einen spezifischen Gemeinplatz: Nicht allein verwandle sich die Erzählung die „Sprache der Bibel“ an,³ welche einer „der wichtigsten literarischen Bezugstexte“ sei,⁴ auch die „Welt“ des Protagonisten Felix sei „ganz auf biblische Vorstellungen hin orientiert“.⁵ Dass es (in) diesem Stifter-Text irgendwie um die Bibel geht, scheint genauso selbstverständlich wie der Verzicht

¹ Geulen: Worthörig (1992), 88.

² Eßlinger: Haidedorf (2017), 23.

³ Dittmann: Kommentar (1997), 161.

⁴ Eßlinger [Anm. 2], 23.

⁵ Mayer: Stifter (2001), 37.

auf eine nähere Betrachtung dieser Bezüge. Den meist oberflächlichen Verweisen auf das „Buch[] der Bücher“ (HKG 1.4,200) ist hier eine einlässlichere Untersuchung dieser Intertexte gegenüberzustellen.

Dazu lohnt ein neuerlicher Blick auf den jungen Felix: Das anfangs große Anliegen des Erzählers, seinen Protagonisten unter die Helden des Alten Testaments einzureihen, wird bei genauerer Lektüre augenfällig. Vom jungen Kanzelredner Felix heißt es, er halte vor einer imaginierten Gemeinde „eine Predigt und Rede – unten standen die Könige und Richter und das Volk und die Heerführer, und Kinder und Kindskinder, zahlreich wie der Sand am Meere, er predigte Buße und Bekehrung [...] er beschrieb ihnen das gelobte Land“ (HKG 1.1,168). Stifters Text greift Versatzstücke des Alten Testaments wortgetreu auf und arrangiert sie neu. Die Rede von Kindeskindern und Meeressand referiert auf alttestamentliche Verheißungen, die – immer im Anschluss an den göttlichen Eid gegenüber dem lange kinderlosen Abraham⁶ – dem Volk Israel gelten und dessen oft gefährdeten Fortbestand im „Land der Väter“ zusichern (HKG 1.1,168; Gen 31,3), die den Beistand Gottes behaupten und durch Engel oder Propheten formuliert werden (Gen 45,10; Hes 37,25). In der Heide mimt der Junge die israelitischen Anführer von der Landnahme Kanaans bis zur Aufteilung „unter die Stämme“ (HKG 1.1,168). Gleich Mose „beschrieb“ Felix „das gelobte Land“ und „predigte Buße und Bekehrung“ (HKG 1.1,168). Letzteres freilich ist das Tagesgeschäft der alttestamentarischen Propheten, bis dies Johannes der Täufer als Wegbereiter des Messias (wie Felix ein Prediger in der Wüste), schließlich der Gottessohn selbst mit zahlreichen Aufforderungen übernimmt: „thuet Buße, und glaubet dem Evangelium“ (Mk 1,15). Noch Details aus den Geschichtsbüchern werden zitiert, wenn der Steinbau des Jungen überzeichnet wird zum „Reich [...], das Niemand überwinden kann als Cyrus, der morgen oder übermorgen kommen werde, um den gottlosen König Belsazer zu züchtigen, wie es ja Daniel längst vorhergesagt habe. Oder er grub den Jordan ab [...]“ (HKG 1.1,168). Von Cyrus II., persischem Großherrscher des 6. Jahrhunderts, zeichnet die

⁶ „Aber der Engel des Herrn rief Abraham zum zweiten Male vom Himmel, und sprach: | Ich habe bei mir selbst geschworen, spricht der Herr, weil du das gethan [...] will ich dich segnen, und deinen Samen mehren, wie die Sterne, und wie den Sand, der am Ufer des Meeres ist [...].“ (Gen 22,15–17)

Bibel das Bild eines idealen Königs: Der angeblich als einfacher Hirte aufwachsende Vorzeigeregent besiegt den babylonischen König Belsazar und befreit die Israeliten aus der babylonischen Gefangenschaft. Als rettende Messias-Präfiguration wird Cyrus zum Förderer des Tempelbaus, ihm präsentiert sich Gott als jener, „[d]er ich zu der Tiefe spreche: Versiege! deine Ströme will ich trocken legen; | der ich zu Cyrus sage: Du bist mein Hirt! du wirst allen meinen Willen vollbringen; der ich sage zu Jerusalem: Man wird dich bauen; und zu dem Tempel: Man wird dich gründen!“ (Jes 44,27f.) – beides greift der am Bachbett und Roßberg bauende Hirte Felix wörtlich auf. Auch das *Speculum humanae salvationis*, ein seit dem 14. Jahrhundert in Kirchenkreisen weitverbreiteter Heilsspiegel, der Parallelen zwischen Figuren des Alten und Neuen Testaments zieht⁷ und noch heute in der Kremsmünsterer Stiftsbibliothek ausliegt, porträtiert Cyrus als Vorläufer des Gottessohnes. Entsprechend verweist Ulrich Dittmann bei Felix’ Drang, „seine Lenden [zu] gürtten, den Stab [zu] nehmen, und weit, weit, von dannen [zu] gehen“ (HKG 1.1,169), auf wörtliche Entsprechungen im Alten Testament.⁸ Stifters Erzählung zitiert in kleinsten Details das Wissen der Bibel herbei, reduziert so die Distanz zum Bibeltext auf ein Minimum: Indem Erzähler wie Felix wörtlich die ‚Schrift‘ zitieren, der Junge biblische Handlungen auf der Heide aktualisiert, wird der Grad an Mittelbarkeit verringert.

Namentlich zwei biblische Figuren werden dem Protagonisten parallelisiert: So dürfe man Felix „vergleichen“ mit „jenem Hirtenknaben aus den heiligen Büchern, der auch auf der Haide vor Bethlehem sein Herz fand und seinen Gott, und die Träume der künftigen Königsgröße“ (HKG 1.1,166f.). Gemeint ist der göttlich berufene Hirtenjunge David, der als angeblicher Verfasser zahlreicher Psalmen und Musiktherapeut am Hof seines Vorgängers Saul am deutlichsten die Stelle der Künstlerfigur im Figurenarsenal der Bibel besetzt, zugleich als göttlich inspirierter Prophet gilt. Eng verknüpft mit diesem „Urbild des idealen Königs

⁷ Flasch: Eva (2004), 42.

⁸ Dittmann [Anm. 3], 166.

schlechthin“⁹ und Vorläufer des Messias¹⁰ sind die Gründung des geeinten, unabhängigen Israels und der Bau des Zentralheiligtums als irdischer Behausung Gottes – beide Motive treten beim jungen Heide-Herrn und Bauherrn am „erhabene[n] Punct“ des Roßbergs wieder auf, der dort „sein Reich [gründet]“ und einen Thron-„Sitz“ aus Steinen errichtet (HKG 1.1,163f.).

Neben David zitiert *Das Haidedorf* die Geschichte des Propheten Elia: Neben dem leitmotivischen Wacholderstrauch – bei Stifter zunächst ein „widerspänstiger Geselle“ (HKG 1.1,164f.), sodann als Nahrungsquelle „die grüne Standarte der Hoffnung“ (HKG 1.1,185) –, unter dem der Prophet in der Wüste Zuflucht sucht und Instruktionen vom Engel Gottes erhält, bevor es zur Gottesbegegnung am Berg Horeb kommt (1 Kön 19,4–18), verweisen noch Felix’ „Feuer und Schwert“ auf ein einschlägiges Attribut des biblischen Propheten.¹¹ Auch Elia gilt als messianische Gestalt mit besonderer Stellung im Heilsgeschehen und wird in den Apokryphen verknüpft mit der Apokalypse und Wiederkehr Christi.¹² Das Buch Könige beschreibt Elias Ankündigung einer dreieinhalbjährigen Dürrekatastrophe und das später folgende Regenwunder (1 Kön 17f.) – beide Naturereignisse begegnen in Stifters Erzählung, jeweils scheint sich die Wettervoraussage Elias und Felix’ zu bewahrheiten. Wenn letzterer „nichts sehnlicher“ verlangt, „als daß er auch noch ein Wunder zu wirken vermöchte“ (HKG 1.1,168), scheint der Wunsch formuliert zu werden, in die Fußstapfen des Propheten zu treten, der in der Wüste auf wunderbare Weise ernährt wird und bei der Witwe zu Zarpas sein berühmtes Heilungswunder wirkt (1 Kön 17,17–24). Zumindest eine Erinnerung an den „feurige[n] Wagen“ der Entrückung Elias (2 Kön 2,11) – ein weitverbreitetes Motiv der Malerei – scheint die „Scene so seltener Art“ am Schluss der Journalfassung darzustellen mit der Ankunft der königlichen Wagen, „prachtvoll und groß, wie man sie niemals gesehen“ (HKG 1.1,187). Macht sich Elia auf den Weg zum himmlischen König, ist es bei Stifter der „König und Herr“, der im Wagen zum „König der Herzen“ Felix kommt, „um ihm Ehre zu

⁹ Huber: David (2004), 52.

¹⁰ Die Kindheitsgeschichten bei Lk und Mt überbieten sich im „Aufweis der Davidssohnschaft Jesu“; mehr als 50 Mal bezieht sich das NT auf David (Huber [Anm. 9], 54).

¹¹ Vgl. Bocian: Elia (2004), 105f.

¹² Vgl. Bocian [Anm. 11], 103.

zeigen“; wobei Dichter wie König in ihren Reden jeweils auf den transzendenten „Gott“ verweisen (HKG 1.1,188).

Daneben begegnen zahlreiche Intertexte des Neuen Testaments: Trägt das in der Studienfassung hinzugefügte, tränenreiche Gespräch zwischen dem zurückgekehrten Felix und seinem Vater deutliche Züge des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (HKG 1.4,197f.; Lk 15,11–32), gerät der Protagonist kurz darauf mit seiner pathetischen Formel „Es ist geschehen“ (HKG 1.4,206, hier bekräftigt sie die Absage der Geliebten und Entsagung des Dichters) als von Menschen und Geliebter Verlassener zum verkappten Christus, der am Kreuz im Wortlaut bilanziert (Joh 19,30).¹³ In Anlehnung an die biblischen Sterbeszenen erwähnt auch Stifter den „finstern“ Himmel sowie – in einem Anflug von Pathos – „eine lange, lange Stille“, den „tiefen, tiefen Schmerz[]“ des Protagonisten, für die es denn eine „Seligkeit“ gibt, „die ihn lohnte“ (ebd.). Entsprechend wird der „sanftmüthig[e]“ Sohn von seiner zur *Mater Dolorosa* („halb selig, halb schmerzenseich“) stilisierten Mutter „erkannt und geehrt“ (HKG 1.4,194f.).¹⁴ Wenn nicht als Gottessohn, so als „Prediger und Priester des Herrn“ erscheint Felix seinem Vater nach dessen Berichten über seine Reise zu Jesu Wirkungsstätten im Nahen Osten (HKG 1.4,196). Und der langersehnte Regen am Pfingstsonntag scheint das Pfingstwunder zu adaptieren (Apg 2,3): Statt Feuerzungen regnet es Wasser; an der Reaktion der Empfänger ändert sich indes nichts – Stifters Kirchgänger ziehen „zum Tempel Gottes“ um „zu danken“ (HKG 1.4,207).

Lässt sich nun so etwas wie eine Funktion dieses Konglomerats an Bibelintertexten, deren Auftreten auf den ersten Blick so zahllos wie wahllos scheint, erkennen? Dass es dem Text einerseits um die Imitation und Evokation eines biblisch-poetischen Tons zu tun ist, scheint fraglos. Eine Zusammenschau der zitierten Bezüge legt ferner nahe, dass diese vor allem im Dienst einer Strategie stehen: Mit großem Engagement stilisiert der Erzähler Felix zur vielversprechend begabten Künstlerfigur. Als Dichter und Prophet, nachgerade messianische

¹³ Vgl. Kaiser: Dichter (1977), 242.

¹⁴ Vgl. Bocian: Maria (2004), 345; Heinz-Mohr: Maria (1976), 208.

Gestalt wird Felix gerade in der Journalfassung mit seinem Brief an den König und der Bitte um Öffnung der königlichen Kornkammern – hier nun Postfiguration des alttestamentlichen Josef (als aus der Tiefe des Brunnens wiedererstandener Retter seines Volks wiederum Präfiguration Christi) – zum Wohltäter und Erlöser des Heidedorfs potenziert, der als „Seliger“ (HKG 1.1,186) das Zeug zum Lokalheiligen hat: „Alles [drängte sich] um Felix den Retter, und pries und lobte ihn, und staunte ihn an – und im Triumphe wurde er nach Hause geführt, während Jeder froh war, ihm die Hand zu reichen und sie zu drücken.“ (HKG 1.1,190) Die Bibelintertexte verifizieren seine Exorbitanz und glänzende Zukunft, legitimieren Felix als „Meister“ (HKG 1.1,188).

Bis zu diesem Punkt erhielt eine solche Lektüre des *Haiedorfs* den Segen der älteren Forschung. Tatsächlich aber sieht man sich vor eine Reihe von Problemen gestellt, die der Text gleichsam als Rätsel aufgibt. Zum einen vermag die Erzählung vom Pfingstregen nicht restlos vom Wirken einer metaphysischen Kraft zu überzeugen. Zwar wird einiges aufgeboten, um die religiösen Deutungsangebote des Textes zu affirmieren: Die Heidedörfler „flehte[n] mit Inbrunst“ zum Himmel (HKG 1.1,184), während die Großmutter, als „halbgestorbene“ Frau „im Jenseits“ besonders „Geltung“ beanspruchend, im „Felde knie[t], und mit emporgehobenen Händen bethe[t]“ (HKG 1.1,186). Adressat dieser Anstrengungen ist „Gott, der strenge Richter und Herr“, welcher angeblich „den Schooß seiner Wolken [verschloss]“ (HKG 1.1,189), und dabei nach privat-teleologischer Interpretation doch noch dort „immer Alles, Alles gut“ fügt, „wo er Schmerz und Entsagung sendet“, wie Felix in seiner knappen Theodizee-Einführung versichert (HKG 1.4,205).¹⁵ Als der Himmel an Pfingsten dann nicht den Geist, doch das Wasser ausgießt, bedanken sich die Dorfbewohner der Studienfassung scheinbar konsequenterweise im „Tempel Gottes“ (HKG 1.4,207). Allerdings bleibt offen, ob es sich um ein aktualisiertes Pfingstwunder oder ein natürliches Phänomen in seiner Eigengesetzlichkeit handelt: Auf seinen Auslandsreisen hat Felix „den Himmel und seine Zeichen [...] kennen

¹⁵ Ähnlich versichert Landarzt Augustinus in der Buch-*Mappe* den wegen des Eisfalls verzweifelten Dörflern: „Ich kann euch nicht helfen, Gott ist überall groß und wunderbar, er wird helfen und retten“ (HKG 1.5,115).

gelernt“, was ihm gegenüber dem auf „Hoffnung“ setzenden Vater die präzise Vorhersage ermöglicht, „daß es morgen regnen werde“ (HKG 1.4,205). Der Naturwissenschaftler, „indem er scharf und lange von allen Seiten zum Himmel“ blickt (HKG 1.1,186), versteht sich wie Risach im *Nachsommer* aufs Lesen der Natur und die Wissenschaft der Wettervorhersage; er ist als einziger der Dorfbewohner zum Exorzismus des himmlischen „Gespenst[s]“ berufen:

[...] denn eben stand über der verwelkenden Haide eines jener prächtigen Phänomene, wie er es wohl öfters, auch in den morgenländischen Wüsten, aber nie so schön gesehen, nämlich das Wasserziehen der Sonne; – aus der ungeheurn Himmelslocke, die über der Haide lag, wimmelnd von glänzenden Wolken, schossen an verschiedenen Stellen majestätische Ströme des Lichtes, und aus einander fahrende Straßen am Himmelszelte bildend, schnitten sie von der gedehnten Haide blendend goldene Bilder heraus, während das ferne Moor in einem schwachen, milchichten Höhenrauch verschwamm. (HKG 1.1,183)

Die Forschung hat diese Spuren meteorologischen Wissens (vgl. das in der Journalfassung ausgewiesene Phänomen der „Fata morgana“, HKG 1.1,184), die Stifters Text inkorporiert und sich etwa auf Baumgartners *Naturlehre* (1823) zurückführen ließen, nachverfolgt.¹⁶ Dass Felix' Wetterprognose Recht behält, scheint den Regen als metaphysische Antwort auf Gebet zum gesetzmäßigen profanen Vorgang zu entzaubern. Mögen angesichts der Dürrekatastrophe „wohl hundert Augen ängstlich“ und „viele tausend und tausend Blicke nach dem Himmel“ gehen (HKG 1.1,182f.) – ob sich dahinter ein wetternder Schöpfergott verbirgt, ob der Regen als Geschenk Gottes oder Gesetz der Natur zu haben ist, lässt der Text unentschieden, indem er beide Diskurse gegeneinander ausspielt um den Preis der Eindeutigkeit.

Ähnlich rätselhaft bleibt in der Journalfassung die Reaktion der Heidebewohner auf die Hilfszusage des Königs. Wo dieser spricht, danken sie ihm mit einer frappierenden Gehorsamsverweigerung:

„Aber steht Alle auf,“ fuhr er fort, „und bethet zu Gott; seht, da oben über euren Häuptionen hängt sein Segen, er kann in einer Nacht mehr thun, als alle Könige der Erde in ihrem ganzen Leben; ich will es versuchen, er aber wird helfen.“ | Aber kein Mensch stand auf, und ein Schluchzen und Weinen ging durch die ganze Versammlung. | Da gab der König erschüttert das Zeichen der Abfahrt. | Jetzt erst drängte sich Alles um Felix den Retter, und pries und lobte ihn, und staunte ihn an [...]. (HKG 1.1,189f.)

¹⁶ Vgl. Gamper: *Meteorologie* (2018).

Die Ursache der königlichen Erschütterung bleibt unklar: sei es das Ausmaß der Not oder die Gebetsverweigerung der Dörfler. Dass deren „Versammlung“ sich *nicht* nach „oben“ und „zu Gott“ wendet, stattdessen den zur „Sonne des Morgens“¹⁷ avancierenden, irdischen „Retter“ Felix preist, ist intrikat (HKG 1.1,189). Insofern scheint die Diagnose eines Verstoßes gegen das Fremdgötterverbot des Dekalogs angesichts der Präsenz Gottes und seiner beschworenen Macht im vorigen Absatz (wie auch der generellen Durchsetzung des Textes mit Bibelziten) nicht völlig abwegig. Dass sich das Dorf aufgrund von Felix’ Intervention bereits vor dem Fall des ersten Regentropfens „erleichtert [...] zu Bette“ legt und gänzlich mit seinem dorfeigenen „Retter“ behilft, illustriert, wie sich ein Dorf seines metaphysischen Beistands entledigt. Mithin würde aus Stifters *Haidedorf* ein *Heidendorf*.¹⁸ Auch wenn diese Lesart angesichts des ambivalenten Einzelbefunds nicht restlos überzeugt: der Schluss der Journalfassung wirft wegen seines religiösen Subtexts Probleme auf, die sich nicht eindeutig lösen lassen. – Felix’ Markierung als Christusfiguration und alttestamentarischer Prophet hinterfragt namentlich die Studienfassung, hier scheitert der Protagonist an allen Fronten, nicht nur als Liebhaber. Die Adelung zum Dichterfürsten entfällt in der Zweitfassung komplett, stattdessen steht die lapidare Bilanz, von etwaigen Erfolgen des Schriftstellertalents liege „nichts vor“ (HKG 1.4,207). Der Text hält dieserart nicht, was er eingangs verspricht, dem Glaubenshelden fehlt die Tat, dem Propheten die Botschaft und dem „Glückliche[n] Natursohn“ (HKG 1.1,169)¹⁹ das Glück. Dazu kommen Leerstellen, die man bereits notiert hat: Die ausgesparte Liebesbeziehung bleibt im Dunkeln wie die Orientreise und das weitere Fortleben des Erwachsenen.²⁰

Vor diesem Hintergrund sind die hermeneutischen Ambitionen der Dorfbewohner zu verorten: Die gesamte Umgebung übt sich am Rückkehrer in der Kunst der Interpretation. Vermutet die in Felix’ „Zügenforsch[ende]“ Mutter (HKG 1.4,194), es müsse „irgend ein Weh

¹⁷ Traditionell das Symbol des auferstandenen Christus, Lurker: Sonne (1973), 297.

¹⁸ Zur „Sprachlichkeit der Heide“, die ein Konglomerat von „überdeterminierten Bedeutungen“ auf sich vereint, Geulen [Anm. 1], 91, die zeigt, wie die Heide zum unversicherbaren Bezugspunkt „für ‚alles Mögliche‘“ wird – o.g. ‚Spiel‘ mit den Signifikanten ließe sich hier verorten (89).

¹⁹ Laut Reinstadler: Stifter (2017), 143 eine Erinnerung an Geßners *Idyllen*.

²⁰ Vgl. Eßlinger: Orient (2014), 203 u. 206, die eine „Poetik der Provinz“ identifiziert, insofern Stifter die Heimat der Poesie vom Orient nach Österreich verlegt (225).

in ihm seyn“, hat der Vater „gleich in den ersten Tagen abgesehen, daß ihm in Felix kein Gehülfe seiner Arbeiten zurückgekehrt sey“, seinen Eltern ist er „unbegreiflich“ (HKG 1.1,179f.), wie auch den „mit unheimlichen Augen“ beobachtenden Nachbarn (HKG 1.1,181), die „ganz deutlich [glaubten], er sei einer von ihnen, und doch war es auch wieder ganz deutlich, wie er ein weit Anderer sei“ (HKG 1.4,196). Ordnet der Vater ihn bald als Mann Gottes, bald als Wahnsinnigen ein im Zweifel, ob „er krank oder geistesirre – oder – oder –“ sei (HKG 1.1,182), formuliert man schließlich ein überschaubares Ergebnis: „Das war nun klar, daß er gut war [...] – des Weiteren forschten sie nicht, was es sei, und was es sein werde.“ (HKG 1.4,198) Weil niemandem plausibel wird, was sei und werde, wird Felix kurzerhand zum „Räthsel“ erklärt (HKG 1.1,181). In beiden Fassungen ist die Kluft zwischen dem Wissen des Protagonisten, der sich nicht bedeckter halten könnte, und dem seiner rätselnden Umgebung eklatant. Dies wiederholt sich bei den Versuchen, den Himmel und seine Zeichen zu deuten und beim Entschlüsseln der abschließenden „Scene so seltener Art“: den ratlosen Nachbarn offenbart erst Felix die Identität des Königs (HKG 1.1,187).

Mit der Feststellung dieser Kluft zwischen divergenten Bewusstseinssebenen landet man auf der Ebene des *discours*. Wie sich die Figuren scheiternd ums Verstehen bemühen, ergeht es dem Leser des *Haidedorfs*, und das liegt wesentlich an der Vermittlung des Gesagten, konkret an der (oft übergangenen)²¹ Erzählerfigur. Einerseits behauptet die sich beständig selbst thematisierende, dieserart das Erzählen zum Erzählgegenstand potenzierende Erzählinstanz von Beginn an eine auffällige Souveränität. Es ist der Erzähler, der befindet, man „sollte“ von gewissen Dingen „gar nicht mehr reden“, sodann „gar nichts sagen [will]“, und schließlich erklärt: „aber von Andern muß gesprochen werden“ (HKG 1.1,165). Verschiedentlich schaltet er sich mit Deutungsangeboten ein, etwa um seinen „Liebling“ Felix als König David (HKG 1.1,166), kurz darauf als Glücklichen zu überführen (HKG 1.1,169). Sodann wird der Protagonist als „leichtsinnig[er]“, „unschuldiger Mensch“ gewertet, wobei die Journalfassung

²¹ Eine Ausnahme der Hinweis auf die „extrem raffende, zugleich andeutende und auslassende Erzählweise“ bei Eßlinger [Anm. 20], insbes. 203–208, hier 207.

den Erzählkommentar noch graphisch mit Redezeichen indiziert (HKG 1.4,186; HKG 1.1,174), während die Unwissenheit der Heidedörfler in einem Rundumschlag über die Naivität des Menschen ausgestellt wird: „So ist der Mensch. Gestern gab jeder die Hoffnung der Ernte auf, und heute glaubte jeder, mit einigen Tropfen wäre ihr geholfen“ (HKG 1.4,205). Am Nicht-Wissen der Nachbarn arbeitet sich die Erzählinstanz im Modus der Selbstlegitimation regelrecht ab: Mit der wiederholten Formel „Sie wußten es nicht“ (HKG 1.4,194f.) wird das Scheitern ihrer Versuche, Felix zu enträtseln, angezeigt: „Sie wußten es nicht. | Ich aber weiß es.“ (HKG 1.4,199) Während die hermeneutischen Anstrengungen der Figuren ins Leere laufen, inszeniert der Erzähler sich als Herr über Geheimnis und Offenbarung: „Eine That müssen wir erzählen [...], und von seinem Leben noch entwickeln, was vorliegt – eine That, die eigentlich geheim bleiben sollte“ (HKG 1.4,196), bis er mit der nebulösen Mitteilung der gescheiterten Ehe das „letzte Ergebnis, das ich weiß“ ins Feld führt (HKG 1.4,201).

Den Souveränitätsbehauptungen entgegen wird die eigene Unkenntnis exponiert: Woher der Roßberg seinen Namen erhalten hat, „mag Gott wissen“ (HKG 1.1,164), ist so „unbekannt“ (HKG 1.4,176) wie das genaue Alter des Knaben (HKG 1.1,163). Über Felix' Auslandsreise sind nur Vermutungen anzustellen: „der gute fröhliche Haideknabe mußte in den Städten und Ländern viel des Unglücks erlebt haben“ (HKG 1.1,179). Und gerade in der Studienfassung bekennt die Erzählinstanz – nachdem sämtliche Versuche, Felix zum Helden zu stilisieren, konterkariert wurden – im letzten Absatz die Insuffizienz ihres Wissens: „So weit geht unsere Wissenschaft von Felix, dem Haidebewohner. – Von seinem Wirken und dessen Früchten liegt nichts vor“ (HKG 1.4,207). Gleichmaßen begrenzt ist der Erzähler in seiner Wissenschaft über die erzählte Geschichte wie in der ausgeübten Wissenschaft des Erzählens. Letzteres demonstriert eine verquere Biblexegese:

Von seinem [Felix'] Wirken und dessen Früchten liegt nichts vor: aber sei es so oder so – trete nur getrost dereinst vor deinen Richter, du reiner Mensch, und sage: „Herr, ich konnte nicht anders, als dein Pfund pflegen, das du mir anvertraut hast,“ und wäre dann selbst Dein Pfund zu leicht gewesen, der Richter wird gnädiger richten als die Menschen. (HKG 1.4,207)

Wo die Wissenschaft vom Erzählen endet, muss die Bibel herhalten. Die Passage zitiert das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Lk 19,11–27), in dem der verreiste König zu einem ganz anderen Urteil kommt als Stifters Erzähler: Dort wird der ungehorsame, sein Pfund nicht vermehrende Knecht vom König bestraft, während der gerechte für die Vermehrung seiner Talente belohnt wird. Bei Stifter dagegen findet noch der Gnade, der am Gerichtstag weniger besitzt, als ihm gegeben wurde. Mit dieser Inversion, die nicht ohne Ironie ist, wie der forciert betulich-seelsorgerliche Ton der Passage anzeigt, wird der Bibeltext komplett umgeschrieben. Der Erzähler scheitert in seiner Wissenschaft als Ausleger des „Buches der Bücher“ (HKG 1.4,200); womöglich beim Versuch, das Urteil des richtenden Lesers über den scheiternden „Liebling“ abzumildern, jedenfalls im Begriff, die religiöse Verdienstvorstellung zur ‚billigen Gnade‘ zu trivialisieren und den strengen „Richter“ zu bagatellisieren – die Motivation für den abschließenden Verweis aufs biblische Gleichnis wird nicht letztgültig klar, es sei „so oder so“.

Diese Befunde sind Anzeichen einer impliziten Poetik der Verrätselung, die Stifters Erzählung erprobt.²² Wie nachgewiesen, ist der Text durchzogen von einer vielfach thematisierten Kluft zwischen (behauptetem) Wissen und Nicht-Wissen, und damit einhergehend: von Spannungen und Leerstellen, die um das „Räthsel“ des Protagonisten situiert sind und abschließende Deutung verschließen. Eine besondere Rolle kommt den Bibel-Intertexten zu: An ihnen zeigt sich, wie weitreichend Stifters auf biblisches Wissen rekurriert, dass aber jeder Versuch, und stamme er vom Erzähler selbst, den Text dieserart endgültig zu deuten, fehlschlagen muss. Vielmehr stehen diese religiösen Intertexte im Dienste der Verrätselungspoetik. Zur poetologischen Metapher avanciert dabei ausgerechnet die Heimat des „Herr[n]“ (HKG 1.1,189), der Himmel. Beide Fassungen lassen keinen Zweifel, dass ihm

²² Dies in der Tradition der Romantik, die Stilidealen des Klassizismus mit gesteigertem Interesse an Rätseln begegnet: „What many had long classified as an error, a mere irritant, or an imperfection, becomes a desirable model for literary writing. With early German romanticism, those characteristics of riddle for which it was seen as defective – namely, obscurity, hermeneutic labor, and inaccessibility – attach themselves to excellent works of art and require a new conception of criticism adequate to its difficult object.“ (Tucker: Riddles [2011], 12; eine Übersicht zum Rätsel in der zeitgenössischen Ästhetik: 23–33). Vgl. Wohlleben: Enigmatik (2014).

nur mit unaufhebbaren Zweifeln beizukommen ist. Dem Vater, der nichts anderes zu tun scheint, als „gegen den Himmel“ zu sehen, ist er permanenter Bezugspunkt wie den Dorfbewohnern, denen der „glänzende Himmel“ „furchtbare[] Angst“ macht – „ewig blau und ewig mild lächelte er nieder auf die verzweifelnden Menschen“ (HKG 1.1,182f.). Beschrieben als „glänzende[r] Himmelsbogen“ (HKG 1.1,175), leer „gefeht[e]“, „blanke, hochgelb schimmernde Kuppel“ (HKG 1.1,183), zeichnet er sich in eigentümlicher Ambivalenz aus: Es scheint, „als ob der Himmel“ zugleich „segnen und vergelten“ könne, beides ist bei seinen wechselnden Erscheinungen möglich (HKG 1.1,175) und so gilt nicht nur für den Vater: „er traute ihnen nicht“ (HKG 1.1,204). Den Figuren ist ihr Himmel, dessen Erscheinungsbild in seiner metaphysischen Dimension nurmehr als „unglückweissagender Spuk“ und „Gespenst“ (un-)fassbar wird (HKG 1.1,182f.), unentschlüsselbar – wohingegen der Meteorologe Felix die Kunst der Himmelexegese beherrscht. In der himmlischen Ambiguität kulminiert so eine Konfrontation von Religion und Naturwissenschaft, die *Das Haidedorf* implizit verhandelt und im *Condor* noch ausgeprägter begegnet. Dem der metaphysischen Tradition verhafteten Bewusstsein der Heidedörfler korrespondiert die aufgeklärte Bewusstseinsebene des wetterkundigen Felix – ein Multiperspektivismus, der ähnlich im *Hochwald* begegnet.²³ Wenn sich der Himmel zum „verschlossenen Demantgewölbe“ und „blanke[n] Felsen“ wandelt (HKG 1.1,184), ist das symptomatisch: So wie die Figuren am verschlossenen Himmel scheitern, müssen alle Anstrengungen um letztgültiges Verständnis an Stifters Text – gleichsam ein blanker, unbeschriebener, unzugänglicher „Felsen“ – abprallen. Die Tür zum Verständnis des ‚Räthsels‘ ist verschlossen, und auch die Bibel-Intertexte, scheinbar Deutungsmöglichkeiten bietend, können nicht als passender Schlüssel dienen.²⁴ Wie der unenträtselbare Protagonist versinnbildlicht der Heide-Himmel als Ort der Interpretation die hermeneutischen Probleme, die Stifters Text aufwirft.

²³ Vgl. Begemann: *Metaphysik* (2002), 106–112.

²⁴ Nach Adornos Diktum zum „Rätselcharakter“ der Literatur sind „alle Kunstwerke [...] hieroglyphenhafte [Schriften], zu denen der Code verloren ward und zu deren Gehalt nicht zuletzt beiträgt, daß er fehlt“ (Adorno: *Theorie* [1970], 184–193, hier 189). „Als konstitutiv aber ist der Rätselcharakter dort zu erkennen, wo er fehlt: Kunstwerke, die der Betrachtung und dem Gedanken ohne Rest aufgehen, sind keine“ (184).

2. Himmelfahrten: ‚Der Condor‘

Der ebenfalls 1840 erstveröffentlichte *Condor* unterhält deutlich weniger Referenzen zur Bibel als *Das Haidedorf*. Stattdessen begegnet hier erstmals eine Variante religiösen Wissens, die sich noch häufiger bei Stifter niederschlägt, nämlich Wissens Elemente, die sich aus der katholischen Konfessionskultur speisen. Solches Wissen greift weniger auf den biblischen Text zurück, vielmehr auf „Vorstellungs- und Bildwelten, die sich um ihn herum angelagert haben“ und eben spezifisch dem Katholizismus eignen.²⁵ Elemente solchen religiösen Wissens müssen „im Buch der Bücher selbst keineswegs geschrieben stehen“.²⁶ Der berühmte Apfel, den Eva ihrem Gatten im Paradiesgarten anbietet, ist in der Kunst so omnipräsent wie in der Bibel inexistent. Fiktionale Texte können Residuen eines solchen Wissens, das sich konkretisiert (hat) in der „Kommunikation von Glaubensinhalten, Interpretationsregeln, Topoi und Symbolen, die zur christlichen Tradition gehören“, speichern und transformieren.²⁷

Stifters *Condor* zeigt ein „enge[s] Geflecht mehrerer Diskurse“²⁸ – entsprechend wurden Parallelen zur bildenden Kunst, Literatur, Geschichte der Ballonfahrt²⁹ und experimentalwissenschaftlichen Luftfahrten³⁰ nachgezeichnet. Tatsächlich wirkt der Raum für Religiöses in diesem Debüttext begrenzt, dagegen schafft der Erzähler Raum fürs Wissen der expandierenden Naturwissenschaften. So werden Beobachtungen eingeflochten, die Stifter „als naturwissenschaftlich gebildete[n] Autor“³¹ beglaubigen. Neben Hinweisen auf „[s]eltsame Instrumente“ an Bord der „Maschine“ (HKG 1.1,17), das Teleskop des Lords und die Intention der Luftfahrer, „Luftproben in unsere Fächer schöpfen und die Electricität prüfen“ zu wollen

²⁵ Martus/Polaschegg: Buch (2006), 12.

²⁶ Polaschegg: Bibelwissen (2007), 215.

²⁷ Alt: Paradoxie (2011), 27.

²⁸ Akhtyrskaya: (Himmels)körper (2009/2010), 131.

²⁹ Vgl. Dittmann: Kommentar (1997), 106f.; Petrikovits: Condor (1966), 46f. – Ein Überblick erster Luftfahrten bei Pfotenhauer: Paul (2013), 15f. – Gemäldetitel mit Fenstermotiven bei Roli: Voyage (2009), 27f.; für literarische Intertexte Schößler: Condor (2017), 16; Roli: Heissluftballon (2013), 37–42.

³⁰ Gamper: Ballon (2011), 406–409.

³¹ Dittmann [Anm. 29], 112.

(HKG 1.1,20), wird mit dem „umgekehrten Passatstrom“ ein geophysisches Wissen abgerufen (HKG 1.1,21f.), das Baumgartner in seiner *Naturlehre* aufbereitete.³²

Namentlich mit den Fußnoten schafft der Fortsetzungsdruck der Journalfassung im Wortsinn Platz fürs verbürgte Wissen der Naturwissenschaften: Anhand von fünf Anmerkungen (die nicht zufällig in Form von Asterisken den Bericht über die Reise zu den Sternen begleiten mögen, vgl. HKG 1.1,21)³³ wird der Text im Aufruf eines szientistischen Diskurses durch den Text selbst entschlüsselt, die Grenze „zwischen Literarischem und Wissenschaftlichem“³⁴ verwischt. So werden der Mechanismus des Birn- und Heberbarometers, Cornelias Farbwahrnehmung und die veränderten Druckverhältnisse im Weltraum sowie die Unsichtbarkeit der Sterne bei Tageslicht erklärt, und zwar im objektiv-epistemologischen, aber populärwissenschaftlichen Duktus: man muss(te) kein Physiker sein, um die Anmerkungen zu verstehen. Mit der Integration dieser Einsprengsel – außerdem werden mittelbar wissenschaftliche Berichte über blutende Flugreisende infolge des Druckunterschieds aufgerufen³⁵ – scheint der Text zwei Strategien zu verfolgen: Neben dem didaktischen Anliegen, der Vermittlung eines Wissens, das sich in teils wörtlicher Übereinstimmung in Aufzeichnungen von Stifters Schülern wiederfindet,³⁶ setzt der Text Faktizitätsnachweise, die „den Realismus der Erzählung“³⁷ unterstreichen.

Auch der Titel der Erzählung markiert ein stetig erweitertes Wissen, insofern der ‚Condor‘ an Alexander von Humboldts Ausführungen über den gleichnamigen Vogel in den *Ansichten der Natur* (1808) erinnert, die Stifter besaß. Nach Humboldt, dem der südamerikanische „Riese unter den Geiern“³⁸ am Cotopaxi (mit knapp 5.900 Meter Höhe zweithöchster Gipfel Ecuadors) fliegend nurmehr „wie ein schwarzes Pünktchen erschien“, ³⁹ kann sich der Vogel „bei heiterem

³² Zum Einfluss der *Naturlehre*, deren 3. Teil sich mit physischer Astronomie, Geographie und Meteorologie beschäftigt, vgl. Enzinger: Studienjahre (1950), 70–72; Begemann [Anm. 23]; Wiedemann: Kosmos (2009), 90–98; Braun: Naturwissenschaft (2006), 54–63; Pichler: Baumgartner (2007), 117–125.

³³ Zur poetologischen Bedeutung der Anmerkungen Beil: Sterne (2009).

³⁴ Schößler [Anm. 29], 17.

³⁵ Vgl. Schößler [Anm. 29], 17.

³⁶ Vgl. Dittmann [Anm. 29], 112.

³⁷ Stadler: Wirklichkeitserkundung (1998), 6.

³⁸ Humboldt: *Ansichten der Natur* (1808), 212.

³⁹ Humboldt [Anm. 38], 216.

Himmel“ bis in „ungeheure Höhe“ erheben:⁴⁰ „Er ist unter allen lebendigen Geschöpfen wahrscheinlich dasjenige, welches sich willkürlich am weitesten von der Oberfläche unseres Erdballs entfernt.“⁴¹ Humboldts Reiseaufzeichnungen wurden breit rezipiert, auf sie greift der Zoologe Heinrich Rudolf Schinz in seiner *Naturgeschichte* (1830) zurück. Schinz verweist auf ein männliches Exemplar im „Museum zu Wien“ (vermutlich das kaiserliche Hof-Naturalien-Cabinet als Vorgänger des Naturhistorischen Museums), das Stifter womöglich kannte.⁴² Dass sich Gustav schließlich in den Anden, „fern, fern [...] in den Urgebirgen der Cordilleren“ herumtreibt (HKG 1.4,41), die auch Humboldt in seinen *Ansichten* anführt,⁴³ unterstreicht die Bedeutung, die Stifter den rezenten naturwissenschaftlichen Forschungsbeständen einräumt, um seinem Text eine Portion ‚Realismus‘ einzuhauchen: das integrierte Wissen scheint fundiert, falsifizierbar, Faktizität versprechend.

Diese Spuren meteorologischen, astronomischen, zoologischen Wissens hat die Forschung im Zuge der zuletzt wuchernden Studien zu (noch so entlegenen) Wissensbeständen des 19. Jahrhunderts längst aufgearbeitet. Dass der Text daneben noch andere Wissens Elemente abrufte, hat man allerdings überlesen. Das zeigt ein Blick auf Stifters Ballonflieger: Neben dem unscheinbaren Coloman⁴⁴ interessiert vor allem Cornelia, die zunächst als Avantgardistin der Emanzipation den Unmut des Verehrers erweckt, sich dann aber den Vorgaben eines tradiert-biedermeierlichen Frauentypus zu fügen scheint. Wegen ihres Namens wurde verschiedentlich auf die römische Cornelia, Mutter der Gracchen (verehrt als vorbildliche Mutter von zwölf Kindern, darunter die antiken Helden Tiberius und Gaius) verwiesen,⁴⁵ das vom entscheidenden

⁴⁰ Humboldt [Anm. 38], 213.

⁴¹ Humboldt [Anm. 38], 216.

⁴² Vgl. Schinz: *Naturgeschichte* (1830), 7.

⁴³ Vgl. Humboldt [Anm. 38], X.

⁴⁴ Der Name verweist auf einen irischen PalästinaPilger, der 1012 bei Wien erhängt, anschließend ins Benediktinerstift Melk überführt und bis ins 17. Jahrhundert als Österreichs Landesheiliger verehrt wurde (Wimmer: Koloman [1959]); von seiner „essentielle[n] identitätsstiftende[n] Funktion“ (Telesko: Kulturraum [2008], 207) zeugen zahlreiche Kapellen und Gedenkstätten (Jöckle: *Encyclopedia* [1997], 114; Melchers/Melchers: Koloman [1980], 665). In den Verantwortungsbereich des Heiligen fallen Reisen, glückliche Ehen, Kopfschmerzen und Krankheiten – daran scheint Stifters Figur als Reisebegleiter der schließlich ohnmächtigen Cornelia subtil zu erinnern, das auch bei Stifter vorhandene Tau gehört zu den geläufigen ikonographischen Attributen Colomans (HKG 1.4,28f). – Dass er als „Exponent einer rein naturwissenschaftlichen Weltanschauung“ und „objektiver Realitätswahrnehmung“ auftritt, widerspricht dem nicht (Begemann: *Welt* [1995], 117; zum psychoanalytischen Substrat der Kosmos-Erfahrung: 112–156).

⁴⁵ Meineke: Cornelia (2013).

Rendezvous der Protagonisten berichtende 3. Kapitel potenziert sie indes zur marianischen Figur, indem Elemente der christlichen Ikonographie zitiert werden. So befindet sich Cornelia „sonderbarer Weise [...] in einem weißen Atlaskleide, dessen sanfter Glanz sich edel abhob von den dunkeln grünen Blättern der Camellien“ (HKG 1.1,24). In weißem Kleid wird Maria in der Malerei seit der Renaissance als jungfräuliche Magd oder auffahrende Himmelskönigin dargestellt,⁴⁶ gerade in der westlichen Kunst trägt sie als Braut oft reiches Gewand, „dessen Faltengefüge Ausdruck der Hoheit ist“.⁴⁷ Die rote Blüte der Kamelie ähnelt der Rosenblüte, die zu den populärsten Mariensymbolen gehört.⁴⁸ Selbiges gilt für die Aloe, welche bei Stifter den szenischen Höhepunkt anzeigt: „Man erzählt von einer fabelhaften Blume der Wüste, die jahrelang ein starres Kraut war, aber in einer Nacht bricht sie in Blüten auf, sie erschrickt und schauert in der eignen Seligkeit – so war’s hier“ (HKG 1.4,34). Als Symbol der Enthaltsamkeit und außerordentlichen Mutterschaft Marias⁴⁹ ist die Aloe *die* Pflanze, „in der sich Himmel und Erde berühren“.⁵⁰ Ausgehend von Gustavs tautologischer Prophezeiung⁵¹ ließe sich Stifters Liebesszene so mit der biblischen Verkündigung parallelisieren: Dort ist es der Engel, der die Zukunft verkündigt, die erwächst aus der durch den göttlichen Geist gezeugten „Frucht“ des „Leibes“, wie es im *Ave Maria* heißt. Ein Vergleich mit der biblischen Zeugungserzählung könnte sich stützen auf die unterschwellige Sexualmetaphorik der Malszene.⁵²

Auch die in beiden Fassungen erscheinende „Riesenschlange“ (womöglich eine weitere Anspielung auf Humboldts Reise nach Südamerika, wo die Anakonda lebt) gehört zum klassischen Inventar der Marienattribute (HKG 1.4,33): Als *Maria vom Siege* hat die über der Weltkugel schwebende Gottesmutter als Siegerin über die Erbsünde eine (Paradies-)Schlange

⁴⁶ Braunfels et. al.: Maria (1971), 156.

⁴⁷ Braunfels et. al. [Anm. 46], 184.

⁴⁸ Heinz-Mohr: Mariensymbole (1976), 210.

⁴⁹ Mohr: Aloe (2012), 12f.

⁵⁰ Kaiser: Stifter (1970), 298.

⁵¹ „Die Zukunft wird bringen, was sie muß und kann, und so gewiß die Sonne aufgeht, wird sie eines Tages die Frucht der heutigen Wunderblume beleuchten, sie sey so oder so.“ (HKG 1.1,27)

⁵² Der mit seinem „schüchtern wachsende[n], schwellende[n] Herze[n]“ und „lange[m] Stiele des Pinsels“ zeichnende Gustav zeigt der Schülerin wie mit „fallende[n] Tropfen“ in „eine[r] Grotte“ mit „gelegentliche[n] Worte[n]: [...] gut – wärmer – tiefer“, an, „was zu verbinden war“ (HKG 1.4,32f.). Freilich geht es hier auch um die Zeugung von Kunst, zu diesem Topos Wellbery: Kunst (2002).

unter ihren Füßen.⁵³ Dabei wurde Maria lange Zeit als neutestamentliche „Tpyus-Entsprechung“ Evas gewertet.⁵⁴ Hinzugefügt wurde in der Studienfassung der Spiegel, auch er ein Marienattribut: In Anlehnung an einen Vers des apokryphen Buchs der Weisheit (7,26) gilt die schwangere Jungfrau (in der sich Gott durch sein Ebenbild Christus spiegelt, ohne den Spiegel zu verletzen) in der kirchlichen Tradition als *speculum sine macula*.⁵⁵ Stifters Spiegel indes zeigt weniger die Reinheit der Protagonistin an, als deren „Unmuth[]“ (HKG 1.4,32). Und wenn Cornelia umständlich beschrieben wird als „selig[e]“, „schöne, gütige, liebe, schmerzliche Gestalt“ (HKG 1.1,28f.), werden Attribute aufgerufen, die in der katholischen Konfessionskultur traditionell mit der Gottesmutter assoziiert werden – vor allem in der spezifischen Verbindung von Schmerz und Seligkeit, die Gustav identifiziert: „aber hinter der großen Seligkeit ist mir jetzt, als stände ein großer langer Schmerz“ (HKG 1.4,35). Als *Mater Dolorosa* erleidet die „selig[e]“ (Luk 1,45) Mutter Christi sieben Schmerzen, die in Malerei und Altarkunst oft mit sieben Schwertern in der Brust inszeniert werden; dies in Anlehnung an das Verdikt des Propheten Simeon über Maria: „ein Schwerdt wird deine Seel selbst durchdringen“ (Luk 2,35).⁵⁶ Nicht zufällig heißt es weiter von Gustav, er sei in Paris „oft auf dem Thurme von Notre-Dame“ gewesen (HKG 1.4,38), während die „Jungfrau“ (vielfach HKG 1.1,17–22), „mit Scharlach übergossen“, erklärt: „ich bin doch nur ein armes Weib“ (HKG 1.1,25) – womöglich eine Erinnerung an die im *Magnifikat* selbsterklärte „Demuth“ der „Magd“ Gottes (Lk 1,48), die in der Ikonographie wiederum oft in tiefrotem Gewand begegnet.

Vor dem Hintergrund, dass die Luftfahrt „im Namen Gottes“ (HKG 1.1,18) angetreten wird, wäre zu überlegen, ob der Ballonreise nicht die kirchliche Erzählung über die Himmelfahrt der Maria – ein erst im Jahr 1950 institutionalisiertes, indes schon lange zuvor im kollektiven Bewusstsein verankertes Dogma der Kirche über die Mutter Jesu (*Maria assumpta*) – als einer

⁵³ Vgl. Forstner/Becker: Mond (1991), 362. – Zuweilen tötet das Kind die Schlange mit dem Kreuzstab; Braunfels et. al. [Anm. 46], 199.

⁵⁴ Vgl. Flasch [Anm. 7], 93.

⁵⁵ Vgl. Heinz-Mohr [Anm. 48], 210, sowie Heinz-Mohr [Anm. 14], 202.

⁵⁶ Vgl. Bocian [Anm. 14], 345. Die Kirche hat den Schmerzen der Maria eigens einen Gedenktag und zahlreiche sog. Sieben-Schmerzen-Kirchen v.a. in Mitteleuropa gestiftet.

von verschiedenen Subtexten zugrunde liegt.⁵⁷ Nach katholischer Auffassung wurde Maria nach ihrer Auffahrt in den Himmel zur Himmelskönigin gekrönt,⁵⁸ in dieser Variante ist sie „Modell und Brücke zwischen Irdischem und Himmlischem“.⁵⁹ Dahingegen erscheint der auf Erden verbliebene Gustav wie eine Inversion der *Madonna im Strahlenkranz*, einer populären Darstellung, die meist auf die Johannes-Offenbarung zurückgeführt wird, wo einer mit der Sonne bekleideten Frau der Mond zu Füßen und ein Kranz von zwölf Sternen aufs Haupt gesetzt wird (Off 12, 1f.):⁶⁰ Gustav sitzt erleuchtet auf einem „Sessel[, dessen unzählige gelbe Nägel im Frühlichte einen gleißenden Sternenbogen um ihn spannten“ (HKG 1.1,15).⁶¹ – Nach Gustavs Abtritt hat am Ende die Mutter Jesu selbst ihren kleinen Auftritt:

Als er aber draußen war, eilte sie [Cornelia] rasch vor ihr Marienbild, sank vor demselben auf die Kniee, und sagte: „Mutter der Gnaden, Mutter der Waisen, höre mein Gelübde: ein demüthig schlechtes Blümchen will ich hinfort sein und bleiben, das er mit Freuden an sein schönes Künstlerherz stecke, damit er dann wisse, wie unsäglich ich ihn liebe und ewig lieben werde.“ (HKG 1.4,38)

Hier gerät Maria zur Garantin des Schwures, allein ob der neben der Muttergottes verehrte Gustav schlussendlich von Cornelias ewiger Liebe tatsächlich weiß, ist so fraglich wie die Bindekraft des Schwures es angesichts von Cornelias späterem Lebenswandel (jedenfalls aus der Perspektive einer Muttergottes) sein muss: Die Studienfassung entwirft sie als frühe femme fatale, die in Paris „tausend Herzen entzündete, und mit tausenden spielte“ (HKG 1.4,40).

Dass *Der Condor* deutliche Spuren spezifisch katholischen Wissens transportiert, ist nicht von der Hand zu weisen. Genauso wenig ist zu bestreiten, dass Maria, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Position der Schutzpatronin des Erzherzogtums Österreichs, später auch des habsburgischen Kaiserhauses einnimmt, zweifellos eine zentrale Figur im kulturellen Gedächtnis Österreichs ist. Stifter, der als Maler und Restaurator mit seinem ausgeprägten Interesse an kirchlicher Kunst „in allen Kirchen Kapellen und Ruinen herum [stöberte]“ und

⁵⁷ Mussner et al.: Maria (1997), 1323f.; Warner: Maria (1982), 128.

⁵⁸ Koschorke: Familie (2000), 52. Vgl. allein die berühmten *Himmelfahrten* Tizians und Rubens'. Lediglich ein Beispiel österreichischer Provenienz liefert der berühmte Flügelaltar Michael Pachers in St. Wolfgang im Salzkammergut.

⁵⁹ Heinz-Mohr [Anm. 14].

⁶⁰ Forstner/Becker: Sonne (1991), 351 u. 359.

⁶¹ Gedeutet als Aureole des Künstler-Genies bei Begemann [Anm. 44], 130f.

sich dabei „die Merkwürdigkeiten an[zeichnete]“ (PRA 18,146),⁶² dürfte mit den Spezifika der Marien-Ikonographie bestens vertraut gewesen sein, wie seine kunstkritischen Schriften nahelegen⁶³ – zumal man der Gottesmutter im Kulturraum Österreich mit seinen zahlreichen Varianten der Marienverehrung schwerlich entgehen kann. Hinzu kommen die zahlreichen Marienerscheinungen in der Literatur des 19. Jahrhunderts, die ihre generelle Präsenz in der zeitgenössischen Kunst demonstrieren.⁶⁴ Mit der Mutter Jesu, so kann man bilanzieren, ruft Stifters Erzählung jedenfalls ein ganz spezifisches weibliches Rollenbild auf: Die biblische Maria ist nach katholischem Dogma (1854) *Maria immaculata* – eine ausnahmsweise von der Erbsünde übergangene Frau, was sie erst zur geeigneten Gottesgebärerin macht und zeitlebens Jungfräulichkeit wahren lässt (*Virginias post partum*, dogmatisiert 553 n.Chr.).⁶⁵ Maria, die im Lauf der Geschichte eine ganze Reihe an Beinamen erhielt,⁶⁶ verkörpert Weiblichkeit ohne Makel: „Mary is the personification of grace and purity. She is the merciful mother, gathering together in her nature all the sweetness of womanhood.“⁶⁷ Der Makel der nach einer anderen berühmten Mutter benannten Cornelia, so scheint es zunächst, ist indes „mein den Männern nachgebildetes Leben“ (HKG 1.1,25), und „dass ich mich verblendet über die Natur erheben wollte“ (HKG 1.1,27) – anders als Maria, die erst in ihrer „Demuth“ (Lk 1,48) über ihr Geschlecht erhoben wird.⁶⁸ Bilanziert man Cornelias gescheiterte Himmelfahrt im Ballon, eingedenk aller aufgezeigten Versuche des Textes, sie als Postfiguration Marias zu zeichnen, ließe sich dem berühmten Satz wonach „das Weib [...] den Himmel nicht [verträgt]“ (HKG 1.1,22) eine Neubedeutung zuschreiben: Demnach wäre für die aktualisierte auffahrende

⁶² An Antonie von Arneth (22.01.1853).

⁶³ Vgl. Stifters Besprechung der *Immaculata* von Josef Rint (1862) aus der Kirche zur Unbefleckten Empfängnis Mariae in Steyring (Bezirk Steyr) in der *Linzer Zeitung* vom 20.07.1862 (HKG 8.4,315).

⁶⁴ Vgl. allein für die Lyrik A.W. Schlegel: *Geistliche Gemälde* (1798); F. Schlegel: *Klagelied der Mutter Gottes*; Hölderlin: *An die Madonna* (um 1803); Novalis: *Hymnen an die Nacht* (1797), *Marienlieder* (1802); Eichendorffs Mariengedichte: *Mariä Sehnsucht*, *Jugendantwort*; *Kirchenlied*, *Die Flucht der hl. Familie*, *Marienlied*; Heine: *Wallfahrt nach Kevlaar* (1826); Mariengedichte von Droste-Hülshoff in *Das geistliche Jahr* (1851); Görres: *Marienlieder* (1843); Brentano: *Romanzen vom Rosenkranz* (1852) u.v.m. – Vgl. etwa Geisenhanslüke: *Aspekte* (2002).

⁶⁵ Mussner et al. [Anm. 57], 1323f.

⁶⁶ Eine erschöpfende Auflistung bei Heinz-Mohr [Anm. 14], 209.

⁶⁷ Ferguson: *Signs* (1961), 94.

⁶⁸ Dass die „maskulinozentrische Tendenz der Geschichte“ schließlich ins Gegenteil verkehrt wird, betont Stadler [Anm. 37], 6 u. 10.

Maria im Himmel als traditioneller Heimstatt der Transzendenz kein Platz mehr. Cornelia als in der Himmelfahrt scheiternde Madonna erschiene solcherart, für diesen Befund liefert der Text verschiedentlich Hinweise, als Maria ex negativo. Indes ist vorläufig festzuhalten, dass hiermit zwar eine weitgehend ignorierte Bedeutungsdimension der Erzählung freigelegt ist, nicht aber ein alleingültiger Schlüssel zum Verständnis des Textes. Warum die Liebesbeziehung scheitert, lässt sich auch nicht mit Cornelias Marienimitation erklären. Im Unterschied zum naturwissenschaftlichen Gehalt, der plakativ ausgestellt wird, können die menschlichen Verhältnisse nur vage angedeutet werden. Vom Kuss am Höhepunkt des Rendezvous' heißt es:

[...] sie sahen sich sprachlos an – die heiße Lohe des Gefühles wehte [...] – und der seligste Augenblick zweier Menschenleben war gekommen, und – vorüber. [...] der Funke war gesprungen, und sie beugten sich auseinander – aber die Häupter blickten sich nun nicht an, sondern sahen zur Erde und waren stumm. | Nach langer, langer Pause wagte der Jüngling zuerst ein Wort, und sagte gedämpft: „Cornelia, was soll nun dieser Augenblick bedeuten?“ (HKG 1.4,35)

Aus dieser unerklärbaren Verstummung heraus schlagen beide Protagonisten getrennte Wege ein: Gustav wird Weltreisender, Cornelia Weltdame. An der Irrationalität und Abgründigkeit, am „Räthsel“, der menschlichen Beziehungen geht das Wissen um die Bedeutung zu Schanden, muss das Erzählen verunglücken. Tatsächlich ist auch im *Condor* die Rolle des Erzählers problematisch. Einerseits sind beide Textfassungen von demonstrativen Wahrheitsbehauptungen und Selbstbeglaubigungen des Erzählten durchzogen: Schon zu Beginn erklärt der Tagebuchschreiber Gustav, dass „Alles wahr ist, was ich hier [...] eröffnete“ (HKG 1.1,12), das dem Leser dieserart im *Nachtstück* Vorgelegte wird im *Tagstück* rückwirkend vom Erzähler als „wörtlich“ aus dem Tagebuch „genommen“ beglaubigt (HKG 1.1,15). Zuvor authentifiziert der erzählende Gustav selbst das frühere eigene Erzählen: „Es war richtig, meine Voraussage trifft ein“ (HKG 1.1,14), worauf der Erzähler im *Tagstück* versichert, auch „die zweyte Thatsache“ (Cornelias mutmaßliche Anwesenheit im Ballon) sei „richtig, welche der nächtliche Beobachter [...] voraus geahnet hatte“ (HKG 1.1,16). Der

fragmentarisch-multiperspektivische,⁶⁹ erstaunlich selbstreflexive Text wirbt konsequent mit Faktizitätsbehauptungen. Demgegenüber steht eine deutliche Defizitität des behaupteten Erzählerwissens, einerseits in Form von unscheinbaren Einschüben, die man aus Kleists Novellen kennt: Nach Gustavs Vermutung hat der Himmel „*wahrscheinlich*“ den unsichtbaren Ballon aufgenommen (HKG 1.1,14, Herv. FS), laut Erzähler ist Coloman „*wahrscheinlich* [...] ergrauter Famulus“, kurz darauf begegnet die nächste Eventualität: „Zwey Herzen und *vielleicht* auch das dritte alte, pochten der Größe des Augenblicks entgegen“ (HKG 1.1,17f., Herv. FS). Daneben begegnen offensive Eingeständnisse erzählerischer Unkenntnis: Nachdem seitenweise die Uhrzeit gemessen, permanent Angaben über Zeitspannen, Tempi geliefert wurden, gesteht der Studienfassungs-Erzähler ausgerechnet: „Ich weiß nicht, wie viel Zeit seit der Luftfahrt vergangen war“ (HKG 1.4,29), um am Ende zu fragen: „Wer weiß es, was die Zukunft bringen wird?“ (HKG 1.4,38). Das Erzählte wird so Gegenstand kontinuierlicher Selbstdistanzierung. In romantischer Manier schließt die Journalfassung an:

Die Leser [...] werden nun sämtlich wissen wollen, wie sich Alles weiter begeben. Aber hier muß ich [...] bedauern, daß ich dem [...] Wunsche nicht entsprechen kann, denn außer obigen Fragmenten konnte ich nichts weiter von den Beyden habhaft werden. (HKG 1.4,29)

Die Studienfassung überbrückt die Ellipse zwischen *Blumen-* und *Fruchtstück* mit dem lapidaren Hinweis „[m]anches Jahr“ sei „verflossen, allein es liegt nichts davon vor. – Welch’ ein Glühen [...] zwischen beiden war, wer weiß es?“ (HKG 1.4,38) Dass Cornelias Tränen „heiß[]“ sind und „schönen Augen“ entspringen, steht außer Zweifel, der eigentliche Grund aber unergründlich zur Diskussion: „man wußte nicht, waren es Thränen der Reue oder Thränen der Sehnsucht“ (HKG 1.4,31). Damit verunsichert der erklärtermaßen an die Grenzen des Erzählbaren gekommene „Referent der Erzählung“ (HKG 1.4,29) nuanciert ein scheinbar gesichertes Wissen über zuvor Gesagtes, und insofern lässt sich in der Zusammenschau für Stifters *Condor* eine unausgesetzte Selbstreflexion des Textes diagnostizieren.

⁶⁹ Vgl. Mayer [Anm. 5], 27 sowie Begemann [Anm. 44], 134–140.

Diese auffällige Verunsicherung auf formaler Ebene des Erzählens spiegelt eine Verunsicherung, die auf Inhaltsebene statthat. Anders gesagt: Wovon er spricht, exemplifiziert dieser Text an sich selbst. In dem Maße, wie die Gültigkeit behaupteter Wahrheiten und damit implizit die Möglichkeit gesicherter Erkenntnis permanent hinterfragt wird, stellt die Erzählung die Tragfähigkeit alter, überkommener Wahrheiten (des religiösen Wissens) angesichts der Progression neuer wissenschaftlicher Theoreme zur Debatte. Denn die Vertrautheit des Textes mit Versatzstücken katholischer Konfessionskultur steht zwangsläufig im Kontrast zu seiner naturwissenschaftlichen Informiertheit – selbst wenn der Ballonreise die Himmelfahrten zweier Heiliger zugrunde liegen, geht es doch vor allem um einen wissenschaftlichen Experimentalflug, Wissens Elemente der katholischen Konfessionskultur werden mit solchen der Meteorologie und Astronomie konfrontiert.

Buchstäblich veranschaulicht dies neuerlich der Himmel: Ist Gustav in der Journalfassung gekennzeichnet vom „Sehnen nach dem Himmel“, in dem die Sehnsucht eines Christenmenschen nach dem Himmel noch anklingen kann (HKG 1.1,12), ist es in der Studienfassung nurmehr ein „Schauen nach dem Himmel“ (HKG 1.4,18) – idealerweise, so wäre hinzuzufügen, mit dem Teleskop. Der bereiste Raum im *Condor* ist nicht länger gesichertes Domizil Gottes, sondern figuriert in „wesenlosen Räumen“, in denen erklärtermaßen „nichts, nichts da“ ist (HKG 1.4,27f.) – es handelt sich um einen „ungeheuren, klaren, heitern, leeren Himmel!“ (HKG 1.1,15), der entsprechend den astronomischen Kenntnissen „ohne Maß und Grenze in die Tiefe“ reicht, anstatt etwaigen auffahrenden Heiligen noch Heimat bieten zu können oder dem Menschen in seiner transzendentalen Obdachlosigkeit⁷⁰ zumindest ein sicheres Dach über dem Leben (HKG 1.1,21).⁷¹ Nicht nur leer ist der Himmel, in seiner Leere ist er obendrein erschreckend:⁷² wie „Leichentücher“ ziehen Wolken durch den „schwarze[n] Abgrund“ des Himmels (ebd.). Der Kontrast zwischen neuem

⁷⁰ Lukács: Theorie (1974), 32.

⁷¹ In diesem Motiv hat die Stifter-Forschung offensichtliche Parallelen zu Jean Pauls *Rede des Toten Christus* nachgewiesen, wobei die Frage nach der Metaphysik bei Stifter keine Rolle mehr spielt.

⁷² Vgl. Rey: Erschrecken (1953).

und altem Wissen findet seinen Niederschlag in einem kleinen Detail von Gustavs Interieur: „auf der Zeichnung eines Cherubs lag das Fernrohr. Unten in den Gassen lärmte bereits die Industrie einer großen Hauptstadt“ (HKG 1.1,16). Als ranghoher Engel, Thronträger und Paradieswächter Gottes (Gen 3,24) steht der Cherub emblematisch fürs Wissen der Religion, das vom durch das Teleskop repräsentierte expandierende Wissen der Naturwissenschaften, aber auch der Technisierung, stetig professionalisierten Handwerks überdeckt wird.

Mithin konfrontiert auch diese Erzählung, offensiver als *Das Haidedorf*, zwei Diskurse miteinander – einerseits die jungen Naturwissenschaften, andererseits die alte Religion, einerseits wird demonstrativ Faktizität ausgestellt, andererseits subtil religiöse Anspielung gesetzt. Freilich geht Stifter nicht so weit wie nach ihm der Feuerbach-Schüler Keller, dessen Grafenschloss-Episode aus dem *Grünen Heinrich* durchsetzt ist vom Einfluss des neuen Atheismus. Tatsächlich verschärft sich die Opposition *science/religion* erst in der zweiten Jahrhunderthälfte – bei Stifter sind beide Welten noch verknüpft. Doch der Kitt zeigt Risse: So wird deutlich hinterfragt, ob die Religion noch zum Bereich sicheren, verbürgten Wissens gehört – eben (göttlich) ‚gegeben‘, idealerweise erfahr- und messbar wie die Gesetze der Natur – oder ob sie nicht überholtes Wissen transportiert, das eine außerordentliche Verunsicherung erfährt insofern es sich als antiquiert, letztlich als Konstrukt erweisen könnte. So wie die menschlichen Beziehungen geheimnisvoll bleiben (exemplifiziert an Felix, Gustav, Cornelia) und nicht in den Kausalitätsgesetzen der Naturwissenschaften aufgehen (können), verhält es sich mit der Religion, die dieserart einen Bereich unsicheren Wissens markiert. Aus dieser Kluft zwischen behauptetem Wissen und Nicht-Wissen, die sich als wiederkehrendes Motiv in unterschiedlicher Ausgestaltung auf allen Ebenen des Textes niederschlägt und seine „konstitutive Verdunklung“ ausmacht,⁷³ rührt Stifters Poetik der Verrätselung; sie ist Indikator des in beiden Erzählungen verhandelten Konflikts, und erst das Wissen um die Spuren religiösen Wissens macht dies in aller Deutlichkeit augenfällig.

⁷³ Adorno [Anm. 24], 185.

II) Wie hat er's mit der Religion? Glaubensfragen

Nach dem Verhältnis zwischen Stifter und der Religion zu fragen, ist freilich keine Pionierleistung. Von Anfang an hat sich die Forschung diesem Thema gewidmet – mit großem Enthusiasmus, oft ohne zwischen Verfasser und Werk zu differenzieren. Dass Stifter noch heute vielen als spezifisch katholischer Autor gilt, liegt auch an langlebigen Einschätzungen der älteren Forschung, wonach er als ungleich „gründliche[r] Bibelkenner und gläubige[r] Verkünder“¹ mit seiner Dichtung „die Herrlichkeit des HERRN [zu preisen]“² versucht habe. In einem so umfangreichen wie unbrauchbaren Buch hat Hermann Augustin sich nicht gescheut, ihn zum „mächtige[n] Streiter Christi für das zeitliche und ewige Heil [seiner] Mitmenschen“ zu befördern.³ Im Gegenzug sprach man dem Autor seine Frömmigkeit ab oder zweifelte doch an ihr.⁴ Gleichsam einen salto zurück in die alte Stifterforschung unternahm wiederum mit einer katholisierenden Lektüre des *Abdias* unlängst Gerhard Lauer.⁵ Zwar scheint die Gretchenfrage naheliegend, über eine wie immer geartete Frömmigkeit Stifters ist hier aber nicht zu entscheiden. Statt müßiger Spekulation soll rekapituliert werden, was Stifter in puncto Religion und Kirche zu Papier gebracht hat. Wo es der Studie ums literarische Werk geht, ist die Instanz des Autors (nach seinem Tod vor einem halben Jahrhundert ist er vor einiger Zeit auferstanden)⁶ weniger relevant, ganz vernachlässigen sollte man sie nicht.

Immer wieder bezieht sich Stifter – der zu Beginn seiner Karriere angibt, mit seinem Schreiben nur „die Schönheit Gottes und der Welt darstellen“ (PRA 17,139) zu wollen (einsteteils rhetorisches Programm, dem man heute zu Recht misstraut, andererseits zunächst als Befund festzuhalten) – in seinem nichtliterarischen Schreiben auf die Religion.⁷ Dabei entwirft er nicht komplexe Abhandlungen theologischer Sachverhalte. Stifter hat keine

¹ Hertling: Botschaft (1976/2003), 44.

² Müller: Schuld (1955), 148.

³ Augustin: Stifter (1959), 67.

⁴ Kohlschmidt: Leben (1955), 220.

⁵ Lauer: Trost (2015), 581–583, der dieserart an die (Nach-)Kriegsgermanistik anschließt, vgl. allein Augustin: Dante (1944), 8: „Die Dichtung Adalbert Stifters ist eine Macht der Liebe. [...] Wenn die heiligen Dome fallen, richten die frommen Dichter sie wieder auf.“

⁶ Vgl. Barthes: Tod (2000); zur Debatte Detering: Autorschaft (2002) u. Jannidis u.a.: Rückkehr (1999).

⁷ An Gustav Heckenast (9.1.1845).

Dogmatik entwickelt, die allermeisten Ausführungen in seinen Briefen und Schriften zur Kunst kommen über „theologische[] Abschweifungen für den Hausgebrauch“ nicht hinaus.⁸ Und doch sind es vier Aspekte, die ins Auge fallen und hier skizziert werden: Neben der offenkundigen Vertrautheit des Schreibenden mit der Kirche und ihren Praktiken (1) steht seine bemerkenswerte Geläufigkeit mit der Bibel (2); daneben soll es um die kontinuierliche Rede vom ‚Göttlichen‘ (3) und schließlich Stifters Kunstverständnis gehen (4). Dabei sind Stifters Briefe mit Vorsicht zu genießen: Dass er diese zusehends „mit Blick auf eine postume Selbststilisierung schrieb, steht fest“ – wiederholt thematisiert Stifter gegenüber seinem Verleger Heckenast die mögliche Veröffentlichung seiner Korrespondenz, der ihr „sozusagen repräsentative[r] Charakter für die Nachwelt unmittelbar anzusehen“ ist.⁹

(1) Offenbar ein eindruckliches kirchliches Erlebnis war für den jungen Stifter die Aufführung von Haydns *Schöpfung*, an welcher der Zehnjährige als Sänger mitwirkte;¹⁰ auch die Feierlichkeiten der Kar- und Osterzeit waren prägend, wie die Jugenderinnerungen in *Wien und die Wiener* andeuten.¹¹ Von späteren Kirchgängen ist selten die Rede, was nicht heißen muss, dass er gewöhnlich nicht zur Messe ging. Etwa im Dezember 1861 berichtet er in einem Brief an seine Frau vom Besuch eines Gottesdienstes (PRA 20,33f.).¹² Die Teilnahme an einer Fronleichnamsprozession im folgenden Jahr wird lakonisch notiert: „Ich ging eine Kerze in der Hand tragend mit. Der Gottesdienst dauerte 2 Stunden“ (PRA 20,68).¹³ Die geplante Silberhochzeit in der Augustinerkirche der Vorstadt Landstraße (heute St. Rochus im 3. Gemeindebezirk), wo die Stifters 1837 geheiratet hatten, entfiel: Eigentlich wollte man dort „ein Gebet [...] sprechen, um Gott zu danken, daß er uns so lange zusammen erhalten hat, und

⁸ Matz: Stifter (1995), 347.

⁹ Matz [Anm. 8], 347 u. 364.

¹⁰ An Leo Tepe (26.12.1867): „Das Tonwerk machte einen so unermeßlichen Eindruck auf mich, wie nachher nie ein Kunstwerk mehr. Ich war in die höchsten Kreise der Andacht und Gottesverehrung gestellt.“ (PRA 22,180)

¹¹ „Was ich auch seitdem geirrt und gesucht, wie ich gestrebt, wie ich errungen und verloren, wie ich glücklich und unglücklich war, was sich auch immer geändert: dieses tiefe, religiöse Gefühl für diese bedeutungsvollste Woche der Christenheit hat mich nicht verlassen, und immer ist mir die Charwoche die heiligste, feierlichste Zeit geblieben.“ (HKG 9.1,247)

¹² An Amalia Stifter (2.23.1861).

¹³ An Amalia (22.6.1862).

ihn zu bitten, daß er uns noch eine Weile beieinander läßt. Wir haben aber den Plan aufgegeben, und danken Gott hier, und bitten ihn hier“ (PRA 20,81).¹⁴ Als die Gatten vier Jahre später getrennt den Hochzeitstag begehen, beteuert Stifter, er habe sich den Schlüssel für eine „Kapelle geben lassen, werde hinabgehen, und allein noch in dem Kirchlein meine kirchlichen Gedanken haben“, um später zu versichern: „Meine Andacht war kurz; aber sie ging vom Herzen.“ (PRA 22,31f.)¹⁵ Wiederholt berichtet Stifter von morgendlicher Andacht (PRA 21,111), mehrfach lobt er ein von Heckenast empfohlenes Andachtsbuch.¹⁶ Als Schulinspektor notiert er (insofern nach dem Konkordat von 1855 die Schulaufsicht wieder der Kirche unterliegt) in seinen Berichten, ob „Gebete ordnungsgemäß gebetet“ und Kruzifixe im observierten Klassenzimmer aufgehängt wurden.¹⁷ Inwiefern die späten Versicherungen, angesichts seiner Leiden „zu manchen Zeiten zu Gott das heißeste Gebet gethan“ zu haben, ernst zu nehmen sind, bleibt dahingestellt (PRA 20,304).¹⁸ Auf dem Linzer St. Barbara-Friedhof wird er 1868 (unter Aufwartung Bruckners) in ‚geweihtem‘ Boden beigesetzt – was nicht möglich gewesen wäre, hätte die Todesurkunde den posthum vielfach diagnostizierten Suizid erwähnt. Jedenfalls ergibt sich das Bild eines praktizierenden Katholiken, von dem – anders als bei Grillparzer oder Ebner-Eschenbach¹⁹ – keine scharfe Religionskritik oder atheistische Positionen dokumentiert sind. Im Gegenteil scheint Stifter an der verbreiteten Volksreligiosität partizipiert zu haben, für seine verstorbene Mutter ließ er etwa ein Requiem abhalten, das „einstweilen unser Gebet an ihrem Grabe sein [soll], bis wir es an ihrem wirklichen werden verrichten können“ (PRA 19,108).²⁰ Seine Vertrautheit mit katholischen

¹⁴ An Heckenast (Ende Okt./Anfang Nov. 1862).

¹⁵ An Amalia (13.11.1866).

¹⁶ J[oseph] S[tanislaus] Albach: *Stunden der Andacht. Erinnerungen an Gott, Tugend und Ewigkeit*. Pest 1864. – Vgl. die Briefe an Heckenast vom 17.12.1864 (PRA 20,240); 10.12.1863, 23.10.1864 u. 6.1.1865.

¹⁷ Seifert: Schulrat (2007), 44.

¹⁸ An Heckenast (1.6.1865). – Vgl. auch den Brief an Amalia (15.11.1865) nach dem „Gebet, das ich heute für dich verrichtet habe“: „Wenn du Gott anrufst, daß er uns noch eine Zeit vereint mit einander leben lassen möchte, so ist dies auch mein Anliegen an den allmächtigen Herrn des Himmels. [...] Lasse uns aber bei unsern Bitten an Gott immer dazu setzen: ‚Dein, nicht unser Wille, Herr, geschehe.‘ Was er über uns verhängt, ist zu unserem Heile, und ich empfinde an diesem feierlichen Tage recht lebhaft, daß meine lange Krankheit uns unsere Trennung, womit uns der Vater im Himmel heimgesucht hat, auch zu unserem Heile ist.“ (PRA 21,74f.).

¹⁹ Vgl. Grillparzers Gedicht *Campo vaccino* (1819), Ebner-Eschenbachs Novelle *Glaubenslos?* (1893).

²⁰ An Johann Stifter (4.3.1858).

(Heiligen-)Legenden zeigen vor allem die Kunstbesprechungen.²¹ Gerade in der Beschäftigung mit Architektur – also dem recht diesseitigen Anteil der Kirche – zeigt sich Stifter vom Sakralen fasziniert: Über den Wiener Stephansdom mit seinen „Grabsteinen, Altären, Glocken, Arabesken etc.“ hat Stifter sich gründlich informiert (PRA 17,126f.),²² wie überhaupt gilt: „auf meinen Reisen stöbere ich in allen Kirchen Kapellen und Ruinen herum, und zeichne mir die Merkwürdigkeiten an“ (PRA 18,146).²³ Einige Berichte über Sakralbauten und ihre Altäre in Braunau (HKG 8.4,115f.), Steyr (HKG 8.4,188–190; 205–221), an anderen Orten (HKG 8.4,117; 225)²⁴ und den ab der Jahrhundertmitte errichteten Neuen Linzer Dom (HKG 8.4,308–311) zeugen davon. So ist davon auszugehen, dass Stifter mit der weitgefächerten Bildsprache, zentralen Themen und Narrativen des Katholizismus, vertraut war.

(2) Spätestens ab seinem Wechsel nach Kremsmünster erhielt Stifter systematischen Religionsunterricht, doch schon davor wurde er mit den Inhalten und Praktiken der Religion vertraut gemacht; ob nun hauptsächlich durch die in diesem Zusammenhang gern angeführte Großmutter, den Oberplaner Pfarrer oder Volksschullehrer, ist nebensächlich. In jedem Fall zeigt Stifters Korrespondenz bis in Details Vertrautheit mit der Bibel – obwohl dieser im Katholizismus nicht der hohe Stellenwert zukommt, den sie im Protestantismus traditionell genießt. Einerseits zitiert Stifter Verse, die längst in den landläufigen Sprachgebrauch eingegangen sind – wie das alttestamentarische „Wort [...], daß Mann und Weib ein Leib sei“ (PRA 17,90)²⁵ oder aus der Erzählung von der Kindersegnung: „Lasst die Kleinen zu mir kommen“ (PRA 17,322).²⁶ Keineswegs betreibt er dabei Exegese, im Gegenteil ist die Überführung von Versatzstücken des heiligen Textes in durchweg profane Kontexte typisch: „Wie eine Taube mit dem Öhlzweige“ kann da schon einmal ein ersehntes Schreiben (PRA

²¹ Das Bsp. des Heiligen Christophorus im Aufsatz *Ueber den geschnitzten Hochaltar in der Kirche zu Kefermarkt* (HKG 8.4,77), daneben ein Heiliger Norbertus von August Palme (HKG 8.4,227) und ein Kirchengemälde mit dem Heiligen Leonhard (HKG 8.4,224f.).

²² An Heckenast (17.7.1844).

²³ An Antonie von Arneth (22.1.1853).

²⁴ Darunter der spätgotische Flügelaltar im oberösterreichischen Pesenbach (HKG 8.4,202f.) und Werke des Bildhauers/Holzschnitzers Johann Rint (u.a.: Restauration des Kefermarkter Altars [HKG 8.4,35f. u. 74], Innenausstattung der Lambergischen Fürstengruft im tschechischen Nežamyslice [HKG 8.4,330f.]).

²⁵ An Amalia (21.8.1841).

²⁶ An Heckenast (6.3.1849).

18,10)²⁷ erscheinen – oder der zeitgenössische Literaturbetrieb als Fall für eine dringend nötige Tempelreinigung (PRA 18,80f.).²⁸ Vorsätze sind zu halten, selbst „wenn Berge einfallen sollten“ (PRA 22,23 – vgl. Jes 54,10),²⁹ und das menschliche Zusammenleben funktioniert laut Stifters Aufsatz *Was ist das Recht?* idealerweise nach biblischer Binsenweisheit: „Unser Heiland und Lehrer, Christus, hat es einst so ausgesprochen: ‚Was du nicht willst, daß es dir geschehe, thue du auch dem Andern nicht.‘“ (HKG 8.2,234) Auch wenn so manches Bibelzitat komisch gerät – etwa im Brief an Heckenast: „Heute bin ich etwas unwohl in Folge einer bei einem kranken Hunde durchwachten Nacht. Die Schrift sagt: Der Gerechte erbarmt sich auch seines Thieres. Ich erbarme mich wohl zu viel“ (PRA 20,173)³⁰ –, so zeigt sich doch (wie auch die in vorliegender Studie behandelten literarischen Bibel-Intertexte nahelegen), dass für Stifter die Bibel kein Buch mit sieben Siegeln ist. Vertrautheit mit ihren zentralen Stoffen demonstrieren denn auch seine Schriften zur bildenden Kunst: Als Ausstellungskritiker besprach Stifter Kunstwerke zu den biblischen Figuren Joseph,³¹ Ruth³² und Moses,³³ die Flucht nach Ägypten,³⁴ Marias Empfängnis³⁵ bzw. Gleichnisse wie das vom guten Hirten³⁶ oder, anhand eines gleichnamigen Gemäldes seines Landsmanns Augustin Palme, jenes von den klugen und törichten Jungfrauen, wobei Stifter kritisiert: „In den Evangelien erzählt Jesus die Geschichte der Jungfrauen als Gleichniß: in diesem Bilde scheint sowohl er als Petrus

²⁷ An Heckenast (4.9.1849). – Vgl. auch Brief an Arneth (22.1.1853), PRA 18,146.

²⁸ An Heckenast (16.7.1851): „Ich ergrimme immer über die Unreinen im Tempel“ – gemeint sind „Hebbel und die ihm verwandten Narren“ der Kunst – „und es fällt mir das Evangelium ein, wo der Sanfteste der Sanften in Wuth gerieth, da er die Käufer im Tempel sah, daß er sich Strike [sic] flechten, und sie hinaus jagen mußte.“ (ebd). – Ein neuerlicher Verweis auf die Tempelreinigung im Brief an Heckenast vom 13.12.1855 (PRA 18,298).

²⁹ An Amalia (12.11.1866).

³⁰ An Heckenast (10.12.1863).

³¹ Vgl. HKG 8.4,292: *Ausstellung des Oberöstr. Kunstvereines* (1861).

³² Vgl. HKG 8.4,22; ausführlich besprochen wird das Ölgemälde *Begegnung zwischen Ruth und Boas* (1857) von Károly Markó d.Ä.

³³ Johann Nepomuk Ender: *Die Auffindung Moses' durch die Tochter des Pharaos* (1854) (vgl. HKG 8.4,96).

³⁴ Vgl. HKG 8.4,149: *Ob der Ennsische Kunstausstellung* (1856).

³⁵ Am Beispiel J[ohann Conrad] Schalls ‚Unbefleckter Empfängnis‘; vgl. HKG 8.4,214: *Ausstellung des Oberöstr. Kunstvereines* (1858).

³⁶ Am Beispiel des Düsseldorfer Nazareners Theodor Maassen; vgl. HKG 8.4,258: *Ausstellung des Oberöstr. Kunstvereines* (1860). Dort auch eine ausgiebige Besprechung von Maassens *Klosterorganist*, von dem Stifter begeistert war (259f.).

handelnde Personen zu sein. Wir sind der unvorgreiflichen Meinung, daß das Bild mit dem einfachen Evangeliensinne mehr Wirkung machen würde“ (Herv. i.O.)³⁷.

(3) Einen mehrfachen Sinn darf man wiederum einem der Lieblingswörter Stifters konstatieren, nämlich dem ‚Göttlichen‘. Zusammen mit seinem Konterpart ‚Gott‘ zieht sich der Begriff durchs nichtliterarische wie fiktionale Werk. Einerseits gebraucht Stifter ‚Gott‘ in recht alltäglicher Verwendung. Wenn er etwa an seine Gattin schreibt, er „bitte Gott um nichts, als daß er keins von uns vor der Zeit sterben läßt“ (PRA 17,95),³⁸ oder ihr am Ende des Revolutionsjahres empfiehlt, „täglich deinen Sinn zu Gott [zu richten]“ (PRA 17,312),³⁹ erscheint dieser Gott der Tradition gemäß als eine adressierbare, handlungsmächtige Instanz: „Gott hat es so gefügt, wer weiß, wozu es gut ist“ (PRA 19,155),⁴⁰ schreibt er nach dem Tod der Ziehtöchter 1859, „und Gott müssen wir uns fügen“ (PRA 19,173).⁴¹ Solche Ausführungen bleiben aber knapp und tragen wenig vom frömmelnden Ton des Pietismus (von dem sich bekanntlich Stifters Vorbild Goethe nach anfänglicher Sympathie distanzierte, der aber in der Habsburgermonarchie auch nicht verbreitet war). In Stifters Briefen hat der personale Gott durchaus Platz („Es gibt nichts Großes und nichts Kleines. [...] Gott hat das Wort groß und klein nicht, für ihn ist es nur das Richtige“ [PRA 18,206]),⁴² dies überrascht bei einem österreichischen Autor der ersten Jahrhunderthälfte indes wenig.

Als die Frau seines Verlegers Heckenast stirbt und dieser Stifter nach seiner Auffassung vom Leben nach dem Tod fragt, antwortet der Kondolierende diplomatisch:

Stirbt der Mensch nicht unausgesetzt Jahre lang vor seinem Tode, ja seit seiner Geburt – und lebt er nicht noch nach dem Aufhören des Athmens wer weiß wie lange? Dies gilt sogar von dem allmäligen Übergange des blossen Stoffes. Was in uns denkt, fühlt, liebt, haßt, Gott anbethet, ins Jenseits übergreift, ist sogar ein ganz und gar Unwandelbares [...]. Es ist, wir können sein Nichtsein nicht denken, und heißen es in höchster Fülle Gott. Wie dasselbe ohne menschlichen Körper ist, können wir nicht fassen, weil wir nur durch den Körper fassen, wie der, welcher von der Seite eines Berges sieht, nie solange er sich dort befindet, sehen kann, was hinter dem Rücken des Berges ist; aber was auch sein möge

³⁷ Vgl. HKG 8.4,155: *Ob der Ennsische Kunstaustellung* (1856). Auch Palmes *Heilige Familie mit dem Johannesknaben vor Berglandschaft* wird erwähnt (HKG 8.4,292).

³⁸ An Amalia (28.8.1841).

³⁹ An Amalia (31.12.1848).

⁴⁰ An Heckenast (26.4.1859).

⁴¹ An Heckenast (24.8.1859).

⁴² An Friedrich Eulemann (3.2.1854).

hinter jener Grenze, die unsere Augen schließt: *es ist das Beste Herrlichste und Weiseste*, dessen dürfen wir gewiß sein [...] unsere Vernunft kann es nicht anders vorstellen, und Gott wäre nicht Gott, wenn es anders wäre. (PRA 18,328f.; Herv. i.O.)⁴³

Heckenast stellt Stifter die Gretchenfrage. Dieser führt über aller Kondolenzrhetorik die naturgemäße Begrenztheit menschlicher Erkenntnis ins Feld: „wer kann es sagen?“ (ebd.) Mit der Grenze des Sagbaren scheint die des Denkbaren erreicht; dabei hat, wer über die Nichtdenkbarkeit des göttlichen „Nichtsein[s]“ nachdenkt, dieses doch längst bedacht: Es könnte sein, dass Gott nicht Gott, gar überhaupt nicht ist – auch wenn sich dieser Gedanke verbietet, was der Pietät gegenüber einem frischen Witwer geschuldet sein mag. Stifter empfiehlt seinem Verleger einen „Gedanken, den die Christen Gottergebung nennen, den die Alten Stoa oder wie immer nannten“, gewissermaßen ein Stoßgebet: „Herr, was von dir kömmt, ist gut, ich bethe es an, wenn es mich auch schmerzet.“ (PRA 18,329). Die Frage nach Schicksal, Jenseits und Theodizee zieht sich durch Stifters gesamtes Schreiben.

Wenn daneben von Gott die Rede ist, so in einer Mischung aus (benediktinischer) Physikotheologie⁴⁴ und Pantheismus, die Stifter gleichermaßen in Kremsmünster wie in der Lyrik Leopold Schefers begegnete (vgl. PRA 17,47f.; 50 u.ö.). So gibt es nur einen, der „etwas gemacht [hat], das das Höchste ist, und ohne Schmerz gelang: Gott die Welt“ (PRA 17,148).⁴⁵ Vom langersehnten Anblick des Meeres ist er begeistert: „Wie groß ist Gott, wie herrlich ist seine Welt“ (PRA 19,36),⁴⁶ und nach einem Morgenspaziergang schreibt er, beeindruckt vom Blick auf die Alpen, an Amalia: „Ich dachte an Gott, der das Alles gemacht hat, und es war wie ein heiliges Gebet in meinem Innern. Ich dachte an dich, die du mir nach Gott das Höchste bist, und [...] wandte mich wieder zu Gott, und dankte ihm“ (PRA 21,178f.).⁴⁷ Noch 30 Jahre nachdem er Gott als Instanz definierte, welche „die Schönheiten [...] so unerhört in seiner Welt aufhäufte“ (PRA 17,56),⁴⁸ erklärt der alte Stifter, „so finde ich Gott wieder in seiner Schöpfung“

⁴³ An Heckenast (12.6.1856).

⁴⁴ Vgl. hierzu Kapitel IV.1.

⁴⁵ An Heckenast (8.8.1845).

⁴⁶ An Heckenast (20.7.1857).

⁴⁷ An Amalia (19.3.1866).

⁴⁸ An Sigmund Handel (24.6.1836).

(PRA 22,125),⁴⁹ und resümiert: „Ich fühle seit meiner Kindheit auf das Lebhafteste das Göttliche im Menschen und in der Natur, der sichtlichen Offenbarung Gottes“ (PRA 22,108)⁵⁰.

Was genau fühlt Stifter da? Wo Gott allein „zu einer Naturgröße“ verkommt, scheint dies „unter Einbuße gerade spezifisch christlicher Gottqualität“ zu geschehen.⁵¹ Dass mit dem ‚Göttlichen‘ nicht notwendig die Göttlichkeit des christlichen Gottes begriffen ist, zeigen einzelne Belege aus seiner Korrespondenz: Etwa wenn er sich darüber empört, dass im Sommer 1848 „Sitte Heiligkeit Kunst Göttliches nichts mehr“ zähle (PRA 17,322),⁵² wenn er betont, jedem Menschen sollte „der Engel des Göttlichen erscheinen – seis im Rauschen des Flusses im Wehen des Waldes im Glänzen der Sterne oder in der Tiefe eines liebenden Herzens“ (HKG 8.2,65),⁵³ oder den vielzitierten „Saz“ wiederholt, den er in Kremsmünster lernte:

das Schöne sei nichts anderes als das Göttliche in dem Kleide des Reizes dargestellt, das Göttliche aber sei in dem Herrn des Himmels ohne Schranken, im Menschen beschränkt; aber es sei sein eigentliches Wesen und strebe überall und unbedingt nach beglückender Entfaltung als Gutes, Wahres, Schönes in Religion, Wissenschaft, Kunst, Lebenswandel. (PRA 21,236f.)⁵⁴

(4) Die Formulierung begegnet mehrfach und wird erweitert zu einer Absolutsetzung der Kunst, des Göttlichen und der Religion:

Das höchste irdische Gut ist die Kunst, die Darstellung des Göttlichen im Kleide des Reizes: alles Andere Wohlfahrt Handel Gewerbe ja der Staat selbst ist nur Mittel und steht unterhalb der Kunst. Nur Eines ist noch höher, die Religion, das Göttliche an sich; aber es ist dies kein Irdisches mehr, und könnte von uns auch gar nicht gefaßt werden, wenn es sich nicht auch wieder eines Kleides bediente. Daher sind die Künste so gerne die Gesellschafterinnen und Dienerinnen der Religion geworden, welcher Standpunkt ihr höchster und in der Geschichte auch ihr erfolgreichster geworden ist. (HKG 8.1,52)⁵⁵

⁴⁹ An Heckenast (26.4.1867).

⁵⁰ An Carl von Hippel (13.12.1866).

⁵¹ Walter-Schneider: Licht (1985), 394.

⁵² An Heckenast (6.3.1849).

⁵³ *Albumblatt für das Album des Fräuleins Bettina Ringseis* (23.4.1849).

⁵⁴ An Gottlob Christian Friedrich Richter (21.6.1866).

⁵⁵ *Albumblatt* (21.4.1851). – Im *Nachsommer* heißt es entsprechend: „was wir in der Kunst bewundern, ist, daß der Geist eines Menschen, uns gleichsam sinnlich greifbar ein Gegenstand unserer Liebe und Verehrung, wenn auch fehlerhaft doch dem etwas nachgeschaffen hat, den wir in unserer Vernunft zu fassen streben, den wir nicht in den beschränkten Kreis unserer Liebe ziehen können, und vor dem die Schauer der Anbethung und Demüthigung in Anbetracht seiner Majestät immer größer werden, je näher wir ihn erkennen. Darum ist die Kunst ein Zweig der Religion, und darum hat sie ihre schönsten Tage bei allen Völkern im Dienste der Religion zugebracht“ (HKG 4.2,144).

Schon früher hat Stifter an den von ihm verehrten Landschaftsmaler August Piepenhagen über das Göttliche geschrieben:

Der Künstler hat jenes Ding in seiner Seele, das alle fühlenden Menschen in ihrer Tiefe ergreift, das alle entzückt und das keiner nennen kann. Manche heißen es Schönheit Poesie Fantasie Gefühl Tiefe etc. etc. ... aber das sind all nur Namen, die das Ding nicht bezeichnen. „Nenn's Jehova Liebe Gott“ sagt Göthe – ich möchte es wohl das Göttliche nennen, das große und leuchtende Menschen überhaupt offenbaren, theils als Charakter, theils als Handlungen, und das der Künstler in dem darstellt, was er hat, in reizenden Gewandungen. Wer es besitzt, wen Gott damit gesegnet hat, der prägt es in allen Dingen aus, in allen Stoffen, er beseelt sie damit, und wären es die kleinsten, z. B. daß ein Mann und eine Frau aus dem Nebel heraus gehen, daß der Mond aus dem Nebel scheint, daß er eine Brücke beleuchtet, und daß daneben ein dürrer Stamm steht. Wer es nicht hat, der fühlt dessen Mangel nicht, er sucht die Wirkung im Stoffe, er häuft den Stoff, und erzielt nichts, wie halsbrechende Dinge er auch verübt. (PRA 19,199f.)⁵⁶

An Joseph von Eichendorffs Schwester Louise schreibt er angesichts dessen *Geschichte der poetischen Literatur*: „Ich mag Unrecht haben, aber in der Kunst erscheint mir der katholische Standpunkt doch nur einer, ich glaube, die Kunst soll das Leben der gesamten Menschheit fassen, vielleicht heißt er [Eichendorff, FS] das katholisch; dann habe ich von katholisch nicht den rechten Begriff [sic].“⁵⁷ (PRA 19,28). Mit dem „Göttlichen“ ist also nicht allein der Gott der katholischen Kirche erfasst, der Begriff ist vielmehr polyvalent besetzt. In ihm kristallisiert sich gewissermaßen die Spannung zwischen einer einerseits konventionell-tradierten Begriffsbedeutung religiöser Provenienz, andererseits einer Goethe-Nachfolge, die das „Göttliche“ entpersonalisiert, eben nicht zwangsläufig im Zeichen der Religion versteht: In Goethes berühmtem Gedicht *Das Göttliche* (der Titel ist trügerisch, geht es doch ab dem ersten Vers um den Menschen), das Stifter in sein *Lesebuch zur Förderung humaner Bildung* aufnahm, wird „ein nur Geahntes“, das seinen Ursprung freilich zuerst im Denken des irdischen Menschen hat, „zum Maßstab menschlicher Handlungen“ genommen, wobei die tatsächliche Existenz der besungenen „unbekannten | Höhern Wesen“ völlig unerfindlich bleibt.⁵⁸ Stifters oben zitierte Rede von der Beseelung der Kunst durch den göttlich inspirierten Künstler („das Göttliche, wie es sich in seiner Seele spiegelt“ [HKG 8.4,354]) geht auf mittelalterliche

⁵⁶ An August Piepenhagen (13.12.1859). – Beim Urheber der Gretchenfrage ist von Jehova freilich keine Rede: „Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!“ (Goethe: *Faust* [2003], 149 [V. 3454]).

⁵⁷ An Louise von Eichendorff (2.6.1857).

⁵⁸ Reed: *Göttliche* (1996), 203.

Traditionen zurück. Das Göttliche zeigt sich zunächst in Gottes Schöpfung, dann im *wahren* Künstler und dessen Werken (die sich darin von jenen des bloßen Nachahmungskünstlers unterscheiden),⁵⁹ schließlich auch im Betrachter („daß zum Genusse eines Kunstwerkes auch ein eigenes Göttliches gebracht werden muß, wie es jeder mehr oder minder hat“) – hier bezieht sich Stifter neuerlich auf sein Vorbild, insofern schon „Goethe sagt: | Lebt nicht in Dir des Gottes eigne Kraft, | Wie könnt’ Dich Göttliches entzücken?“ (HKG 8.4,355).⁶⁰

Tendenziell konträr zu derartigen Anleihen beim zeitlichen von Spinoza beeinflussten Goethe stehen Passagen, in denen ein gegenwartskritischer Stifter den Bedeutungsverlust der Religion beklagt, etwa im Aufsatz *Noch ein paar Merkmale über unsere gegenwärtige Lage*, 1849 publiziert im *Wiener Boten*.⁶¹

Eines der traurigsten Zeichen ist die Abnahme und das Versinken der Religion. [...] In unsern Zeiten ist die Religion bedeutend gesunken; am meisten in großen Städten, wo man dem Menschen [...] Mittel der Lust und der Schwelgerei und der Ablenkung an die Hand gibt [...]. Oft nicht einmal mehr die äußere Gottesverehrung ohne inneres Gefühl ist vorhanden, man hält es für Bildung, sich um Gott und göttliche Dinge nicht bekümmern, öfter ist nur die Ausübung der Gebräuche und Ceremonien da, ohne die innere Tugend und Frömmigkeit. (HKG 8.2,100–102 [Herv. i.O.])

Seinen europäischen Zeitgenossen, die er auf dem Weg zum „Abgrunde“ sieht, empfiehlt Stifter zwei „Heilmittel“ (HKG 8.2,108), nämlich „Kirche und Schule“ (Stifters Bemühungen um sein schließlich abgelehntes *Lesebuch* verdanken sich dieser Prioritätensetzung): „Die Kirche gibt dem Menschen das heilige Gut der Religion, das Beste, was die Erde hat, oder eigentlich den Himmel, der auf die Erde gekommen ist. Aus Religion folgt Tugend von selber“ (HKG 8.2,112). So wie Kinder in der Schule zu „eigentlichen Menschen“ gebildet werden, sollen „in der Kirche die Erwachsenen belehrt und gebessert werden“ (HKG 8.2,112). Die Kirche fungiert aber nicht nur als Besserungsanstalt: „zu gegenseitiger Stärkung in allem Göttlichen dient die

⁵⁹ Hier greift Stifter die Ästhetik der Weimarer Klassik auf: „Ahmt die Kunst Theile der Welt nach, so muß sie [...] den höchsten Realismus besitzen. Hat sie über ihn hinaus aber nichts weiter, so ist sie nicht Kunst, der Realismus kann dann noch für die Naturwissenschaft Werth haben, für die Kunst ist er grobe Last. Idealismus ist eben jenes Göttliche [...], [i]st es in der Kunst dem größten Realismus als höchste Krone beigegeben, so steht das vollendete Kunstwerk da.“ (HKG 8.4,353f.).

⁶⁰ Im Wortlaut: „Wär nicht das Auge sonnenhaft, | Die Sonne könnt’ es nie erblicken; | Läg’ nicht in uns des Gottes eigne Kraft, | Wie könnt’ uns Göttliches entzücken?“ (Goethe: Auge [1981])

⁶¹ Wiederaufgegriffen im Aufsatz *Kirche und Schule* (HKG 8.2,297–303).

gemeinschaftliche Gottesverehrung und der gemeinschaftliche Gottesdienst, der alle Glieder als Geschöpfe Gottes in Anbetung gegen ihn und als Brüder in Liebe gegen einander vereinigt“ (HKG 8.2,101). Und: „Alle [...] die die Religion nicht im Munde sondern in der That hegen, [...] sollen [...] als erneuerter Damm des Göttlichen da stehen. Einmal hat nur das Christenthum die Welt gerettet – wenn jetzt [...] das Christenthum seine Kraft verlöre; so ist die Unendlichkeit des Abgrundes gar nicht zu ermessen“ (HKG 8.4,49; Herv. i.O.).

Abhilfe gegen den Abgrund bietet neben der Religion solche Kunst, die dem Menschen zur Erhebung „über sich selbst“ dient (HKG 8.4,22): Das Ziel sei, so der um Gleichgesinnte bemühte Stifter, „daß alle Künste, Musik Baukunst Malerei Bildnerei u. s. w. zu immer höherer Weihe und Heiligkeit im Dienste der Religion empor steigen“ (HKG 8.4,230) und die Menschen dabei zur Mäßigung der Triebe und Besserung der Sitten bewegen (HKG 8.4,34).⁶² In Anlehnung an Schillers *Ästhetische Erziehung des Menschen* geht es ihm um die „Veredlung der Menschheit“ (HKG 8.4,54). Die funktionalisierte Kunst vermag als „Dienerin der Religion“ (HKG 8.4,188; 268; 311) die „Andacht zu erhöhen“ (HKG 8.4,229) und den Menschen „zur Gottheit“ zu führen (HKG 8.4,18) – der Polyvalenz des Begriffes gemäß muss letzteres nicht notwendig der Gott des Christentums sein. Wenn Stifter schreibt, seine Dichtungen seien immer „dem Hohen und Himmlischen geweiht“, welches „die einzige und höchste Heimath des Menschen ist“ (PRA 18,145),⁶³ ist nicht unzweideutig das christliche Himmelreich gemeint. Gleichzeitig stilisiert er sich bei aller Bescheidenheitsrhetorik zum Schreiber von Gottes Gnaden, zum göttlich berufenen Dichter (ein alter Topos), wenn er seine Begabung zum Schreiben wiederholt als „unverdientes Geschenk Gottes“ deutet, „das man in Demuth

⁶² „[...] was mir das Höchste Herrlichste Wünschenswertheste dieses Lebens erscheint, die Vernunftwürde des Menschen in seiner Sitte in seiner Wissenschaft in seiner Kunst, soll dauern soll verehrt werden, und soll die reinste Herrschaft führen [...], die Vernunftwürde ist für uns Menschen das irdische Reich Gottes die irdische Ewigkeit“ (PRA 19,129 [An Heckenast (29.7.1858)]).

⁶³ An Arneth (22.1.1853).

annehmen“ solle (PRA 17,136),⁶⁴ oder beteuert, sein Ruhm, „ist er gegründet, so gebührt er Gott“ (PRA 22,223)⁶⁵.

In der Gesamtschau herrscht, wo Stifter in seinem nichtfiktionalen Schreiben von Religion und Göttlichem spricht, dieserart meist eine implizite Spannung zwischen einerseits katholischer Orthodoxie, andererseits säkularisierter Verwendung von Begriffen und Konzepten. Frühe Stifter-Forscher mochten darüber „erschrecken“ – über die Briefe entsetzte man sich etwa in den *Schildgenossen*:⁶⁶ „Da stehen Äußerungen, die man als christlich dekorierten Stoizismus bezeichnen muß. [...] Christliche Worte werden in uneigentlichem Sinne mißbraucht; manche Vergleiche von Profanem mit Religiösem muten frivol an.“ Angesichts dessen könne man nur noch „von Sünde sprechen“ – damit wäre dann aber mehr über den Forscher als über seinen Untersuchungsgegenstand gesagt.

⁶⁴ An Therese Jäger (2.1.1845). – Vgl. im Brief an Louise von Eichendorff (24.6.1854): „[...] wenn ein geringes Korn von Innerlichkeit Würde Reinheit [...] in meinen Schriften liegt, so habe ich es Gott nicht mir zu danken“ (PRA 18,228) oder im Brief an Heckenast (27.7.1854), wenn er die Notwendigkeit des Schreibens als „Pflicht, der Mahnung Gottes zu folgen“, deklariert (PRA 18,233).

⁶⁵ An Arneth (22.1.1853).

⁶⁶ Hilger: Stifter (1936/1937), 402, dort die f. Zitate.

III) Stiftszeiten: Stifter in Kremsmünster

Von Anfang an hat sich die Forschung für Stifters Ausbildung im oberösterreichischen Benediktinerstift Kremsmünster interessiert. Im Lauf der Zeit wurden unterschiedliche Akzente gesetzt: Begegnet in den älteren Biographien eine teils abenteuerliche Mischung aus zitierten Selbstaussagen, Anekdoten und ‚Belegen‘ aus Stifters Literatur,¹ hat man sich, anschließend an Moriz Enzingers Pionierarbeit über *Stifters Studienjahre*,² zusehends gründlicher der Schullaufbahn gewidmet und dabei geistesgeschichtliche Einflüsse und Stifters erste Kontakte zu den Naturwissenschaften fokussiert. Die Bedeutung dieser Zeit für Stifter ist unstrittig, in Kremsmünster wurden „alle Grundlagen seines weiteren Lebensweges gebildet“, darunter „religiöse[] und politische[] Einstellungen, seine naturwissenschaftlichen und pädagogischen Interessen, seine künstlerischen und literarischen Neigungen“.³ Insofern sie Stifter prägte, hat die Zeit bei den Benediktinern „manche Spuren“ im Schreiben hinterlassen.⁴ Freilich sind „Struktur von Werk und Persönlichkeit eines Künstlers“, so Bauer, „aus den Lehrbüchern seiner Schüler- und Studentenzeit nicht ursächlich [zu] definieren“; ein Autor ist nicht statisches „Gefäß der durch diese Studienjahre empfangenen Inhalte“.⁵ Obendrein hat, wer Zeugnisse, Lehrpläne oder Unterrichtsmaterialien einsieht, die hermeneutischen Pflichten noch lange nicht erfüllt. Gleichwohl soll es hier in notwendig überschaubarem Umfang noch einmal um Stifters Erziehung gehen: Der Stipendiat aus ärmlichen Verhältnissen wächst bei den Benediktinern in spezieller Umgebung auf, die von einem engen Wechselspiel von Religion und Naturwissenschaft gekennzeichnet, und Anfang des 19. Jahrhunderts noch immer von Physikotheologie, Josephinismus und Katholischer Aufklärung geprägt ist. Der Fokus liegt hier

¹ Vgl. Roedl: Stifter (1936/1958); Enzinger: Kremsmünster (1967), 38–41.

² Enzinger: Studienjahre (1950).

³ Becher: Leben (2017), 4.

⁴ Enzinger [Anm. 2], 23. – Stifters Erfolg sei „Folge der geistigen Strahlkraft der jubilierenden Abtei“, Kienesberger: Benediktinerstift (1977), 85.

⁵ Bauer: Zeitgeist (2007), 67.

naturgemäß auf der Religion – vor allem den naturwissenschaftlichen Unterricht hat man beforscht, insofern kann auf eine Rekonstruktion dieses Komplexes verzichtet werden.⁶

Das noch heute existierende Kremsmünsterer Gymnasium konnte schon zu Stifters Zeit auf eine lange Tradition zurückblicken. Im Jahr 1549 gegründet, war die Schule des seit 777 bestehenden Benediktinerstifts im 19. Jahrhundert „eines der besuchtesten Gymnasien im Lande“.⁷ Als „one of those great monastic foundations famed throughout the Austro-Hungarian Empire for their religious life, their art treasures and the education they provided“, galt Kremsmünster als hervorragende Institution in Lehre wie Forschung.⁸ Schon im 16. Jahrhundert forschte man „in größerem Stil“, über Jahrhunderte brachte Kremsmünster namhafte Naturwissenschaftler hervor.⁹ Zwischen 1743 und 1789 war hier eine Ritterakademie zur Ausbildung junger Adliger angesiedelt, die trotz kurzer Dauer das Stift mit Kaisersaal, Gemäldegalerie, Bibliothek und naturwissenschaftlichen Sammlungen „auch im weltlichen Bereich zu hohem Ansehen“ führte.¹⁰ Ein Reisebericht von 1830 erläutert: „So groß der Reichthum [Kremsmünsters, FS], eben so groß waren und sind noch immer die Verdienste der Benedictiner aus diesem Stifte um die Seelsorge und um die Verbreitung der Landes-Cultur und Geistesbildung.“¹¹

Anders als andere Klöster überstand Kremsmünster Säkularisation und Josephinismus weitgehend und konnte seine Unterrichtstätigkeit aufrechterhalten.¹² Seit 1797 unterlag das Gymnasium den Vorgaben des Staates, trotzdem stand die benediktinische Lehre zu Stifters Schulzeit „ungebrochen im Zentrum“.¹³ In „feinen Abtönungen“ kam „der Genius loci zu seinem Rechte“.¹⁴ Die eigentümlich enge Verknüpfung von Religion und Wissenschaft macht

⁶ U.a. Begemann: *Metaphysik* (2002); Berger: *Sternenhimmel* (1996); Braun: *Naturwissenschaft* (2006); Wiedemann: *Kosmos* (2009).

⁷ Schultes: *Reise* (1809), 235.

⁸ Blackall: *Stifter* (1948), 47. – Dass Kremsmünster Schauplatz international bedeutender Forschung war, zeigt Rabenalt: *Forschungen* (1986).

⁹ Krinzinger: *Geschichte* (1977), 217.

¹⁰ Wiedemann [Anm. 6], 49.

¹¹ Chimani: *Ferien-Reise* (1830), 96.

¹² Vgl. Pitschmann: *Kremsmünster* (2001), 178–180; Schmitz: *Benediktiner* (1960), 132–135.

¹³ Wiedemann [Anm. 6], 49.

¹⁴ Enzinger [Anm. 2], 15.

die „Modernität des Geistes von Kremsmünster“ aus, sie manifestiert sich augenfällig im berühmten ‚Mathematischen Turm‘, dem „erste[n] Hochhaus Österreichs“.¹⁵ Erbaut in den Jahren 1749–1758, versammelt der rund 50 Meter hohe, achtstöckige Wissensturm mit einer der weltweit ältesten Sternwarten unter monastischer Verwaltung die *Naturalia, Scientifica et Artefacta* unter einem Dach.¹⁶ Nicht weit entfernt steht die monumentale Stiftskirche, deren Portalspruch verkündet: „vere dominus est in loco isto“. Sollte der Turm nach den Vorstellungen der Astronomen eigentlich auf einen Hügel ausgesiedelt werden, ließ der damalige Abt Turm wie forschende Mitbrüder in die Klosteranlage integrieren – ein Zeichen für die enge Verbindung von Wissenschaft und Religion.

Seine Portalinschriften formulieren das Programm des Turms, das den Gymnasiasten so buchstäblich vor Augen stand: Während die Pforte der Vorderseite („ad gloriam altissimi“) das Ziel formuliert, zitiert der Eingang der Turmrückseite aus dem alttestamentarischen Lobgesang der drei Männer im Feuerofen (Dan 3,57–88): „Benedicite sol et luna Domino / Benedicite Stellae coeli Domino“. Das aus der Erkenntnis Gottes in der Natur resultierende Schöpferlob markiert dieserart das physikotheologische Fundament der Sternwarte, wie es Heinrich in Stifters *Narrenburg* ausbuchstabiert: „so lese ich im Buche Gottes, und die Steine und die Blumen, und die Lüfte und die Sterne sind seine Buchstaben“ (HKG 1.1,331). Der Turm versammelt das Wissen seiner Zeit und ordnet nach dem Modell der *Scala Naturae* die „Wissensbestände nach ihrer von Gott im Schöpfungsplan gegebenen Bedeutung“:¹⁷ von der unbelebten (Steine, Mineralien) zur belebten Natur (Pflanzen, Tiere, Mensch) – der Gang zur Turmspitze soll einen Gang durch die Entwicklungsgeschichte ermöglichen.¹⁸ Beinhalten die untersten Etagen Wohnungen und Werkstätten, ist das zweite Stockwerk der physikalisch-naturgeschichtlichen Sammlung vorbehalten, die im 19. Jahrhundert um Exponate aus den

¹⁵ Wutzel: Kremsmünster (1976), 31 u. 49.

¹⁶ Ausführlich Krinzinger: Sternwarte (1976).

¹⁷ Wiedemann [Anm. 6], 69.

¹⁸ Zum Aufbau des Turms Begemann [Anm. 6], 97–101; Berger [Anm. 6]; Klauner: Turm (1967) sowie Wiedemann [Anm. 6], 71–77, die versucht, einzelne Räume im Rosenhaus des *Nachsommers* wiederzufinden. Für einen Überblick über die Ausstellungsobjekte Doberschiz: *Specula* (1764).

Bereichen der Nachrichtentechnik, Meteorologie und des Elektromagnetismus erweitert wird. Während die dritte Turmetage die Astronomie und ein berühmtes Mineralienkabinett beherbergt, fasst das vierte Stockwerk zu Stifters Zeit eine 430 Exponate umfassende Gemäldegalerie, die für den späteren Maler besonders interessant gewesen sein dürfte. Die fünfte Etage beheimatet Antiquitäten und kuriose Ausstellungsstücke, darunter Kremsmünsters berühmte Xylothek, ein 184 Holzschachteln umfassendes Holz-Lexikon im Buchformat, mittels dessen „der benediktinisch-aufklärerische Anspruch eines sinnhaft erfahrbaren Naturkundeunterrichts nachgerade *idealiter* verwirklicht“¹⁹ wird. Die oberen Stockwerke sind für astronomische Zwecke vorgesehen, während sich an der Spitze ein Andachtsraum mit kleinem Altar befindet, welche die Postulate der Turmportale aufgreift und die christlich-monastische Tradition mit der astronomischen Forschung verbindet: Während das Altarantependium die im Evangelienbericht überlieferte Sonnenfinsternis zur Kreuzigung Christi darstellt, zeigt das Retabel die Vision des Ordensgründers Benedikt vom sich verdunkelnden Mond. „Der aufklärerische Geist wurde barock-kirchlich überformt: Ein Ordensmann kennt Gott und die Welt.“²⁰ Naturwissenschaft und Religion, Glaube und Gestirne wie Forschung und Unterweisung der Gymnasiasten gehen so Hand in Hand, und die Etagen des Turms werden zu Orten eines praktischen ‚Irdischen Vergnügens in Gott‘.²¹ Am Ende des Tages soll ein Kremsmünsterer Mönch, so formuliert es ein Benediktiner 1764, Gott nicht nur „als rechtschaffener Geistlicher gedienet, sondern auch denselben aus seinen Werken durch Forschen und Studiren [...] kennengelernet“ haben.²²

Eine solche Integration der (Natur-)Wissenschaften in die Ordnung der Religion begegnet den Gymnasiasten auch im Unterricht, entsprechend des großen Interesses der forschenden Benediktiner an den neuen Entdeckungen im Anschluss an Galilei, Kepler und Newton. Aus mehreren Gründen standen die Benediktiner der Aufklärung derart offen gegenüber:

¹⁹ Wiedemann [Anm. 6], 74 (Herv. i.O.).

²⁰ Wintersteller: Äbte (2017), 63.

²¹ Vgl. Klamt: Sternwarte (1999), 5.

²² Zit. nach Pötsch/Sihorsch/Leberbauer: Forscher (2017), 142.

[T]he Benedictines had two advantages over most other orders: they had an organization that was decentralized and they never developed their own theological schools. Thus, each abbot could arbitrarily allow new ideas to be taught. By monastic law, they were not obliged to follow a watertight curriculum of academic theological texts. Thus they could [...] open themselves to the diversity of academic scholarship and to the rediscovery of the Fathers and the traditions of the Church.²³

In seinem Buch *Enlightenend Monks* beschreibt Ulrich Lehner, wie sehr die deutschsprachigen Benediktinerklöster ausgerechnet im 18. Jahrhundert (dem man oft den Niedergang religiösen Lebens nachsagt) im Zeichen der katholischen Aufklärung florierten.²⁴ Die einzelnen Klöster unterhielten ein enges Netzwerk des Wissenstransfers, organisierten sich in wissenschaftlichen Vereinigungen, gewährten sich „access to the rarest books on the continent“, korrespondierten mit Protestanten, studierten Wolff, Gottsched, Kant, und „actively engaged in dialogue with contemporary philosophy“.²⁵ Selbst wenn die aufgeklärten Benediktiner dabei manches Argument der (protestantischen) Aufklärung falsch oder kirchlich forciert rezipiert haben mögen, „they were still part of a broader phenomenon, which was the reception of and interaction with the Enlightenment“.²⁶ Dabei bauten sie ihren Einfluss (innerhalb der Kirche) stetig aus: Mitte des 18. Jahrhunderts gab es rund 15.000 Benediktinerstifte in Europa, im deutschsprachigen Raum circa 150 Klöster – meistens sehr vermögend. Man finanzierte prächtige Bauten, hervorragende Bibliotheken, Gymnasien und Forschung von höchstem Rang.²⁷ Paradigmatisch erklärt der Benediktiner Philosophieprofessor und Salzburger Universitätsrektor August Schelle in seiner *Praktischen Philosophie* (1785), „[d]aß wir schuldig sind alle in unsrer Macht stehende Mittel fortdauernd anzuwenden, durch welche unsre Erkenntniß Gottes erweitert oder verstärkt werden kann“.²⁸ Der Weg führt über die Wissenschaft:

Alle Wissenschaften, alle Arten menschlicher Erkenntnisse sollen und koennen Gottesgelehrtheit seyn. Alles Studieren und Denken soll und kann Gottesdienst seyn: soll

²³ Lehner: Introduction (2010), 33.

²⁴ Auch Schmitz [Anm. 12], 132 diagnostiziert fürs 18. Jahrhundert die „glanzvollsten Zeiten der benediktinischen Geschichte“, bedauert aber den Einfluss der Aufklärung angeblich „auf Kosten der theologischen und ordensgeschichtlichen Studien“ (ebd.) und „die Größe des Unrechts“ der josephinischen Reformen (134).

²⁵ Lehner: Monks (2011), 4 u. 175.

²⁶ Lehner [Anm. 25], 5.

²⁷ Lehner [Anm. 25], 6.

²⁸ Schelle: Philosophie (1785), 405 (§ 80).

und kann zur Vermehrung der Erkenntniß Gottes angewendet werden. Es ist der Vernunft und Erfahrung zuwider, daß Unwissenheit und Einfalt froemmer als gruendliche Erkenntniß mache, daß man in großer Gefahr sey, sich von Gott zu verirren, wenn man Arzneykunde, Naturlehre, Mathematik etc. studirt. [...] Andere Gelehrte koennen oft eine bessere Erkenntniß Gottes erlangen, als ein eigentlich sogenannter Gottesgelehrte.²⁹

Diese neue Wertschätzung der Wissenschaft und (gegenüber tradiertem Katholizismus) „change of mentality“ belegt die schleichende ‚Profanierung‘ benediktinischer Bibliotheksbestände.³⁰ In Kremsmünster stehen zu Stifters Schulzeit, so ein Reisebericht von 1830, „ungefähr 50000 Bände[] [...], besonders reichhaltig in den Fächern der Geschichte, der classischen Literatur, der Mathematik und Naturgeschichte“, daneben „arabische und türkische Bücher, ein chinesisches auf Seidenpapier“ sowie eine „reichhaltige Sammlung von Jugendschriften und Hülfsbüchern zum Gebrauche der Gymnasial-Schüler“.³¹ – Mit dem Einfluss der Benediktiner konkret auf Stifter hat sich zuletzt Eva Wiedemann beschäftigt, derzufolge Stifter „nachhaltig geprägt“ war von der Ordensspiritualität; auch die dem Ordensgründer Benedikt von Nursia zugeschriebene Anleitung fürs Klosterleben (*Regula Benedicti* [um 540]) habe „in Stifters Werk Aufnahme und literarische Verarbeitung“ gefunden.³² Gleiches dürfte etwa für das Ideal des Maßhaltens gelten, das als „genuine[r] Geist des hl. Benedikt“ gilt (nach dem Motto „*Moderata durant*“ [„Nur das Maßvolle überdauert“]) und bei Stifter bekanntlich eine große Rolle spielt.³³

Zwischen 1818 und 1826 besuchte Stifter nach vier grundlegenden ‚Grammatikalclassen‘ und zwei ‚Humanitätsclassen‘ zuletzt zwei Jahrgänge der ‚Philosophischen Studien‘. Das Pensum war nicht ohne: Neben zunächst vier Stunden Schulunterricht waren weitere sechs Stunden ‚Studierzeit‘ pro Tag vorgesehen.³⁴ Die Nähe zur Aufklärung belegt ein Blick aufs Lehrprogramm des zweiten Jahrgangs der ‚Philosophischen Studien‘: Zur Vorbereitung auf das

²⁹ Schelle [Anm. 28], 406f. (§ 80). – Hinweis zuerst bei Lehner [Anm. 25], 183.

³⁰ Vgl. Lehner [Anm. 25], 204f. – Zu weiteren Indikatoren sukzessiver Öffnung und ‚Modernisierung‘ vgl. Lehnens Kapitel zum neuen ‚Lifestyle‘ (darunter: Wegfall der Tonsur, Zivilkleidung, Freizeit, Kartenspiel, Kaffeegenuss [27–53]), zu philosophischen Einflüssen (Leibniz, Locke, Kant und Fichte, Experimentalphysik [175–203]) und zu theologischen Neuerungen (Benediktiner Reformtheologie, theologische Anthropologie, Moralthologie [204–225]).

³¹ Chimani [Anm. 11], 99f.

³² Wiedemann [Anm. 6], 54 u. 52.

³³ Bruckmayr: Dauer (1976), 20 (Herv. i.O.).

³⁴ Vgl. Mandorfer: Erziehung (1976), 177.

Hochschulstudium gab es acht Wochenstunden im Fach Physik, auf dem Leseplan stand auch Andreas Baumgartners *Naturlehre nach ihrem gegenwärtigen Zustande mit Rücksicht auf mathematische Begründung* (1824).³⁵ Stifters Physiklehrer war Marian Koller, „einer der bedeutendsten und einflußreichsten Männer, die das Stift je hervorgebracht hat“.³⁶

Während seines ersten Gymnasialjahrs erhielt Stifter Unterricht in Naturgeschichte, bezeichnenderweise unterrichtete derselbe Lehrer Religionslehre. Lehrbuch war eine *Naturgeschichte in Hinsicht auf Brauchbarkeit der Naturproducte im gemeinen Leben* (1807), die an vorderster Stelle festhielt, dass alles sinnlich Wahrnehmbare „das Werk des Ewigen“ sei, „welches Er mit unendlicher Macht, Weisheit und Güte aus dem Nichts hervorgezogen“ und dem Menschen als Krone der Schöpfung unterstellt hat.³⁷ Dessen Aufgabe ist es, „als vernünftiger Mensch die Wunder Gottes im großen Buche der Natur zu lesen“, wozu ihm die Naturgeschichte als „einzige und beste Rathgeberin“ dient.³⁸ Die naturhermeneutische Lektüre offenbart in physikotheologisch bewährter Lesart die Deckungsgleichheit von physischer und metaphysischer Welt. So kann beispielsweise das Kapitel über „Merkwürdiges Wassergewürme“, nachdem winzige Tintenfische, Polypen, Infusionstierchen abgehandelt wurden, schließen: „Und so Allmächtiger! bist du in unmerklichen Dingen groß, und hast Leben und frohes Daseyn überall hingepflanzt. Lob und Anbetung Dir dem Ewigen, dem Guten, dem Wunderbaren!“³⁹

In den ‚Grammatikalclassen‘ erhielt Stifter daneben Unterricht in Religion, Latein, Griechisch, Geographie, Geschichte und Mathematik; Klassenlehrer war der von der älteren Forschung posthum verehrte Pater Placidus Hall.⁴⁰ Die Lehrbücher zeichnen sich nach Enzinger darin aus, dass sie von Aufklärung und Josephinismus geprägt sind, „ohne aber in

³⁵ Vgl. Enzinger [Anm. 2], 70–72; Begemann [Anm. 6]; Wiedemann [Anm. 6], 90–98; Braun [Anm. 6], 54–63; Pichler: Baumgartner (2007).

³⁶ Enzinger: Welt (1967), 391.

³⁷ N.N.: Naturgeschichte (1807), III.

³⁸ N.N. [Anm. 37], VI.

³⁹ N.N. [Anm. 37], 141 u. 143.

⁴⁰ Vgl. Praxl: Musterlehrer (1966); umfänglich Kienesberger: Hall (1983), 27–31.

dieser Hinsicht aufdringlich zu werden“.⁴¹ Innerhalb der ‚Philosophischen Studien‘ schließlich erhielt Stifter im ersten Jahr Unterricht in Latein, Philosophie, Religion, Mathematik und Naturgeschichte, im zweiten Jahrgang kamen Weltgeschichte und Physik hinzu, wobei Mathematik und Physik der größte Stellenwert zukam.⁴² Zu Stifters Lehrern zählte hier neben Heinrich Hassak (Religion) und dem Historiker Ulrich Hartenschneider („eine der Zierden des Stiftes“)⁴³ der Astronom Marian Koller, der ab 1830 die Sternwarte leitete, 1847 an die Wiener Universität wechselte und 1851 zum Ministerialrat aufstieg. Auch Stifters zeitweiliger Religionslehrer David Landsmann war nach zeitgenössischem Urteil „durch seine wissenschaftlichen Leistungen bekannt[]“, mit seinen ab 1807 erschienenen *Meßgesängen für den Gottesdienst der studirenden Jugend in Kremsmünster* verfasste er ein Andachtsbuch, dessen „Werth allgemein anerkannt wird“.⁴⁴

Mit Blick auf den Religions- und Philosophieunterricht sind zunächst die *Elementa philosophiae* von Joseph Likawetz zu nennen. Dessen Lehrbuch gründet in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und integriert beim Versuch, „die kirchlichen Glaubenslehren philosophisch zu unterbauen“, auch Ansätze von Kant, was wohl 1830 zum Verbot des Lehrbuchs führte.⁴⁵ Die *Elementa* versuchen „in naiver Weise das Unmögliche“: die „zeitgenössische katholische Glaubenslehre in ihrer Universalität durch die Philosophie der Aufklärung und des deutschen Idealismus zu untermauern“.⁴⁶

Ansichten wie die folgenden: daß es ohne praktische Philosophie auch keine Religion gäbe; daß das moralische Bewußtsein den Ausgangspunkt des Sittengesetzes bilde, das somit nur auf Umwegen als Gesetz Gottes hingestellt wurde; manche Wendungen gegen die Theologen, gegen christliche Philosophie, gegen die Scholastik; die Betonung der ursprünglichen Güte des Menschen; die Ablehnung der Gottesbeweise; die Behauptung der Unmöglichkeit einer objektiven Gotteserkenntnis; die Hervorhebung des Anthropomorphismus in der Gottesvorstellung; die Annahme der Kantschen Autonomie, all das mußte das Buch vom kirchlichen Standpunkt als bedenklich erscheinen lassen.⁴⁷

⁴¹ Enzinger [Anm. 2], 47.

⁴² Enzinger [Anm. 2], 49.

⁴³ Enzinger [Anm. 2], 52.

⁴⁴ Chimani [Anm. 11], 99.

⁴⁵ Enzinger [Anm. 2], 60. Vgl. Bauer [Anm. 5], 75.

⁴⁶ Bauer [Anm. 5], 76. – Zu Wolff, Kant und den Benediktinern Lehner [Anm. 23], 13f.; Lehner [Anm. 25], 200.

⁴⁷ Enzinger [Anm. 2], 68.

Dabei betont Braun, dass die häufige Nennung Kants bei Likawetz keineswegs bedeute, dass dessen Philosophie damit vollends integriert werde. So komme es in den *Elementa* zwar zu einer Verknüpfung der Aufklärungsphilosophie mit der christlichen Offenbarungslehre,⁴⁸ dies allerdings um den Preis der Verflachung und „Verzerrung der Position Kants“.⁴⁹ Ein ‚Kant-Erlebnis‘ ist für Stifter, der diesen wohl nur vermittelt las, nicht anzunehmen.⁵⁰

Von größerem Interesse ist das ‚religiöse Leben‘ in Kremsmünster. Die Gymnasiasten waren einem strikten religiösen Pflichtprogramm unterworfen. Zentrale Frömmigkeitspraktiken wie Kirchengang und Gebet gaben dem Alltag der Zöglinge einen festen Rhythmus. Der tägliche Unterricht begann und endete mit einem gemeinsamen Morgen- und Abendgebet. Daneben hatte jeder Schüler die tägliche Messe sowie wöchentliche Exhorten zu besuchen, die Gymnasiasten sollten fünfmal im Jahr beichten und regelmäßig zur Kommunion erscheinen. Einmal im Jahr hatte jeder Schüler an Exerzitien teilzunehmen.⁵¹ Insofern war Stifter „[m]it dem Katholizismus und seiner hoch ritualisierten religiösen Praxis“ tatsächlich „sehr gut vertraut“.⁵² Namentlich die Stiftskirche bietet reichlich biblisches Anschauungsmaterial. Ihr überdimensionales Altarbild illustriert die Verklärung Jesu auf dem Berg, 99 Deckenfresken zeigen überwiegend biblische Szenen: Wer von der Vorhalle durchs Mittelschiff zum Altar läuft, kann über sich das Leben Jesu nachverfolgen. Daneben sind Porträts der Heiligen Familie, von Petrus, Paulus und Ordensgründer Benedikt, auf der Kanzel Johannes der Täufer als göttlicher Verkünder zu sehen.⁵³ An die Kirche schließt eine Marienkapelle mit dominantem Porträt der Gottesmutter an, Altäre mit Mondsichelmadonna und Pietà unterstreichen das barocke Erbe. Die „Wissens- und Glaubensvermittlung“ der Benediktiner dürfte „Stifters ganzes Leben bestimmen“ und ins literarische Schaffen eingehen.⁵⁴ Dabei merkt bereits Urban

⁴⁸ Parallelen sind nicht von der Hand zu weisen, etwa der hohe Stellenwert, den Likawetz der „Vernunftwürde“ und Toleranz beimisst, vgl. Enzinger [Anm. 2], 162f.

⁴⁹ Braun [Anm. 6], 51.

⁵⁰ Wiesmüller: Krise (2008), 46.

⁵¹ Vgl. Enzinger [Anm. 2], 25; Wiedemann [Anm. 6], 51f.

⁵² Pahmeier/Braungart: Religion (2017), 280.

⁵³ Zur Stiftskirche Pötsch: Herz (2017), hier 82f.

⁵⁴ Wiedemann [Anm. 6], 47.

Roedl an, dass sich „[d]ie geistlichen Herren von Kremsmünster [...] von josefinischer Aufklärung und klassischem Humanismus mehr bewahrt [haben] als die weltlichen Institute, die immer tiefer zu Abrichtungsanstalten für künftige Staatsbeamte und Pfarrer herabsinken“.⁵⁵ Wie alle Schulen unterstand auch der Literatur- und Religionsunterricht im Stiftsgymnasium ab 1808 bischöflicher Aufsicht, wobei sich aber der Staat „weiterhin die geistliche Aufsicht vorbehielt“.⁵⁶ In der Gesamtschau dürfte „das *religiöse* Element“ in Kremsmünster „immer präsent“ gewesen sein.⁵⁷

Einen Überblick über die Regularien des Religionsunterrichts hält Enzinger bereit, der aus den Instruktionen für die Gymnasialkatecheten zitiert: Demnach habe der Religionslehrer

in zwei Wochenstunden den Schülern religiöse Kenntnisse zu vermitteln, ihre religiöse Gesinnung zu begründen und sie zu einem echt christlichen Lebenswandel anzuleiten. Auf den Religionsunterricht solle im Gymnasium besonderes Augenmerk gerichtet werden. Neben den Religionslehren müsse auch das Verhältnis von Kirche und Staat, die Einrichtung des Gottesdienstes, die Zeremonien, der Begriff der allgemeinen Kirche, die Entstehung der von ihr getrennten Religionsparteien sowie deren Abweichungspunkte von der allgemeinen Kirche erörtert werden.⁵⁸

Im Religionsunterricht las Stifter in den ersten Schuljahren Johann Michael Leonhards *Leitfaden bey dem katholischen Religionsunterrichte*. Das Lehrbuch erschien kurz vor Stifters Wechsel nach Kremsmünster in zwei Versionen: ein kleinformatigeres für die beiden ersten, ein größeres für die folgenden ‚Grammatikalclassen‘. Ihr Aufbau gleicht sich: Auf die Einleitung „Von der Einrichtung der Welt, und von dem Daseyn Gottes“⁵⁹ folgen vier Abschnitte über die Erschaffung der Welt und Positionierung des Menschen in ihr, zur Abkehr des Menschen von seiner göttlichen Bestimmung, zur Bedeutung Christi innerhalb der Heilsgeschichte und schließlich zur Fortdauer der göttlichen Erlösung. Leonhard eröffnet mit einer Erklärung der Welt von der unbelebten zur belebten Materie des Pflanzen- und Tierreichs, an deren Spitze der Mensch als „Herr[] der Dinge auf Erden“ stehe, wobei neben der Erde „weit mehrere und größere Gegenstände [...] unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen“: Sonne, Mond

⁵⁵ Roedl [Anm. 1], 36.

⁵⁶ Vgl. Enzinger [Anm. 2], 25; Wiedemann [Anm. 6], 51f.

⁵⁷ Mandorfer [Anm. 34], 187 (Herv. i.O.).

⁵⁸ Enzinger [Anm. 2], 34f.

⁵⁹ Leonhard: *Leitfaden* (1821), 3–10, hier 3.

und Sterne.⁶⁰ Erst nach einigen Seiten wird aus der sinnvollen Einrichtung der Welt deren „Urheber“ abgeleitet, denn nicht nur ist „alles in der Welt [...] so überaus künstlich und zweckmäßig eingerichtet“, nicht nur „geschieht alles zur rechten Zeit“, ist „alles am rechten Orte“.⁶¹

Alles, was geschieht, hat eine Ursache; nichts entsteht von selbst; kein Ding kann sich selbst ordentlich und zweckmäßig einrichten. [...] Und dieses unermeßliche, überaus künstlich und zweckmäßig eingerichtete Weltall sollte von selbst entstanden seyn? Das läßt sich nicht denken; das widerspricht unserer Vernunft; das ist unmöglich. Diese herrliche Welt muß also einen [...] verständigen Urheber haben.⁶²

Diesen „aus Nichts, bloß durch seinen Willen“ schaffenden Urheber, so verrät endlich die letzte Seite der Einleitung, „nennen wir Gott“,⁶³ um in physikotheologischer Manier mit einer „Anwendung“ zu schließen:

Wenn wir am Tage die schöne, von der Sonne herrlich beleuchtete Erde mit allen ihren unzähligen Dingen betrachten, wenn wir an einem heitern Abende zum gestirnten Himmel hinauf blicken, oder wenn wir eine Freude, ein Vergnügen genießen: o so denken wir jederzeit dabey an den höchst weisen, allmächtigen und höchst gütigen Schöpfer aller Wesen, an den lieben Gott, welcher der Geber alles Guten, und zugleich unser Vater ist.⁶⁴

Die umfänglichere Fassung für ältere Schüler intensiviert die „Anwendung“ noch.⁶⁵ Leonhard thematisiert zahlreiche Punkte, die später bei Stifter wieder begegnen, etwa die permanente Rückführung des Geschriebenen auf die „Vernunft“,⁶⁶ „die Pflicht, vernünftig und weise, sittlich gut [...] zu werden“⁶⁷ gegenüber Obrigkeit und Vaterland.⁶⁸ Leonhard vermittelt aber auch originär katholisch-christliche Inhalte – sei es nun die Lehre von Engeln oder Sakramenten,⁶⁹ der Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung und jüngstem Gericht,⁷⁰ der göttlichen Attribute,⁷¹ von Sonntagspflicht, Angelus-Gebet und Fegefeuer,⁷² des Dekalogs,⁷³

⁶⁰ Leonhard [Anm. 59], 3–6, hier 5f.

⁶¹ Leonhard [Anm. 59], 7f.

⁶² Leonhard [Anm. 59], 9.

⁶³ Leonhard [Anm. 59], 10.

⁶⁴ Leonhard [Anm. 59], 10.

⁶⁵ Leonhard: Versuch [1818], 12f.: „Der Ausdruck der Sprache ist nicht hinreichend, den Unendlichen würdig darzustellen! [...] Ihm sey Dank, Preis und Anbethung in Ewigkeit!“

⁶⁶ Etwa Leonhard [Anm. 59], 179.

⁶⁷ Leonhard [Anm. 59], 17.

⁶⁸ Leonhard [Anm. 59], 167–171.

⁶⁹ Vgl. Leonhard [Anm. 59], 19–21 u. 205–242.

⁷⁰ Leonhard [Anm. 59], 178f.; 182–184; 185f.

⁷¹ Vgl. Leonhard [Anm. 59], 65–95

⁷² Vgl. Leonhard [Anm. 59], 137f.; 128–131; 181f.

⁷³ Vgl. Leonhard [Anm. 59], 113.

der Unfehlbarkeit der katholischen Kirche und Heiligenverehrung,⁷⁴ eine ausführliche Nacherzählung des Lebens Jesu nach den Evangelien,⁷⁵ oder die ausbuchstabierte Pflicht des Christenmenschen: „Wir müssen Gott über alles lieben“.⁷⁶ Einzelne Abschnitte enthalten Gebetsvorlagen⁷⁷ oder werden mit ‚Anwendungsvorschlägen‘ beschlossen. So folgt die Aufforderung zur Bekreuzigung auf die Einheit zur Trinität,⁷⁸ und am Ende der Lektion über den paradiesischen Sündenfall heißt es: „Trauen wir ja niemahls den Worten eines Verführers [...]. Halten wir uns stets an Gottes Wort [...]. Schöne Beyspiele der Nachahmung [...] geben uns der ägyptische Joseph, der Greis Eleasarus, und ganz vorzüglich Jesus, der göttliche Heiland“.⁷⁹ Dabei spannt Leonhard ein dichtes Netz aus Bibelstellen, die das Gesagte mit Beispielen unterfüttern. Die biblischen Erzählungen, Sprüche und Figuren, die Stifters Texte später aufgreifen, sind dem Autor hier begegnet. Wer Leonhards Religionsbuch liest, ahnt, wie verbreitet das Wissen der Bibel seinerzeit gewesen sein dürfte.

In den ‚Humanitätsklassen‘ wurde Leonhards *Versuch einer Religions-Geschichte des alten Bundes* (1819) gelesen, das die Heilsgeschichte nachverfolgt. Leonhard bemüht sich, Kontinuitäten zwischen ‚Altem‘ und ‚Neuem Bund‘ aufzuzeigen, erkennt entsprechend zahlreiche Parallelen zwischen den Figuren des Alten Testaments und dem Messias Jesus.⁸⁰ Unterdessen werden der Wert von „Tugend und Sittlichkeit“ betont und gegenwartsorientierte Lehren gezogen.⁸¹ Etwa plädiere die Hiob-Geschichte gegen „Unreinigkeit des Herzens, unordentliche Begierden, Verwünschung des Feindes“, dagegen würden „allgemeine Menschenliebe, Unterstützung der Armen, Witwen und Waisen, Ausübung der Werke der Barmherzigkeit [...] auch gegen Fremde, und eine von allem Eigennutze reine Tugend dringend empfohlen“.⁸² Das ist doch recht praktisch orientierte Exegese. Zwischendurch flicht Leonhard

⁷⁴ Vgl. Leonhard [Anm. 59], 198f. u. 201–203.

⁷⁵ Vgl. Leonhard [Anm. 59], 40–60.

⁷⁶ Vgl. Leonhard [Anm. 59], 119.

⁷⁷ Etwa Leonhard [Anm. 59], 117f., 119f.; 216.

⁷⁸ Leonhard [Anm. 59], 111.

⁷⁹ Vgl. Leonhard [Anm. 59], 26.

⁸⁰ Beispielhaft Leonhard: *Religions-Geschichte* (1820), 110, 144–146.

⁸¹ Leonhard [Anm. 80], 128.

⁸² Leonhard [Anm. 80], 36.

(physikotheologische) Gottesbeweise ein, die an Leibniz und Wolff, in ihrem Plädoyer gegen Leidenschaft und Sittenverfall an den später schreibenden Stifter erinnern:

Die Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt außer uns, die Einrichtung und Beschaffenheit des Geistes in uns, weisen uns deutlich genug auf das Daseyn eines allmächtigen, höchst gütigen und weisen, höchst heiligen und gerechten Gottes hin; aber wie oft wird diese Ahndung [sic] durch die scheinbare Unordnung in der physischen und moralischen Welt, und durch unsere eigenen sinnlichen Lüste und Neigungen in uns geschwächt, und gehindert, zur klaren und festen Überzeugung sich zu erheben.⁸³

Daneben steht Jacob Frints *Leitfaden zum Religions-Unterrichte für die zweyte Humanitäts-Classe* (1812), der nichts mehr von den bei Leonhard so intensiv verhandelten „biblischen Begebenheiten“ zeigt – ihm geht es darum, nicht mehr Biblisches zu „memoriren, sondern richtig denken, urtheilen [zu] lernen über sinnliche und übersinnliche Dinge“, dieserart werden die Religionsstunden verstanden als „Vorübung im Denken“.⁸⁴ Die Menschen sind „Bewußtseyn, Vernunft und Freyheit [habende] [...] freye, moralische Wesen“,⁸⁵ und Verstandesgebrauch oberste Maxime: „Alle Handlungen des Menschen sollen durch seine Vernunft geleitet werden“.⁸⁶ Nicht mehr das Fegefeuer interessiert, sondern „daß man sein Wohlseyn nie auf Kosten der Tugend, mit Verletzung des Sittengesetzes suchen dürfe“.⁸⁷ Paradigmatisch werden die göttlichen Gebote des Dekalogs zu „moralische[n] Gesetze[n]“ umgedeutet, zu beachten ist „[d]as Geboth: Du sollst deinen Verstand ausbilden“.⁸⁸ Die Religion nützt praktisch als „wirksamste[s] Mittel zu unserer Ausbildung und Veredlung“, das „Ordnung und Einheit in unser gesamtes Denken“ bringt und „uns nachdrücklich zu einer genauen Erfüllung unsrer Pflichten durch die frohe Aussicht in ein besseres Leben“ anleitet, „sie beschränkt auf eine zweckmäßige Art die menschlichen Leidenschaften“, bewahrt vor „schädlichen Ausbrüchen“ und „verderblichen Verbrechen“: „Sie ist also die größte Wohlthäterin des menschlichen Geschlechtes.“⁸⁹

⁸³ Leonhard [Anm. 80], 128.

⁸⁴ Frint: *Leitfaden* (1812), Vorerinnerung (o.S.).

⁸⁵ Frint [Anm. 84], 5.

⁸⁶ Frint [Anm. 84], 20.

⁸⁷ Frint [Anm. 84], 12.

⁸⁸ Frint [Anm. 84], 13f.

⁸⁹ Frint [Anm. 84], 41f.

In den anschließenden ‚Philosophischen Studien‘ orientierte man sich an Frints *Handbuch der Religionswissenschaft für Candidaten der Philosophie* (1806ff.). Das sechsbändige *Handbuch* war Kaiser Franz gewidmet, der auf Betreiben Frints die Einrichtung von Lehrstühlen für Religionswissenschaft unterstützte – so wollte Frint der angeblich starken „Irreligiosität“⁹⁰ seiner Zeit begegnen. Er definiert, „die wahre Bestimmung“ des Menschen sei, „Sittlichkeit mit einer correspondirenden Seligkeit“ zu erlangen⁹¹ und bezeugt das Fortleben aufklärerischen Gedankenguts zur Stifter-Zeit, wenn er in Anlehnung an Kants berühmten ‚Imperativ‘ erklärt:

Wir müssen unsre Verhältnisse genau, richtig und vollständig zu kennen suchen, und daraus die Regeln ableiten, nach welchen wir unser freyes Betragen einrichten sollen, damit wir in diese Verhältnisse hineinpassen; deßwegen müssen wir unsre theoretische und practische Vernunft sorgfältig bearbeiten und ausbilden.⁹²

Mit diesem Plädoyer einer Einfügung in die bestehende Ordnung weitgehend ungeachtet religiöser Maßgabe zeigt sich der Lehrbuchautor als Vertreter der (aufgeklärt-katholischen) Restaurationszeit. Das „Christenthum“ kann da schon einmal überführt werden zur „Erziehungsanstalt des Menschengeschlechtes zur moralischen Vollkommenheit“, insofern die jungen Leser „den alten, sinnlichen Menschen [ablegen], und Gebesserte werden“ sollen.⁹³ Weniger um Metaphysik, mehr um „Vernunft, Sitte und den Nutzen für das allgemeine Wohl in Staat und Gesellschaft“ geht es.⁹⁴ Gott tritt bei Frint aber nicht ab, vielmehr insistiert er auf der Notwendigkeit eines Glaubens an Gott, metaphysischer Offenbarung,⁹⁵ der Anerkennung von „Mysterien, Geheimnisse[n]“.⁹⁶

Nach Enzinger sind Frint und Leonhard „bemüht, den kirchlich-christlichen Standpunkt zu wahren“,⁹⁷ aber auch Kants Philosophie (die zwischen 1798 und 1861 für die schulische Lehre

⁹⁰ Frint: *Handbuch* (1815), 127.

⁹¹ Frint [Anm. 90], 33.

⁹² Frint [Anm. 90], 80.

⁹³ Frint [Anm. 90], 81f.

⁹⁴ Pahmeier/Braungart [Anm. 52], 280.

⁹⁵ Frint [Anm. 90], 370: „Daraus folget, daß die Bemühung der neuern Philosophie, die positiven Lehren des Christenthums zu naturalisiren, und in lauter Vernunftwahrheiten aufzulösen, ganz umsonst und völlig fruchtlos ist.“

⁹⁶ Frint [Anm. 90], 376f.

⁹⁷ Enzinger [Anm. 2], 58.

verboten war)⁹⁸ zu vermitteln: „Die Mischung von Aufklärung, Christentum und Humanität mit stark konservativer Grundlage ist Ausdruck der Epoche nach 1815.“⁹⁹ Unterm Strich dürfte der Befund von Mayer zutreffen, wonach der Religionsunterricht in Kremsmünster zwar, „von zentraler Bedeutung“ war, gleichwohl „aber jeder philosophischen Einordnung [entbehrte]“.¹⁰⁰ Eine letztlich vage, undogmatisch-offene Verwendung von religiösen Begriffen und „Fragestellungen zur Trinität, zur Christologie, zur Mariologie, zu Sünde, Rechtfertigung und Gnade, die im Zentrum der Aufklärungstheologie standen“, wird denn später auch Stifters Prosa kennzeichnen.¹⁰¹ Der Kremsmünsterer Schule – ‚Geist‘ wie Gymnasium – blieb Stifter verbunden.¹⁰²

⁹⁸ Domandl: Lesebuch (1976), 65–68.

⁹⁹ Enzinger [Anm. 2], 59. – Dabei wendet sich Frint wiederholt gegen die „Kanten und Fichten“ (gemeint sind die beiden Philosophen und ihre Anhänger), „welche eine so tiefe Einsicht in die natürliche Religion errungen zu haben glauben, daß sie aller übrigen Hilfsmittel völlig entbehren zu können meinen“ (Frint [Anm. 90], 386; vgl. 391f.).

¹⁰⁰ Mayer: Erzählen (2001), 13.

¹⁰¹ Pahmeier/Braungart [Anm. 52], 280.

¹⁰² Mandorfer [Anm. 34], 160; 186–188; vgl. Sturmberger: Persönlichkeiten (1976), 204f.

IV) Von Moos und Moor, Gott und Ding: Metaphysische Natur

1. Physikotheologie: Vom Schöpfer im Geschöpf

Dass die Natur bei Stifter im Zentrum des Erzählens steht, wird niemand bestreiten, der nur einen oberflächlichen Blick in seine waldreichen Erzählungen wirft. Das wurde so oft moniert,¹ wie gelobt: Noch heute verkündet eine 1960 am Geburtshaus montierte Gedenktafel, der Bewohner sei „treuer Sohn des Böhmerwaldes“ gewesen, „dessen Schönheit und Vergangenheit er in seinen Werken besungen“ habe.² Wurde Stifter schon zu Lebzeiten wegen seiner Naturbeschreibungen geschätzt,³ resümiert noch das rezente *Handbuch*, man habe es im Fall der Natur mit „eine[m] der Schlüsselbegriffe“ zu tun.⁴ Entsprechend ist Stifters Natur längst nicht mehr unerforschtes Terrain.⁵ Wenn sie hier noch einmal in den Fokus gerät, so in einer bestimmten Perspektive und aus einem Verdacht heraus: Wer nach Figurationen religiösen Wissens bei Stifter fragt, so die Annahme, wird naturgemäß in der Natur, bei seinen Wäldern und Wiesen, Mooren und Moosen landen.

Vier Konzepte hat Christian Begemann in Anschlag gebracht, um Stifters Naturdarstellungen zu kategorisieren: demnach wäre zwischen mythischen, romantischen, säkular-empiristischen und christlich-metaphysischen Entwürfen von ‚Natur‘ differenzieren.⁶ An letzteres anschließend wird hier wieder eine Kategorie ins Spiel gebracht, die in der jüngeren Forschung ein Schattendasein fristet, sich entgegen der Lehrmeinung aber mitnichten im 19. Jahrhundert verliert – gemeint ist die Physikotheologie.⁷ Ursprünglich aus England

¹ Hebbel: *Naturdichter* (1965).

² Zit. nach Salfellner: *Mappe* (2006), 145.

³ Vgl. Gann: *Landschaft* (2017), 322.

⁴ Michler: *Naturkonzepte* (2017), 246.

⁵ Lediglich eine Auswahl: Preisendanz: *Erzählfunktion* (1966); Mautz: *Naturbild* (1968); Begemann: *Natur* (1994); Lachinger: *Stifter* (1996); Brande: *Spur* (1997); Halse: *Strategies* (1998). Laufhütte: *Gesetz* (2000); Dittmann: *Waldbilder* (2000); Gottwald: *Natur* (2000); Hettche: *Wald* (2000); Kim: *Natur* (2007); Kugler: *Ordnung* (2007); Doppler: *Waldmotiv* (2009); zuletzt: Häge: *Dimensionen* (2018) und Begemann: *Waldungen* (2019).

⁶ Begemann: *Metaphysik* (2002), insbes. 106–113.

⁷ Vgl. aber Geulen: *Fliege* (2017).

stammend, verbindet die Germanistik diese traditionell mit der Literatur der frühen Aufklärung. Als Paradeautor gilt Brockes mit seiner jahrzehntelang unter dem Serientitel *Irdisches Vergnügen in Gott* (1721–1748) publizierten, respektable hunderttausend Verse umfassenden ‚Naturlyrik‘. Deren Tenor bleibt sich gleich, ob das lyrische Ich den Sternenhimmel, Fliegen, Kuhherden oder auch nur ein „Troepfgen“ Wasser betrachtet: Jeweils folgert die Naturbeobachtung im Zeichen quasi-epiphanischen Erkennens, dass sich dem staunenden Beobachter „im Geschoepf de[r] Schoepfer zeigt“⁸ – und dies gerade im großen Kleinen etwa einer Blume:

Da GOtt in allem, was wir sehen,
 Uns Sein’ Allgegenwart, und wie Er alles liebet,
 So wunderbarlich zu verstehen,
 So deutlich zu erkennen, giebet;
 So deucht mich, hör ich durchs Gesicht,
 Daß in dem saubern Blümchen hier,
 So wohl zu dir als mir,
 Der Schöpfer der Vergiß mein nicht selbst spricht:
 Vergiß mein nicht!⁹

Auch bei Brockes’ physikotheologischem Gewährsmann Albrecht von Haller hält die Naturbetrachtung dieses Potenzial der Gotteserkenntnis bereit; exemplarisch das mutmaßlich früheste Gedicht *Morgen-Gedanken* (1725): „O Schöpfer! was ich seh, sind deiner Allmacht Werke, | Du bist die Seele der Natur; | Der Sterne Lauf und Licht, der Sonne Glanz und Stärke | Sind deiner Hand Geschöpf und Spur.“¹⁰ Ähnliches, wenngleich weniger doxologischen Charakters, weiß noch Goethes *Werther* (1774) im Brief vom 10. Mai zu berichten: Hingestreckt ins Gras und hingerissen vom „Wimmeln der kleinen Welt“ einer Frühlingswiese registriert er „die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Alliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält“.¹¹ Analog werden Wind und Wetter in Franz Schuberts programmatisch betiteltem Lied *Gott in der Natur* (1822)

⁸ Brockes: Troepfgen (1739), 300. Vgl. exemplarisch: *Der gestirnte Himmel; Das Firmament; Die kleine Fliege; Heerde Kuehe*.

⁹ Brockes: Blümlein (1724).

¹⁰ Haller: Gedanken (1969), 3.

¹¹ Goethe: Leiden (1982), 9. – Goethe hat den physikotheologischen Gottesbeweis zwar abgelehnt, „was aber nicht als Beweis gilt, soll uns als Gefühl gelten“ (zit. nach Lorenz: Physikotheologie [1989], 951f.).

gelesen: „Die Himmel ohne Zahl“ sind Gottes Burg, Sturm und Donner sein „Wagen“, Blitze „sein Gespann“, die Morgenröte „ein Widerschein | Von seines Kleides Saum“, die Sonne sein „Glanz“ – das Lied schließt im Lob auf den Schöpfer.¹² Auch in Leopold Schefers unübersehbar pantheistischem *Laienbrevier* (1834/1835), das in seiner Bedeutung für Stifter kaum zu überschätzen ist,¹³ finden sich physikotheologische Motive: „Nicht eitel selbstgefällig rühmet eins | Der schönsten Werke sich, nein, nur den Meister, | Wenn auch der Pfau sein prächtig Rad dir zeigt, | Wenn dort die Sonn' ihm ähnlich untergeht | Und in dem ros'gen Rad sich Sterne zeigen – | [...] Dem Menschen aber ziemt es zu verstehn, | Was laut der Gott durch seine Werke redet.“¹⁴ Und noch in Kellers *Grünem Heinrich* nimmt der junge Protagonist seine „Zuflucht endlich wieder einmal zu Gott, der mir im Rauschen des Waldes [...] nahe getreten“.¹⁵

Der kurze Ausblick auf von Stifter geschätzte Autoren¹⁶ demonstriert, wie die Physikotheologie im Rückgriff auf das alte Denkschema von Mikro- und Makrokosmos¹⁷ die Natur christlich-metaphysisch potenziert. Die zunehmend wissenschaftlich fundierte Beobachtung der sinnvollen Einrichtung der Natur sollte direkt zum Gottesbeweis führen: ‚Physikotheologie‘ meint „die teleologische Betrachtung der Körperwelt und den Beweis, der von der so konstatierten zweckmäßigen Einrichtung, Vollkommenheit und Schönheit dieser Welt auf die Existenz Gottes und seine Eigenschaften schließt“.¹⁸ Ist der Begriff ursprünglich englischer Provenienz,¹⁹ lag das deutschsprachige Zentrum der Physikotheologie in Hamburg. Dort wirkten Johann Albert Fabricius (Übersetzer der einflussreichen Werke William Derhams), die Brüder Johann Christoph und Johann Christian Wolf sowie der Ratsherr Brockes. Ihnen ging es um Vermittlung zwischen dem neuen Wissen über Natur und Kosmos

¹² Textvorlage: Ewald von Kleist: Hymne (1760), 7.

¹³ Vgl. Begemann: Welt (1995), 124, Anm. 24.

¹⁴ Schefer: Laienbrevier (1845), 174.

¹⁵ Keller: Heinrich (2006), 202.

¹⁶ Vgl. Streitfeld: Bibliothek (1977).

¹⁷ Vgl. Gatzemeier/Holzhey: Makrokosmos (1980).

¹⁸ Lorenz [Anm. 11], 948. – Vgl. Söhngen/Egenter: Theologie (1962).

¹⁹ Erstmals bei Walter Charleton: *The Darkness of Atheism Dispelled by the Light of Nature. A Physico-theologicall Treatise* (1652), 1665 veröffentlicht Samuel Parker seine *Tentamina Physico-Theologica* in Oxford; daneben William Derham: *Physico-Theology* (1713), *Astro-Theology* (1715). – Zum Einfluss englischer Physikotheologie auf Brockes vgl. Zelle: Erhabene (1990).

(im Gefolge der von Kopernikus, Kepler, Bruno, Galilei getragenen Wissenschaftsrevolution) mit dem theistischen Weltbild christlicher Tradition: Dem Fliegenforscher musste sich im Mikroskop, dem Astronomen im Teleskop schlussendlich die Größe des Schöpfergottes offenbaren, um die neuen Forschungserkenntnisse abzusegnet – das Buch der Natur führte in aufregend neuer, doch bewährter Weise zu Gott.²⁰ Physikotheologie diente als „Schutzschild vor den letzten Konsequenzen eines mechanistischen Weltbildes“, indem sie das Gegenbild einer harmonischen Welt entwarf, deren Bestandteile das Lob Gottes beförderten,²¹ sie war gewissermaßen „der Schwamm, der den entmythologisierenden Impuls des szientifischen Fortschritts aufsaugen sollte“.²² Wenn sich die Gelehrten zusehends von der christlichen Weltanschauung lösten und neuen Naturkonzepten zuwandten, gilt doch: „die süße Vision einer durch Gottes Hand bis in alle Einzelheiten geordneten Welt“ wurde von den Physikotheologen und Erbaulichkeitsautoren „so oft wiederholt [...], daß sie tief ins Bewußtsein der Menschen eingedrungen ist“.²³ Dabei kommt ihr eine didaktische Dimension zu, zielt sie doch auf Vermittlung wissenschaftlicher Naturkenntnisse wie christlicher Metaphysik.²⁴ Auch Stifters Religionsbücher in Kremsmünster argumentieren physikotheologisch: Einerseits interessiert an den Kennziffern der Erde (Durchmesser: „1720 deutsche Meilen“, Umkreis: „5400 deutsche Meilen“, Distanz zur Sonne: „20 Millionen Meilen“, Umlaufzeit des Mondes: „27 Tage[] und beynahe acht Stunden“) und einführend ins Sonnensystem („Hauptplaneten“, „Milchstrasse“ und „Nebenplaneten, Trabanten“, die „wir durch Hülfe eines Fernrohres [entdecken]“), folgert die erstaunte Naturbeobachtung Erkenntnis und Lob Gottes:²⁵ „Von dem kleinsten Thierchen, dem ein Blatt, ein Wassertropfen, ein Sandkorn eine Welt ist, bis hinauf zum Elephanten, von

²⁰ Seit Augustinus gilt Gott als Verfasser zweier Bücher: dem der Natur und der Bibel (Kohlenberger: Buch [1971]). Entsprechend erkennt das lyrische Ich aus Brockes' Vergissmeinnicht-Gedicht in „Kräutern, Gras und Klee, | In so viel tausend schönen Blättern, | Aus dieses Welt-Buchs A B C | So viel' so schön gemalt' so rein gezogene Lettern“ (Brockes [Anm. 9]). – Zur Metapher Curtius: Literatur (1948), 321–327.

²¹ Dirlinger: Buch (1997), 165.

²² Zelle: Erhabene [Anm. 19], 231.

²³ Corbin: Meereslust (1999), 51. – Der sich im 17./18. Jahrhundert vollziehende Wandel in der Naturwahrnehmung, der Verlust ihres Schreckens, verdankt sich wesentlich den Physikotheologen (Stebbins: Maxima [1980], 16).

²⁴ Alt: Aufklärung (1996), 34f.

²⁵ Leonhard: Versuch (1818), 6f. – Vgl. auch Frint: Handbuch (1815), 1.

dem kleinsten Wurme [...] bis zum Adler und Wallfische, alles finden wir da überaus herrlich und zweckmässig“, weshalb gilt:²⁶

So werden wir also [...] aus der [...] Einrichtung der Welt von dem Daseyn eines höchst weisen, allmächtigen und höchst gütigen Urhebers derselben überzeugt. Diesen Urheber [...] nennen wir Gott. [...] Wenn schon die Schöpfung so herrlich, so unendlich ist, wie unendlich groß und erhaben muß erst das Wesen seyn [...]. Ihm sey Dank, Preis und Anbethung in Ewigkeit!²⁷

Stifters Texte knüpfen wesentlich an diese keinesfalls allein norddeutsch-protestantische Tradition an, wobei zu differenzieren ist: Mitnichten betreiben sie schlicht Physikotheologie im Zeichen der frühen Aufklärung.

2. Vom „Glauben und Grübeln“: ‚Der Hochwald‘ und ‚Zwei Schwestern‘

In Stifters Frühwerk stellt *Der Hochwald* (1842) eine „bedeutende Zäsur“ dar.²⁸ Erstmals sieht man den „Dichter des Böhmerwaldes“²⁹ hier als Erzähler eines Textes, der viele der im Gesamtwerk gleichsam ostinaten Grundthemen in nuce bündelt. Seinen Ruf verdankt Stifters schon zu Lebzeiten im Ausland verbreiteter, heute vielleicht bekanntester Text dem titelgebenden Wald, der im Zentrum der Erzählung wurzelt.³⁰ Im *Hochwald* begegnet „lauter Wald und lauter Wald“ (HKG 1.4,254) – ein längst ins kulturelle Gedächtnis eingewachsener Forst: „Wald, *Hochwald*, *Holzfällen*, das ist es immer gewesen“, heißt es bei Thomas Bernhard,³¹ während Hannah Arendt schreibt: „One knows the gardens and rocks and mountains and rivers and forests of Stifter’s novels even if one has never seen the Bohemian forest“.³² Den hohen Stellenwert, den Stifter der Gebirgsvegetation einräumte – darauf verweisen schon die Kapitelüberschriften, jede für sich Waldkompositum wie „Waldburg“,

²⁶ Leonhard [Anm. 25], 8.

²⁷ Leonhard [Anm. 25], 12f.

²⁸ Begemann [Anm. 6], 106.

²⁹ Selbmann Steine (1996), 111.

³⁰ Vgl. Lukas: *Hochwald* (2017), 26.

³¹ Bernhard: *Holzfällen* (1988), 302 (Herv. i.O.).

³² Arendt: *Friend* (2007), 111.

„Waldhaus“ oder „Waldrüne“ – hat die Forschung früh erkannt,³³ dabei ihren physikotheologischen Gehalt aber meist oberflächlich abgehandelt.

Vorderhand gilt: den *einen* Hochwald gibt es gar nicht, die Darstellung des Waldraums unterliegt einem gezielten Perspektivismus, der verschiedene Waldzuschreibungen differenzieren lässt.³⁴ ‚Natur‘ formiert sich hier aus perspektivgebundenen Entwürfen einer fiktionalen Wirklichkeit, unter denen die berühmte Stimmungslandschaft der ersten Seiten nur eine (fraglos wirkmächtige) unter mehreren darstellt. In der vertrauensvollen Zuwendung an den „geneigten Leser“ individualisiert sich der Erzähler vom „uns“ berichtenden „wir“ (HKG 1.4,211) zum trügerisch „Gefühl[e]“ und „Gedanken“ offenbarenden „ich“ (HKG 1.4,213f.), das dem „liebe[n]“ Leser (HKG 1.4,217) die Landschaft wahlweise als „schwermüthig schön[]“ (HKG 1.4,211), „wehmütige Stätte“, „lieblich“ (HKG 1.4,215f.) oder „wilder und wilder“ (HKG 1.4,245) schmackhaft zu machen sucht: „Es wohnt unsäglich viel Liebes und Wehmüthiges in diesem Anblicke“ (HKG 1.4,217).³⁵

Andere Wald-Varianten vermittelt das in sich eklektische Naturkonzept des „alten Waldsohnes“ Gregor (HKG 1.4,243). Dieser besetzt als redseliger Waldhermeneut zunächst die Position des Physikotheologen. Anknüpfend an den Duktus der naturbegeisterten Frühaufklärer beschreibt er den Wald mal als „geheimnißvoll und unabsehlich“, dann explizit als „Gottes Werk“ (HKG 1.4,267f.). Die Natur ist sinnvoll organisiert und insofern teleologisch: „In allem hier ist Sinn und Empfindung“ (HKG 1.4,243). In ihrer weisen Einrichtung wird ihr „Schöpfer“ (HKG 1.4,298) erkennbar:

[...] der Wald ist [...] ein Garten eines reichen und großen Herrn, der ihn durch tausend Diener bestellen läßt, in ihm ist gar kein Unkraut, weil der Herr jedes Kräutlein liebet und schätzt – er braucht auch ein jedes für seine vielen tausend Gäste [...] – aber wenn ich [...] so des Sonntags in den Wald herauf ging in die Länge und Weite immer tiefer, so allerlei sinnend, [...] so war das ein lieblicherer, anmuthigerer Tag, als die ganze andere Woche und öfter wollte es mich bedünken, als hätte ich da eine schönere Vesper gefeiert, als die hinaus in die Nachmittagskirche, aber auch in das Schenkhaus gegangen sind; denn seht, ich habe mir immer mehr und mehr ein gutes Gewissen aus dem Walde

³³ Mautz [Anm. 5], 32 deutet *Hochwalds* als „Hohelied[] auf die Natur“; ferner Blackall: Stifter (1948), 117f.; Pascal: Landschaftsschilderung (1968), 59f.; Kim [Anm. 5], 70.

³⁴ Hierzu Begemann [Anm. 13], 174–180 sowie Irmscher: Stifter (1971), 295–305.

³⁵ Entsprechend unterschätzt den vordergründig „etwas unbeholfen und nicht ohne sentimentale Ergießungen“ Erzählenden, wer ihn „bloß als eine Art Reiseführer“ (Pascal [Anm. 33], 58) versteht.

heimgetragen. [...] – sehet, da fing ich an, allgemach die Reden des Waldes zu hören, und ich horchte ihnen auch, und der Sinn ward mir aufgethan, seine Anzeichen zu verstehen, und das war lauter Prachtvolles und Geheimnißreiches und Liebevolltes von dem großen Gärtner, von dem es mir oft war, als müsse ich ihn jetzt und jetzt irgendwo zwischen den Bäumen wandeln sehen. (HKG 1.4,242f.)

Der Wald als *natura naturata*³⁶ ist ein natürlicher Sakralraum, frei von „Unkraut“ im göttlichen Urteilsspruch ‚gut‘ geschaffener Garten,³⁷ in welchem „seit der Schöpfung noch keine Axt erklungen“ ist (HKG 1.4,222f.), als solcher rekurriert er auf den Paradiesgarten der Genesis.³⁸ Im divinatorischen Bergwald, „diesem Dome“ (HKG 1.4,166), tragen die Bäume nicht zufällig „feierlich“ einen „Talar“ (HKG 1.4,248): In der „Pracht und Feier des Waldes mit allem Reichthume und aller Majestät“ (HKG 1.4,236) lässt sich Gott – in der Bibel verschiedentlich als Gärtner ausgewiesen³⁹ – erblicken, kann der Mensch im Modus der Naturbetrachtung Gottesdienst feiern, und zwar ausdrücklich einen besseren, als im Tal. Wo Gregor sich „mehr und mehr ein gutes Gewissen aus dem Walde“ holt, fungiert letzterer als Raum der Transformation und sittlichen Optimierung des Menschen – die Figuren sind in einer „heiligen Einöde“ (HKG 1.4,255) situiert, der eine religiös-kathartische Funktion beizukommen scheint.

Gregor scheint in seiner – sich selbst attestierten – Befähigung, „die Reden des Waldes zu hören“, die Sprache der Natur, deren „Sinn“ und „Anzeichen zu verstehen“, und sie gleich einem biblischen Propheten als „Stimme der Wüste“ den Schützlingen zu verkünden (HKG 1.4,243f.). Als verständiger Rezipient der Zeichen der Natur ist er deren Sprachmittler und Interpret; dabei wird neben dem alten Topos der *natura loquitur*⁴⁰ indirekt auch jener vom ‚Buch der Natur‘ aufgerufen: „Alles spricht, Alles erzählt und nur der Mensch erschauert, wenn ihm einmal ein Wort vernehmlich wird. – Aber er soll nur warten, und da wird er sehen, wie es doch nur lauter liebe gute Worte sind.“ (HKG 1.4,243)⁴¹ Die Erzählung der Natur ist

³⁶ Hedwig: *Natura* (1984).

³⁷ Vgl. Gen 1,31.

³⁸ Vgl. Augustin: Dante (1944), 83: „Der Mythos vom Paradies leuchtet“.

³⁹ Vgl. Joh 15,1. Einen weiteren Fall, das Gleichnis vom unfruchtbaren Weinstock (Luk 13) zitiert Stifters *Hagestolz* (HKG 1.6,142).

⁴⁰ Der Wald „erbraus[t] von der Musik des Morgens“, zumindest anfangs ist in ihm „ein Rufen, ein Heischen, ein Erzählen und Jauchzen“ (HKG 1.4,254). – Zur Tradition der Natursprache immer noch Bormann: *Natura* (1968), insbes. 1–17.

⁴¹ Zum Problem der Buch-Lektüre Begemann [Anm. 13], 198–201.

göttlichen Ursprungs, ihr „Wort“ im Wortsinn inspiriert. Das Wort ward Wald, unter dem die Menschen wohnen: „Jede Erscheinung der Natur“, so Johann Georg Hamann, „war ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigeren Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfange hörte, [...] war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort“.⁴² Anschließend an die Physikotheologie der Aufklärung, als Exeget der Natur verspricht Gregor, wer „die Zeichen und die Sprache der Wälder kenne und erforsche“ (HKG 1.4,245), könne in und von der Natur „schon auch etwas lernen“ (HKG 1.4,243). Zu lernen ist, so der alpine Privatlehrer, vom „großen Gärtner“ und den (physikalischen) Gesetzen des Paradieswaldes (ebd.) – dieserart steht mit der Naturkunde auch Religionsunterricht auf dem Stundenplan der Waldexilantinnen, bis sie „gemach zu verstehen begannen“ (HKG 1.4,258f.).

Die Kinder indes imaginieren den Hochwald anfangs ganz im Zeichen jenes Schreckens, der die Naturwahrnehmung vor ihrem Wandel um 1700 beherrscht und jeden Gang in die Berge, den Wald, am Strand vorneweg vereitelt:⁴³ Ein „zu Tode erschrockener Blick“ belohnt den unvermuteten Vorschlag, „einen Spaziergang in jene anmuthigen Wildnisse zu machen“ (HKG 1.4,227), weil man sich „so sehr vor diesen Wäldern fürchtete[] und scheute[]“ (HKG 1.4,236). Wie der Landvermesser im Kar aus *Kalkstein* müssen die in den Wald und deshalb in Angst versetzten Mädchen Schönheit und Beschaffenheit der Natur erst erkennen lernen.⁴⁴ Die Belehrung, bei Stifter im Gesamtblick nicht länger notwendig theologisch motiviert, ist wiederum Kernbestandteil gerade der poetischen Physikotheologie eines Brockes. Sie stiftet den Zusammenhang zwischen Groß und Klein, Schöpfer und Geschöpf – aus der „Verbindung von Naturbeschreibung und Belehrung“ resultiert die Gottesverehrung, findet die

⁴² Hamann: Willensmeynung (1963), 199.

⁴³ Vgl. Gisi: Wandel (2004), Corbin [Anm. 23].

⁴⁴ Der Physikotheologe Gregor avanciert dabei selbst zur *imitatio dei*: Die Mädchen erfasst zunächst „eine heftige Furcht“ vor dem „Führer“, der gottgleich „über ihnen wacht“; seine „schneeweiße[n] Haare wallten den Blicken der Mädchen entgegen, zurückweichend von einer Stirne, die hoch und schön gewölbt, aber tiefbraun und von den Linien des Hochalters gefurcht war [...] – eine solche eherne Einfalt und Güte prägte sich in der ganzen Gestalt aus“ (HKG 1.4,237f.). Will Gregor den Schöpfergott zuweilen „irgendwo zwischen den Bäumen wandeln sehen“ (HKG 1.4,243), berichtet der letzte Satz, man habe Gregor „wie einen Schemen [...] noch öfter durch den Wald gehen“ sehen (HKG 1.4,318).

Physikotheologie ihr „gottesdienstliche[s] Ziel“, das Stifters Sache sicher nicht ist, hier aber noch anklingt.⁴⁵

Kontinuierlich imaginieren die Figuren Naturbilder, die auf den Schöpfergott verweisen und Anklänge an die Physikotheologie erkennen lassen. So ordnet Gregor die spätere Hochzeitsgemeinschaft in den göttlichen Kosmos ein, indem er sie definiert als „Geschöpfe vor dem Herrn, wie die andern, die da spielen und athmen in den Gräsern und Gesteinen, umwehet von den Wäldern Gottes, in denen kein Rang und Stand ist“, während der Wald „seinen Harzgeruch als Weihrauch“ verteilt (HKG 1.4,293). Den „Einrichtungen“ Gottes, des „allmächtige[n] Herr[n] des Weltalls“ ist nach Clarissa alternativlos in „Pflicht“ und „Freude“ unbedingt zu „trauen“ (HKG 1.4,222), so dass sie – mit ihrem Ausruf, „in der schönen Einöde“ habe sie „Gott der Herr gefunden“, an das *Magnificat* der Maria erinnernd – sich auf dem „Wege der Vorsehung“ wandeln sehen kann: „auch mitten im Walde ist der Herr ob uns“ (HKG 1.4,279). Wie seine gelehrige Schülerin erkennt Gregor im Hochwald den Höchsten selbst, wenn er erklärt,

[...] daß dieß alles nur Gottes Werk sei und nicht der Menschen [...]. Hat Gott der Herr dem Menschen größere Gaben gegeben, so fordert er auch mehr von ihm – aber darum liebt er doch auch nicht minder dessen andere Geschwister, die Thiere und Gewächse; er hat ihnen Wohnungen gegeben, die dem Menschen versagt sind, die Höhen der Gebirge, die Größe der Wälder, das ungeheure Meer und die weiten Wüsten – dort [...] hängt er ob ihnen seine Sterne auf, giebt ihnen die Pracht ihrer Gewänder, deckt ihren Tisch, schmückt sie mit allerlei Gaben, und kömmt und wandelt unter ihnen, gerade wie er es hier und unter den Menschen macht, die er auch liebt, obwohl sie ihm [...] seine Thiere und Pflanzen mißbrauchen, weil sie im Hochmuthe sich die einzigen wännen, und in ihrer Einfalt nie hinausgehen in die Reiche und Wohnungen derselben, um ihre Sprache und Wesenheit zu lernen. (HKG 1.4,268f.)

Die der Menschheit antagonistisch gegenübergestellte, indes gleichermaßen göttlich geschaffene Natur figuriert hier unter Verweis auf räumlich-klimatische Qualitäten (Ferne, Weite, Höhe, Tiefe) und in Referenz auf den Erhabenheitsdiskurs des 18. Jahrhunderts als entgrenzter, doch von Gott umfasster, umfassender Raum. Dieser religiösen Lektion korrespondiert eine zweite, die das „grauenhaft[e]“ Erstarren der Espe bei Gewitter fokussiert

⁴⁵ Kemper: Brockes (1999), 15.

und dabei die Natur einmal mehr theologisch deutet, indem sie gleichzeitig naturwissenschaftlich ausgeleuchtet wird. Ton und Argumentation erinnern an Brockes:

Meine Großmutter, als ich noch ein kleiner Knabe war, erzählte mir, daß, als noch der Herr auf Erden wandelte, sich alle Bäume vor ihm beugten, nur die Espe nicht, darum wurde sie gestraft mit ewiger Unruhe [...]. Aber einmal, es war Pfingstsonntags Nachmittag vor einem Gewitter, sah ich [...] einen ungemein großen Baum [...] stehen, und alle seine Blätter standen stille; sie waren so ruhig, so grauenhaft unbeweglich, als wären sie in die Luft eingemauert [...] – es war auch im ganzen Walde kein Lüftchen zu spüren [...]. Da sah ich mir denn verwundert den Baum an, und wie er mir seine glatten Blätter, wie Herzen entgegenstreckte, auf den dünnen, langen, schwanken Stielen, so kam mir mit eins ein anderer Gedanke: [...] alle sind seine [Gottes, FS] Geschöpfe, und in den Gewächsen der Erde ist kein Trotz und Laster, wie in dem Menschen, sondern sie folgen einfältig den Gesetzen des Herrn [...], sie sind von ihm alle geliebt – und das Zittern der Espe kommt gewiß nur von den gar langen und feinen Stielen, auf die sie ihre Blätter, wie Täfelchen stellt, daß sie jeder Hauch lüftet und wendet, worauf sie ausweichen und sich drehen, um die alte Stellung wieder zu gewinnen. Und so ist es auch; denn oft hab ich nachher noch ganz ruhige Espen an windstillen Tagen angetroffen [...], es geschieht meistens vor einem Gewitter, wenn der Wald schon harret auf die Stimme Gottes. (HKG 1.4,246f.)

Wie ein Blick ins *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* zeigt, steht die Sage von der wegen ihres Widerstands göttlich bestraften Espe neben alternativen Legenden, die ihr Zittern derart begründen, dass aus ihrem Stamm das Holz des Kreuzes Christi gefertigt worden sei.⁴⁶

Gregor bestreitet den tradierten Aberglauben so stillschweigend wie gezielt, indem er eine natürliche, quasi wissenschaftliche Erklärung liefert, die gleichwohl die göttliche Hand hinter den Dingen erkennen lässt. In der laborativen Examination der metaphysisch verwurzelten Natur, in der Verquickung von naturwissenschaftlicher Praxis und theologischer Deutung steht Stifters Baumkunde ganz im Zeichen der Physikotheologie. Ähnlich verhält es sich mit der Farbe des angeblich von „Gott mit schwarzer Höllenfarbe gezeichnet[en]“ Bergsees, die ihre „Ursache“ darin hat, „daß die dunklen Tannen und Berghäupter aus ihm widerscheinen – wäre er draußen im ebenen Lande, so wäre er so blau, wie [jene] Teiche, auf die nichts, als der leere Himmel schaut [...], so weiß ich nicht, ob ihn Gott an ein schöner Plätzchen hätte legen können“ (HKG 1.4,262f.). Einerseits metaphysische, andererseits säkularisierte Naturdeutung, die nach physikalischen Ursachen und Gesetzen der Erscheinungen, wissenschaftlichen Erklärungen für

⁴⁶ Marzell: Espe (1929/1930), 1020.

das Göttliche fragt: Physikotheologie, wie sie im Buche steht.⁴⁷ Den angeblich verzauberten Hochwald entzaubert Gregor, indem er Erklärungen liefert, die allen Ansprüchen der modernen Waldwissenschaft genügen: Die Gesteinsformation des sagenumwobenen Dreisesselbergs verdankt ihre Gestalt nicht versteinerten Monarchen „der uralten Heidenzeit“ (HKG 1.4,266), sondern thermischer Verwitterung und Erosion, sie sind „gefurcht und geklüftet; die leichten Finger des Regens haben daran gearbeitet, und das weiche, aber unablässige Schreinerzeug der Luft und der Sonne haben sie gezimmert“ – es folgt der entscheidende Zusatz: „wie ich öfter hier und dort war, erkannte ich gar wohl, daß dieß alles nur Gottes Werk sei“ (HKG 1.4,268).

Wenn die Naturbeobachter des *Hochwald*, wie auch in *Die Schwestern/Zwei Schwestern*, die Natur stellenweise als theatrale Konfiguration erleben, ist auch das bezeichnend: Erkennt der *Hochwald*-Erzähler im Gebirge ein „Felsentheater“ (HKG 1.4,213), bietet der beschaute Wald eine „wundervolle[] Umsicht“ (HKG 1.4,241) und immer wieder die Reize eines „bewunderten [...] Naturspieles“ (HKG 1.4,264): Auf ihrem Waldlehrgang bleiben die Mädchen zuweilen „überrascht stehen, und betrachteten das seltsame Schauspiel“ der Natur (HKG 1.4,299): „Sie saßen da und sahen [...] dem Schauspiele zu“ (HKG 1.4,297). Auch Otto Falkhaus, der Protagonist aus Stifters *Schwestern*, erlebt die Natur unter diesen Vorzeichen. Als er bei seiner Bergtour am Gardasee eine Verschnaufpause einlegt, heißt es: „Oben stand der tiefdunkle Himmel, der zu diesem Bilde paßte, und am Rande woben die violetten duftigen Berge. Dann als ich das *Schauspiel* genugsam gesehen hatte, wendete ich mich wieder meinem Geschäfte zu“, dem Aufstieg (HKG 1.3,175; Herv. FS). In ihrer quasi-dramatischen Qualität begegnet die beschaute Natur dem Bergsteiger „in diesen steinernen Theatern“ (HKG 1.3,186) später erneut als „Schauspiel“ (HKG 1.3,183), noch auf dem Bergland bemerkt Falkhaus, es „wollte die Natur da ein Theater zum Sehen und Horchen errichten“ (HKG 1.6,319). Mit der Rede vom natürlichen Theater und Schauspiel schließt Stifter einmal mehr an die Physikotheologie an, über die Alain Corbin festgehalten hat:

⁴⁷ Vgl. Begemann [Anm. 6], 111–113. – Zum großen Einfluss von Baumgartners *Naturlehre* auf Stifter, die dieser auch im Rahmen seiner Hauslehrertätigkeit rezipierte, vgl. Enzinger: Studienjahre (1950), 133f.

Sie erklärt die Außenwelt zu einem Schauspiel. [...] Diese frommen Gelehrten verleihen dem Schauspiel der Natur einen Sinn, der jede gleichgültige Handlung verbietet. Sie begreifen die Außenwelt als eine Vorstellung, die Gott seinem vollkommensten Geschöpf gegeben hat. [...] Die Schönheit der Natur bezeugt die Macht und die Güte des Schöpfers. Dieser ordnet das Schauspiel sowohl durch die Gesetze seiner grenzenlosen Weisheit, als auch durch unmittelbare Eingriffe seiner Vorsehung.⁴⁸

Die Wahrnehmung der Natur als göttlich inszeniertes Schauspiel ist bis ins 18. Jahrhundert gängig. Als göttlich geschaffene Welt lässt sich ihr hierarchischer Aufbau vom niederen Insekt zum ranghohen Cherub nachvollziehen – „entweder live erlebt oder museal wahrgenommen in Naturalienkabinetten“.⁴⁹ Wenn etwa Calvin die Idee eines *theatrum gloriae dei* formuliert, kann er sich auf eine lange humanistische Tradition stützen, wonach der Mensch im Theater der Natur Gott erkennt, der wiederum beiden Geschöpfen die schöne Pflicht des Gotteslobes aufgibt. Auch Melanchthon dient die Natur als „Theater“ Gottes zum Zwecke seiner Erkenntnis.⁵⁰ Man muss für Stifter nicht notwendig protestantische Naturdeuter bemühen: Im Kremsmünsterer ‚Mathematischen Turm‘ hatte der Gymnasiast den Bau der Welt sehr manifest als ausgestelltes Theater vor Augen.⁵¹ Auch wenn es in den hier zitierten Stellen nicht mehr explizit um die christlich-metaphysische Qualität des Schauspiels Natur geht (jeweils entfällt der direkte Schluss vom Schauspiel auf den Schöpfer), klingt dieses Motiv doch noch an.

Zu mehr als einem Anklang kommt es in den *Schwestern* (1845/1846) nicht. Die erstaunlich dezidierten physikotheologischen Versatzstücke des *Hochwald* sucht man vergebens, wiewohl die Bergwelt dort eine ähnlich zentrale Rolle einnimmt.⁵² Stattdessen figuriert die „Wildniß“, vor deren „ruhige[r] Gewalt der Schönheit [...] die Seele“ des „ergriffen und gebeugt, [...] klein und verloren in diesen Dingen“ stehenden Falkhaus „schauert“, unter dem Topos des Erhabenen (HKG 1.3,183f.). Der dilettantische Künstler, anfangs noch ohne den rechten „Begriff von Schönheit der Landschaft“ (HKG 1.6,262), entwirft im Medium der Prosa ein

⁴⁸ Corbin [Anm. 23], 42.

⁴⁹ Laube: Gott (2011), 3.

⁵⁰ Vgl. Wels: Manifestationen (2014), 106.

⁵¹ Das physikotheologische Fundament der Sternwarte war ihre Zwecksetzung: ein aus der Erkenntnis Gottes in den Wundern der Natur resultierendes Schöpferlob. Vgl. das Kapitel zu Kremsmünster.

⁵² Vgl. unlängst Häge [Anm. 5], 219–240, die stellenweise allzu Bekanntes enthüllt: „Stifters Landschaften sind also gerade nicht idyllisch“ (241).

Landschaftsgemälde der Bergwelt, das die „unermessliche Aussicht“ auf seine „entzückend schön[e]“ Umgebung (die sich wörtlich aus „Pinselfrich[en]“ formiert) versprachlicht und die „Größe des Bildes“ in Worte und Begriffe fasst. Darin ähnelt ihm Kellers Heinrich Lee, der auch erst mit Worten schafft, was mit Stift und Pinsel mißlingt.⁵³ Der „erschüttert[e]“ Falkhaus expliziert, „wie die düstere Schönheit solcher Oeden auf die Seele des Menschen zu wirken vermag“ (HKG 1.3,183). Deutlich klingen Konzeptionen des Erhabenen von Kant, Schiller und Burke an, die Stifter vermutlich nicht direkt rezipierte, ihm vermittelt über zeitgenössische natur- und populärwissenschaftliche Schriften Goethes, Humboldts oder Baumgartners aber geläufig waren.⁵⁴ Überwältigt von ihrer „ruhige[n] Gewalt“, verliert sich der Betrachter in einer Natur, die nur an einer Stelle der Studienfassung noch einmal im physikotheologischen Duktus gezeichnet wird:

Freilich ist die Natur [...] das Höchste. Sie ist das Kleid Gottes, den wir anders als in ihr nicht zu sehen vermögen [...], sie ist der Ausdruck der Majestät und der Ordnung: aber sie geht in ihren großen eigenen Gesezen fort, die uns in tiefen Fernen liegen, sie nimmt keine Rücksicht, sie steigt nicht zu uns herab, um unsere Schwächen zu theilen, und wir können nur stehen und bewundern. (HKG 1.6,357)

Einerseits deutet der – naturkundige – Landwirt Alfred die Natur noch einmal als göttliches Gewand, welches das Numinose begreifbar macht, ja nurmehr den einzigmöglichen Zugang zu Gott stiftet – uneingedenk eines zweiten Buches neben dem Buch der Natur: „sie ist die Sprache, wodurch er *einzig* zu uns spricht“ (ebd., Herv. FS). Vom Komplementärstück, dem Buch der Bücher, ist hier keine Rede, es wird offenbar in seiner Irrelevanz stillschweigend kassiert. Andererseits wird emphatisch die Eigengesetzlichkeit der Natur expliziert. Ohne „Rücksicht“ schreitet sie – offenkundig in oder autark von göttlichem Einverständnis – „fort“ und lässt den Menschen „stehen“. Diesem Satz kommt nahezu poetologische Qualität zu, denkt man an Stifiers zahlreiche Naturkatastrophen, die genau dies zu illustrieren scheinen – seien es

⁵³ Vgl. die Beschreibung der „Abendlandschaft“ beim Austritt von Anna und Heinrich (Keller [Anm. 15], 391–394, hier 390).

⁵⁴ Soweit auch Häge [Anm. 5], die das Erhabene ferner bei Joseph Johann Littrow, Friedrich Simony u. Adolph von Morlot rekonstruiert (66–112), dabei auf Interpretation aber weitgehend verzichtet.

die zerstörerischen Gewitter in *Kalkstein* und *Kazensilber*, Schnee- und Eisfälle in *Bergkristall* und der Buch-*Mappe* oder der Blitzschlag in *Abdias*.

Zeigt zumindest das Frühwerk deutlich Rückgriffe auf das Naturverständnis der Physikotheologie, hat sich Stifter außerhalb der Schreibstube ähnlich geäußert, wie ein Seitenblick auf seine Korrespondenz zeigt. Noch kurz vor seinem Tod schreibt er über die Natur als der „sichtlichen Offenbarung Gottes“;⁵⁵ er „lese keine Zeitung mehr, und so finde ich Gott wieder in seiner Schöpfung“;⁵⁶ etwa beim Pflanzenstudium: „Ich habe ein Herz für Gottes Herrlichkeit in der Natur. Seit fünfzehn Jahren bin ich ein Cactuszüchter, [...] was für wunderbare Gefühle es mir oft gab, wenn ich die Unendlichkeit der Mannigfaltigkeit und Schönheit der Stacheln von einigen hundert Arten mit der Lupe durchmusterte.“⁵⁷ Ähnlich wie die Physikotheologen schien Stifter zu wissen, wo er das „Göttliche“ (ein nicht unproblematischer Begriff) suchen musste: „In der Natur und ihren Gestaltungen, als von Gott ausgegangen, liegt es. Es kommt nur darauf an, es zu fassen und zu bringen.“ (HKG 8.4,353).

3. „Ist es so, oder ist es nicht so“: Spannungen im metaphysischen Naturbild

Das aber ist erst die halbe Miete, denn: Stifters Verarbeitung physikotheologischer Versatzstücke ist keinesfalls frei von Spannungen, und so ist die Rede von der Natur als Raum der göttlichen Schöpfung und Begegnung mit dem Schöpfer in dieser Einsinnigkeit nicht zu haben. Zum einen zeigt ein näherer Blick auf die Passage vom fliegenden Geier im *Hochwald*, wie die Physikotheologie bei Stifter gewissermaßen unter Konkurrenzdruck gerät. Dort erklärt der „Jäger“ Gregor:

Freilich ist er ein schönes Thier, [...] und daß sie ihn draußen ein Raubthier heißen, daran ist er so unschuldig, wie das Lamm; er ißt Fleisch, wie wir Alle auch, und er sucht sich seine Nahrung auf, wie das Lamm, das die unschuldigen Kräuter und Blumen ausrauft. Es muß wohl so Verordnung sein in der Welt, daß das Eine durch das Andere lebt. [...]

⁵⁵ Brief an Carl von Hippel vom 13. Dezember 1866 (PRA 22,108).

⁵⁶ Brief an Gustav Heckenast vom 26. April 1867 (PRA 22,125).

⁵⁷ Brief an Carl von Hippel vom 15. November 1867 (PRA 22,169).

In der That aber wartet er blos auf die verschiedenen Thiere und Vögel, die an das Wasser trinken kommen. (HKG 1.4,264)

Laut Gregor raubt der im göttlichen „Naturspiel[]“ betrachtete und zu Unrecht „Raubthier“ genannte Geier nicht, sondern frisst nach „Verordnung“, er folgt der göttlich installierten Ordnung der Welt, wonach eben „das eine durch das andere lebt“, und ist deshalb „so unschuldig, wie das Lamm“ und die „unschuldigen“ Pflanzen. Es gibt keine Schuld im *ordo creationis* – gefressen aber wird. Symbolisiert der Geier seit Origenes die Jungfräulichkeit Mariens, verkörpert ergo Reinheit und Schuldlosigkeit,⁵⁸ lässt die Rede vom schuldlosen Lamm zum einen an das *Agnus Dei* denken,⁵⁹ das als unschuldiges Opfer die Welt ihrer Sünde entledigt (vgl. Joh 1,29; 1,36),⁶⁰ zum anderen an zwei Texte aus Stifters weiterem Umfeld, die zeigen, wie sich das Denken über Natur im 19. Jahrhundert emanzipiert von physikotheologischen Konzepten, wie sie bei Stifter noch begegnen. So beschreibt Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* (1887) die todbringende Stellung der Raubvögel zu den Lämmern als Recht des Stärkeren über den Schwächeren und erklärt, es sei „widersinnig“ zu verlangen, dass sich die „Stärke [...] nicht als Stärke äussere, dass sie nicht ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei“.⁶¹ Die Greifvögel „lieben“ die Lämmer als Speise, während diese zu Unrecht an eine freie Entscheidung der Vögel für oder gegen das Fressen glauben. Demgegenüber steht bei Gregor noch die Liebe des Schöpfergottes, der „die Thiere und Gewächse“ ausdrücklich „liebt“: er „deckt ihren Tisch“ (HKG 1.4,268). Ähnlich zeichnet Alfred Tennysons berühmte Elegie *In Memoriam* (1833–1850) die Natur: Auf der einen Seite steht der Mensch, „Who trusted God was love indeed | And love Creation’s final law“, auf der anderen die Natur: „Tho’ Nature, red in tooth and claw | With ravine, shriek’d against his creed“.⁶² Der Glaube an eine paradiesisch geordnete Natur ist überholt. Stattdessen zählen „tooth and claw“ des Stärkeren,

⁵⁸ Heinz-Mohr: Geier (1976).

⁵⁹ Vgl. Blumenberg: Matthäuspassion (1988), 60f., 64; 114f..

⁶⁰ Schnackenburg: Lamm (1961), 768; vgl. Heinz-Mohr: Lamm (1976).

⁶¹ Nietzsche: *Genealogie* (1968), 293 (Herv. i.O.). – Vgl. das Kapitel „Von Adlern und Lämmern“ in Braun: *Tiere* (2009).

⁶² Tennyson: *Memoriam* (1859), 80.

insofern sich die Geschöpfe erbarmungslos auffressen, wie Nietzsches und Tennysons Vögel anzeigen⁶³ – und bezeichnenderweise wird der fleischfressende Geier im *Hochwald* ja vom ihm wiederum überlegenen Ronald abgeschossen, ausgerechnet an der Stelle, wo Gregor des Schöpfers Liebe zum Geschöpf ausmalt (vgl. HKG 1.4,268f.). Ein räuberischer Vogel – freilich handelt es sich nur um den zierlichen Rotschwanz – fliegt auch durch den *Nachsommer*: „Da half nichts als ihn ohne Gnade mit der Windbüchse zu tödten“ (HKG 4.1,170). Der Vogelfreund Risach (seine Vögel versorgend wie der Vater im Himmel [vgl. Mt 6,26], ihnen zugetan wie der Heilige Franziskus) jedenfalls selektiert die Besucher seines Paradieses streng.⁶⁴ Die Beispiele zeigen, wie sich die Wahrnehmung der Natur im 19. Jahrhundert ändert. Aus dem Raum der Gotteserkenntnis wird ein blutiger Tatort. Gregors Einlassungen zur Nahrungsbeschaffung des Geiers nehmen die „Verordnung [...], daß das Eine durch das Andere lebt“, wohlwollend in Kauf, indes stehen sie in deutlicher Spannung zum Naturkonzept der omnipräsenten natürlichen Theologie. „These two concepts – nature as paradisaal garden and nature as the realm of a fierce struggle for survival – stand alongside one another in unresolved tension.“⁶⁵ Im Darwin-Zeitalter mutet Stifters Physikotheologie veraltet an.⁶⁶

Daneben wird die Wirkmacht des vielbeschworenen Gottes verunsichert. Trotzdem sich die Figuren wiederholt „in Gottes Hand“ überantworten (HKG 1.4,252; 253; 307), rührt sich diese offenkundig nicht. Zwar deuten nahezu alle Protagonisten den Lauf der Geschichte stoisch christlich-teleologisch,⁶⁷ aber angesichts des Geschehens gibt es keinen Grund, am wohlwollend operierenden „Herr[n] im Himmel“ festzuhalten (HKG 1.4,286), wenngleich man das lange tut, weil alles andere „zu unvernünftig wäre“ (HKG 1.4,307). Die Katastrophe

⁶³ „And one is glad; her note is gay, | For now her little ones have ranged; | And one is sad; her note is changed, | Because her brood is stol’n away.“ (Tennyson [Anm. 62], 36).

⁶⁴ „Feinde der Sänger“ und „unnütze Glieder [...], Müßiggänger Störefriede“, darunter „Iltisse Wiesel Raubvögel“ werden mit Dornen abgehalten (HKG 4.1,168f.), und nehmen die Sperlinge überhand – „so hilft die Windbüchse“ (HKG 4.1,170).

⁶⁵ Swales/Swales: Stifter (1984), 53.

⁶⁶ Darwins *On the Origin of Species* gehörte zu Stifters Bibliothek; vgl. Streitfeld [Anm. 16], 136.

⁶⁷ So „gebe Gott der Herr Gedeihen und ein frohes Wiedersehen“ (HKG 1.4,294; Ronald); es ist Gott, der das Schicksal „verhänge“ und „Gottes Hand“, die „uns hier und überall erreichen“ kann (HKG 1.4,251f.; Vater); es möge „sich erfüllen, wie es muß und wird“ (HKG 1.4,279; Clarissa), von Gregors physikotheologischem Weltbild zu schweigen.

verhindert „der allmächtige Herr des Weltalls“ nicht, obwohl es ihm angeblich unmöglich ist, „solche böse[n] Wunder [zu]zulassen“ (HKG 1.4,222), obwohl man „Sorge“ und „Herz in Gottes Hand“ befiehlt (HKG 1.4,307). Der Empfänger, so er denn existiert, hört bestenfalls weg. Das ist denkbar weit entfernt vom Optimismus der Physikotheologen.

Gleichzeitig brechen sich Zweifel an der Kohärenz der christlich-metaphysisch fundierten Weltauffassung auf der Ebene des *discours* Bahn. Nur scheinbar ist Gregor gekonnter Naturdeuter. Zwar reklamiert er die erfolgreiche Lektüre von „Sinn“ und „Anzeichen“ der Natur für sich (HKG 1.4,243), diese aber verweigert sich im zweiten Teil der Erzählung als „fast wesenlos[er]“ Raum (HKG 1.4,303f.) jedem Zugriff – vor der Tragik des Schlusses erscheinen die „spiegelreine Sonne“ (HKG 1.4,304) und „lächelnde schöne Ruhe“ (HKG 1.4,306), der „sanfte[] Glanz[]“ (HKG 1.4,305) des „lachenden blauen Himmel[s]“ (HKG 1.4,307) nachgerade zynisch. Natur und Mensch stehen sich zusehends „in äußerster Fremdheit gegenüber“.⁶⁸ So manifestiert sich eine grundsätzliche Polyvalenz der Naturfigurationen, der die desillusionierte Naturwahrnehmung der Mädchen korrespondiert. Zwar versucht sich Gregor weiterhin in der Deutung des Waldes, „aber der dichterischen Rede fehlt[] jetzt das dichterische Ohr“ (HKG 1.4,302), gleichzeitig wird seine Verlässlichkeit explizit hinterfragt, indem er als Phantast ausgezeichnet wird. Nicht nur sind die „wunderlichen Gedanken seines Herzens“, die sich „wie ein seltsamer ausländischer Frühling“ ausnehmen, und die Diagnose über das fragwürdige „Band seiner Reden und Phantasieen“ intrikat; überdies wirft er „Blüthen und Bäume, Sonne und Wolken durcheinander, und abentheuerlich Glauben und Grübeln, daß es [...] oft nicht anders war, als würde aus einem alten schönen Dichtungsbuche gelesen“ (HKG 1.4,244). Als postromantisches Künstlerrelikt (der naturbegeisterte Geschichtenerzähler als verhinderte Dichterfigur) verspielt Gregor seine Glaubwürdigkeit in dem Maße, wie er die Begriffe der Natur, Glaube und (Vernunft-)Denken „abenteuerlich“ vermengt. Damit wird die Zuverlässigkeit seiner Deutungsvorschläge und

⁶⁸ Doppler: Welt [(994), 11.

physikotheologischen Exegesen zwangsläufig unterminiert: Der zum Ende der Erzählung vollends verstummte, verschwundene Gregor, von dem nichts mehr verlässlich zu erzählen ist (HKG 1.4,318), kann nicht als finale Deutungsinstanz dienen.

Das Problem begegnet prononcierter in den *Schwestern*, die ganz im Zeichen eklatanter Unkenntnis des Erzählenden stehen, so dass kein Zweifel an der Zweifelhaftigkeit alles Gesagten bleibt. Falkhaus „weiß“ rückblickend „nicht“ zu sagen, „nach welcher langer Zeit“ er im Wiener Gasthaus logiert (HKG 1.6,219), wie manche Erinnerung fehlt: „ich weiß es nicht – ich [...] weiß doch diesen Punkt nicht anzugeben“ (HKG 1.3,146). Das rätselhafte Verhalten Riccardis motiviert den passionierten Hermeneuten Falkhaus zu einer spontanen „Auslegung“ (HKG 1.3,151) – sie wird sich dem Leser als ebenso grundfalsch erweisen, wie seine Mutmaßung, Riccardi verstehe „ganz und gar nichts“ von Musik (HKG 1.3,176). Das Ausmaß des Nicht-Wissens ist so maßlos, „daß ich eigentlich nicht einmal weiß, ob ich jemals verliebt gewesen bin“, selbst mit Blick auf seinen zurückgewiesenen Heiratsantrag „weiß ich doch nicht, ob es das gewesen sei, was man Liebe heißt“ (HKG 1.3,194). Kurzum – über den Wahrheitsgehalt vieler Sätze ist festzuhalten, dass gar nicht entscheidbar ist: „ist es so, oder ist es nicht so“ (HKG 1.3,147), auch als Leser weiß man „eigentlich nicht recht, was oder wie es da fehle“ (HKG 1.3,193). Einmal für Falkhaus’ demonstratives Nicht-Wissen sensibilisiert, findet man auf beinahe jeder Seite der Erzählung jenes offenerzählte erzählerische Eingeständnis, das noch die letzte Seite der Journalfassung vermerkt: „Ich weiß es nicht.“ (HKG 1.3,233) Über der Störanfälligkeit des erzählerischen Erinnerungsvermögens wird der Wahrheitsanspruch des Textes in seinen Grundfesten erschüttert. Nicht länger ist gesichert, dass, was erzählt wird – die naturreligiöse Deutung Alfreds eingeschlossen (HKG 1.6,356f.) – nicht den Verheerungen der Unzuverlässigkeit des Erzählers unterliegt. Jedenfalls werden die beständigen Versuche der Natur- und Zeichendeutung so hochgradig fragwürdig.

Eine Gewissheit aber behauptet Falkhaus in der Studienfassung für sich. Sein Fazit „Ich sollte nur erkennen, was einzig schön und göttlich ist, um es dann auf ewig ferne zu haben“ (HKG 1.6,378) – gemeint ist die Liebe zu Maria – ruft mit dem Hinweis auf die Exklusivität

des Göttlichen noch einmal Alfreds Diagnose auf, wonach die Natur als „Kleid Gottes“ die „Sprache“ ist, „wodurch er einzig zu uns spricht“ (HKG 1.6,357). Wo Alfred „einzig“ der Natur als Gottes Offenbarungsmedium Göttlichkeit zuerkennt, erweitert Falkhaus diese Definition um die recht fleischliche Komponente der „heißesten Gattenliebe“ (HKG 1.6,377). Der Alleingültigkeitsanspruch des physikotheologischen Naturkonzeptes erfährt so eine Beschneidung. Wenn zum Schluss der Erzähler all dieser „Thatsache[n]“ (HKG 1.6,217) ein Happyend skizziert, schließt er mit einem bemerkenswerten Satz über Falkhaus:

Er wird und muß wieder nach Riva und in das Haidehaus gehen. Maria wird allgemach und unvermerkt seine Gattin werden, sie werden mit einander leben, eine Schaar blühender Kinder wird sie umgeben, und sie werden ein festes, reines, schönes Glück genießen. | Dies ist so wahr, als die Sonne im Osten auf- und im Westen untergeht, und als sie noch viele Jahre auf- und untergehen wird. (HKG 1.6,378)

Offen bleibt, gerade durch den eingefügten Absatz, ob im letzten Satz allein das apodiktisch ausgemalte Eheglück oder die gesamte Erzählung zur Verhandlung steht. Fest steht, dass der Sonnenlauf zum Garanten der erzählten Wahrheit gerät – die Natur verbürgt die Richtigkeit der Sache. Intrikat ist, dass das Bild vom Auf- und Untergang fraglos einen religiösen Subtext transportiert. Nicht nur stehen Sonnenauf- und -untergang für christliche Auferstehungs- und Jenseitsvorstellungen,⁶⁹ es ist auch der Gang der Sonne vom Auf- zum Untergang, der prominent als Garant für das Lob Gottes steht (Ps 113,3) und diesen selbst offenbart: „Denn vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern“ (Mal 1,11). Zwar kommt Stifters Natur noch epiphanische Qualität zu, doch am Ende des Tages interessiert sie nicht länger als Offenbarungsinstanz Gottes, sondern der Wahrheit. Ob „dies“ – sei’s das Happyend oder die Geschichte – tatsächlich „wahr“ ist, ist nicht zu entscheiden: Das eine ideale Zukunft behauptende Verdikt des Rahmenerzählers steht in krassem Gegensatz zu Falkhaus’ eigener Einschätzung – eben weil sein „Glück“ „auf ewig ferne“ und „auf immer [genommen]“ sei, fällt der Entschluss, „Ich werde nie mehr zu Rikar gehen“ (HKG 1.6,377) – und konterkariert zugleich den anfangs explizit geäußerten

⁶⁹ Vgl. Lanczkowski: Sonne (1986), 139.

Fiktionsmarker des Erzählers; bekennt dieser doch, er könne „denjenigen, die gerne viel Thatsächliches und Geschehenes lesen, nicht genug thun“ (HKG 1.6,217).

Die Verunsicherung all dessen, was geschehen und zu erzählen ist, macht vor der Natur nicht halt. Wenn die Studienfassung der *Schwestern* die Bergvegetation beiläufig zum „Geheimniße“ erklärt (HKG 1.6,255), ist das symptomatisch. In dem Maße, wie die Natur in *Hochwald* und *Schwestern* zwischen Physikotheologie und metaphysischer Entzauberung – gleichsam zwischen göttlich geschaffener Espe und animalisch reißendem Raubvogel, zwischen (paradiesischem) Waldgang des Schöpfergotts und (säkularisiertem) Tagesgang der Sonne – oszilliert, dieserart ihre Polyvalenz entfaltet und letztlich rätselhaft bleibt, fallen beide Texte einer systematischen Selbstverrätselung zum Opfer. Wo die Natur Geheimnis ist, bleibt der Status des Erzählten ungewiss. Dem unlösbaren Rätsel des *Hochwalds* über den Träger der Schuld – bezeichnenderweise wird sie der Natur in die Schuhe geschoben⁷⁰ – korrespondiert in den *Schwestern* das systematische Rätsel um verlässliche Erkenntnis und Deutung, die sich an Natur bzw. Sonnenlauf bewähren müssen; und dabei manifestieren sich in beiden Texten Indikatoren einer substanziellen „Entfremdung von der Transzendenz“, ⁷¹ einer Verunsicherung metaphysischer Konzepte.

4. Von Moor und Moos: Transformationen der Physikotheologie im Spätwerk

So gering die Relevanz der Physikotheologie für die Literatur des 19. Jahrhunderts oft veranschlagt wird, so wenig lässt sich ihr konsequenter Abschied aus Stifters Spätwerk konstatieren. Zwar büßt das christlich-metaphysische Naturkonzept fraglos an Präsenz ein, es dankt jedoch nicht völlig ab, sondern wechselt vielmehr sein Erscheinungsbild, indem das Kleine der Natur zum ganz Großen, einzig Wahren befördert wird. – Dass es den späten Texten

⁷⁰ „Ein Wald [...] war das eigentliche Unglück“; ähnlich Clarissas Anspielung auf ihre Verlobung: „du unglückliche Waldwiese!“ (HKG 1.4,313 u. 316).

⁷¹ Mayer: Stifter (2001), 10.

vordringlich um das Verhältnis zwischen Mensch und Natur geht, ist auffällig. Das Augenmerk auf dem Kleinen (in) der Natur, ein wesentliches Grundelement der Physikotheologie, wird dort besonders wichtig. In der 1864 publizierte (Anti-)Künstlernovelle *Nachkommenschaften* verschreibt sich der Maler Friedrich Roderer dem Moor als einem „Gegenstand, der so ernst, schwierig und unbedeutend ist, daß ihm die Anderen aus dem Wege gehen“ (HKG 3.2,50). Er hat den Ehrgeiz, ein Moor möglichst realitätsgetreu auf der Leinwand festzuhalten – es geht um die „wirkliche Wirklichkeit“ der Natur (HKG 3.2,65). Wenn gefragt wird, weshalb „denn Gott das Wirkliche gar so wirklich und am wirklichsten in seinem Kunstwerke gemacht, und in demselben doch den höchsten Schwung erreicht“ habe, klingt noch einmal die physikotheologische Gottesschau in der Schöpfung an (HKG 3.2,65). Wo die Altersgenossen ins Wirtshaus ziehen, „will ich keine Menschen, und gehe mit Eidechsen und Fliegen um“ (HKG 3.2,69). Die täglich beobachtete Natur interessiert anfangs in ihrem ästhetischen Potential: „ich wollte Moor in Morgenbeleuchtung, Moor in Vormittagbeleuchtung, Moor in Mittagbeleuchtung, Moor in Nachmittagbeleuchtung“ (HKG 3.2,38). Doch gewinnt das Naturinteresse, nachdem alle Entwürfe angefertigt sind und man zur häuslichen Ausarbeitung übergeht, eine praktische Dimension. Wer tagelang in der Zeichenstube malt, braucht Bewegung. Roderer bestimmt eine Route durch Moor und Wald zum „täglichen Spaziergange“ und befindet: „Auf dem Waldwege zu gehen, war sehr angenehm“ (HKG 3.2,73). Als die schöne Susanna ebenfalls Waldspaziergänge aufnimmt, werden die Ausflüge ins Grüne noch angenehmer. Sobald der Ausschau haltende Junggeselle sie erblickt, „warf ich Pinsel und Malerbrett weg, und eilte auf meinem linken Moorufer in den Wald“ (HKG 3.2,74). Es kommt zum täglichen Rendezvous der Naturfreunde: „Ich ging jetzt gar keinen andern Weg mehr als diesen. Ich sah sie mehrere Male und endlich täglich.“ (HKG 3.2,74) Abgesehen von schmach tenden Blicken passiert lange Zeit: nichts. Schließlich wird doch geheiratet, die Waldgänge haben sich gelohnt (mit dem Brautpaar vereint sich ein beachtliches Vermögen) und die genealogischen Träume des Roderer-Vaters sich erfüllt: dessen Mission war es, „einen festen Stamm der Roderer in dieser Gegend [zu] gründen“ (HKG 3.2,62).

Das Schema begegnet auch im *Kuß von Sentze* (1866). Rupert und Hiltiburg, die letzten Sprösslinge vom „uralten Geschlechte der Palsentze“ (HKG 3.2,145), wird die (inzestuöse) Ehe recht dezidiert nahegelegt, um die verdorrte „Blüthe des Stammes“ (HKG 3.2,147) zu revitalisieren. Vom Brautvater erlernt Rupert auf dessen „Waldburg“ zwischen „schönen Bäume[n]“ (HKG 3.2,159f.) und „all’ diesem Gesteine“ (HKG 3.2,163) dessen „Lieblingswissenschaft, die der Moose“ (HKG 3.2,147). Der Herr des Bergreichs ist ein Freund des Kleinen, der „Käfer, Fliegen, Eidechsen, Falter, Mäuse“ (HKG 3.2,162), noch mehr aber der Moose: „Stämmchen für Stämmchen“ trägt er aus dem Wald ins Haus, wo sie untersucht, geordnet, gepresst und verwahrt werden (HKG 3.2,165). Schnell widmet sich auch Rupert dem Geschäft, wie beim Onkel wächst ihm die Leidenschaft für die „unzählige[n] Moose und schöne[n] Farrenkräuter“ (HKG 3.2,164):

Ich machte daher eines Tages eine Tasche aus starkem Papier, ging mit derselben einen ganzen Nachmittag in dem Walde herum, füllte sie mit Moosen, die mir besonders gefielen, und brachte ihm dieselben. [...] Ich fand nun auch wirklich manches seltene Stämmchen, das der Vetter für seine Sammlungen brauchen konnte, ja ich fand einmal eine Art, die er noch gar nicht hatte. [...] So war nun ein Band zwischen uns gefunden. (HKG 3.2,164–166)

Im Prozess der Partnerwahl verschreibt Rupert sich ganz der Bryologie, über dem Studium der „Verwunderlichkeit dieser kleinen Dinge“ und der Lektüre einschlägiger Fachbücher avanciert er zum Wissenschaftler der Moose (HKG 3.2,165).⁷² Im staunenden Forschen am kleinen Wunder mag die Motivation der Physikotheologie noch anklingen. Indem er ungeahnte „Verwandtschaften, Verbindungen und Uebergänge“ erkennt, scheint Rupert sich zu verändern: „Es entstand endlich in mir sogar ein Antheil an der Sache.“ (HKG 3.2,165f.) Insofern er Teil nimmt an der Sache der Natur, indem ihm ein natürlicher Anteil wächst, wird er im Wortsinn naturalisiert, gleichsam selbst Moos. Wie der vermooste Rupert zieht auch Hiltiburg „öfter, und nach und nach immer länger“ in den Wald und nimmt Anteil an den Moosen (HKG 3.2,168). Es passiert, wie in *Nachkommenschaften*, erneut: nichts. Was Friedrich und Susanna das Moor wird, ist Rupert und Hiltiburg die Welt der Moose und Natur:

⁷² Zur Rolle von Moos und Genealogie vgl. Frederick: Phylogeny (2017).

Ich zeigte ihr die Bücher der Moose, und unterrichtete sie ein wenig. Ich belehrte sie auch über andere Pflanzen [...]. Ich zeigte ihr auch meine Bücher, in denen ich las, und ließ ihr einige auf ihr Verlangen. | So lebte ich dahin. | Ich las oft in einem meiner Bücher, oder saß auf einem Steinblocke und betrachtete das Dämmern der fernen Wälder, oder sah Hiltiburg nach, wenn sie aus der Umzäunung hinaus ging, und wenn sie zurück kam, heftete sie die Augen auf mich. (HKG 3.2,168f.)

Solch prinzipiell wortloses, indes penibel protokolliertes Gehen und Besehen bestimmt auch Gerlint und Dietwin aus der zu Stifters Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen Erzählung *Der fromme Spruch* (1867). Deren (erneut inzestuöse)⁷³ Ehe scheint sich ebenfalls in der Natur vorzubereiten (HKG 3.2,267–273) und anzudeuten im beiderseitig betriebenen Rosenanbau, der zu einem Wettstreit in der Beschäftigung mit den kleinen Dingen der Natur, ihren schönsten Früchten und Blüten gerät: „Waren Gerlints Rosen ein Wäldchen, so waren Dietwins Rosen ein Wald“ (HKG 3.2,303), bis schließlich „die Rosenwälder Gerlints und Dietwins noch größer geworden, [...], sie hatten sich an Arten und Schönheit vermehrt; aber man konnte [...] nicht unterscheiden, welchem man den Vorzug geben sollte“ (HKG 3.2,307).

Neben der auffälligen Anteilnahme aller sechs Ehekandidaten an den kleinen „Sachen“ der Natur eint die drei Erzählungen, dass deren Rosen, Moose und Moore jeweils nicht mehr das Erkennen einer christlich-metaphysischen Dimension der Natur befördern – zwar eröffnen alle Erzählungen noch halbherzig christlich-teleologische Deutungshorizonte für das Geschehen, die vermeintlich himmlisch arrangierten Ehen; diese bleiben aber höchst fragwürdig –, sondern vielmehr eine eigentümlich religiöse Dimension der Natur *an sich*. Nicht länger kann es in der gottverlassenen Natur um die Schau des Schöpfergottes in seinen Werken gehen, stattdessen wird die Physikotheologie gleichsam zu einer Metaphysik der Natur-Dinge transformiert.⁷⁴ Dem jungen Mooschüler Rupert erklärt sein Onkel als fortgeschrittener Forscher: „Du kennst die Sache noch nicht. Ich habe die Verwunderlichkeit dieser kleinen Dinge zu ergründen gesucht und bin noch lange zu keinem Ende gelangt. [...] Die Dinge wollen ihre eigene Weise.“ (HKG 3.2,165) Nicht nur verlangen die wunderbaren kleinen Dinge der Natur ihre „Weise“, sie

⁷³ Koschorke/Ammer: Text (1987), 686.

⁷⁴ Zum Folgenden Geulen [Anm. 7].

allein sind es, denen in letzter Instanz Absolutheit und Wahrheit zukommt: „Nur die Naturdinge sind ganz wahr. Um was man sie vernünftig fragt, das beantworten sie vernünftig.“ (HKG 3.2,166) An die Stelle Gottes tritt das verehrungswürdige Ding. Nicht zufällig hat man das 19. Jahrhundert als „das Saeculum der Dinge“ bezeichnet⁷⁵ – hier aber geht es nicht um die künstlichen Dinge und Waren des industriellen Zeitalters (auch sie haben ihren Platz bei Stifter), sondern die Natur. Die spazierenden und sammelnden, die Natur erforschenden Figuren gehen in die Lehre ihrer Dinge, sie nehmen naturgemäß an ihnen „Anteil“, denn: „Die Triebe zu Dingen sind in die Herzen gepflanzt“ (HKG 3.2,63). Ähnlich schreibt Goethe in der *Italienischen Reise* (1816/1817) über die kleinen Strandtiere der Lagune von Venedig: „Was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! Wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!“⁷⁶ Die lebendigen, wahrhaftigen Dinge der Natur sind selbst hinreichend, bedürfen nicht länger eines physikotheologischen Gerüsts. In und mit der Natur begegnet dem Menschen, wie es in Stifters letztem, halbfiktionalem Text *Aus dem bairischen Walde* (1868 in der *Katholischen Welt*)⁷⁷ heißt, „eine unfassbare Menge der Dinge“ (PRA 15,327): „Man kann Jahre lang hier weilen und ersättigt sich nicht an der Mannigfaltigkeit der Gestaltungen“ (PRA 15,325). Was auf den ersten Blick noch an die Agenda der Physikotheologie erinnert, mutiert bei genauerem Besehen zur Apotheose der Natur-Dinge an sich:

Und wie eindringlicher und erweckender wirkt es erst, wenn man irgend ein Ding zum Gegenstande seiner Betrachtung oder wissenschaftlichen Forschung macht, sei es das Leben der Himmelslocke mit ihren Farben und Wolken, oder sei es das Leben mancher Thiergattung, oder seien es nur die verachteten Moose, die mit ihren verschiedenen Blättchen oder den dünnsten goldenen Seidenfäden den Stein überkleiden. | Da zeigt sich im Kleinsten die Größe der Allmacht. (PRA 15,328)

Dass auf der Natur kein schöpfergöttlicher Segen mehr ruht, unterstreicht gerade der dramatisierte Bericht über den starken Schneefall im Wald als Kontrafaktur des biblischen

⁷⁵ Böhme: Fetischismus (2006), 17.

⁷⁶ Goethe: Reise (2011), 99.

⁷⁷ Gegenüber dem Herausgeber Leo Tepe lobt Stifter dessen „edles Unternehmen“: Zwar dachten viele Zeitgenossen, „das sei eine katholisch theologische Schrift, und gehe nur Priester an“, doch: „Das Streben in ihrem Blatte ist wenigstens dem meinigen ähnlich.“ (PRA 22,115–117.)

Schöpfungsberichts.⁷⁸ Die „nur mehr furchtbar[e]“ Natur (PRA 15,342) versichert den Menschen allenfalls seiner transzendentalen Obdachlosigkeit⁷⁹ – Metaphysik verlagert sich auf die Dinge der Natur, die den Menschen umso mehr in ihren „Bann“ ziehen (PRA 15,350). Dabei bleibt der Bann des Beschauers durch die kleinen Dinge bemerkenswert enigmatisch. Wie genau der Umgang mit der Natur, die Anteilnahme der Figuren an den Dingen des Waldes, ausgerechnet die anfangs einander abgeneigten Figuren zusammenführt, bleibt rätselhaft, der Konnex zwischen Naturbeschäftigung und Liebesheirat, zwischen Anteilnahme an der Natur und der am künftigen Ehepartner, eigentümlich unmotiviert. Wenn der Maler Roderer erklärt, Susanna zu lieben, aber gesteht: „Wie und warum weiß ich nicht“ (HKG 3.2,83), ist dies ernst zu nehmen. *Dass* mit den Figuren im Bann der Natur-Dinge etwas zu geschehen scheint, legen die Ergebnisse der Waldgänge nahe, was genau dies aber wäre, bleibt Leerstelle, insofern jegliche Figurenintrospektion unterbleibt. Die Prozesse der Gesinnungswandlungen entfallen: „Eigentlich möchte Stifter zeigen, dass uns der Umgang mit Naturdingen zu besseren Menschen und würdigen Repräsentanten des überall waltenden sanften Gesetzes macht. Aber er kann es nicht darstellen, kann den Prozess [...] nicht entfalten, weil das kleine Ding ihm alles ist“, und so sind die genauen Umstände der Wirkmacht der „Metaphysik oder Pseudo-Theologie der Naturdinge“ zugunsten der originären Dignität der kleinen Dinge erzählerisch nicht mehr vermittelbar.⁸⁰ Wer die ausgewählten Erzählungen genau liest, erkennt, dass „Natur und Liebe“ hier keineswegs mehr „stets auf den göttlichen Ursprung verweisen“.⁸¹ Dass die *Denkfigur* der Physikotheologie indes auch beim späten Stifter noch relevant ist, zeigt unterdessen die Verwendbarkeit vermeintlich verstaubter Interpretamente.

⁷⁸ Erscheint die Wohnung „wie ein Paradies“ (PRA 15,352), avanciert die Natur ex negativo zur Hölle; wobei der Bericht sich im Duktus an den Schöpfungsbericht anlehnt: „So ward es Morgen und Abend und wieder Morgen und Abend“ (PRA 15,336); „Es wurde Mittag, es wurde Nachmittag, es wurde Abend.“ (PRA 15,341 u.ö.).

⁷⁹ Lukács: *Theorie* (1974), 32.

⁸⁰ Die hier skizzierten Überlegungen gehen wesentlich zurück auf den Vortrag von Geulen [Anm. 7], hier 12.

⁸¹ So Thurnher: Eichendorff (1961), 9.

V) Vom „Herüberwehen“ des Geistes: Glaube im Wandel

1. Österreichischer Katholizismus: Zwischen Barock und Aufklärung

Es ist Ostern, und zur Feier des Tages nimmt Stifter seine Leser an die Hand: „Gehen wir“, so schreibt er 1844 im Bericht über *Die Charwoche in Wien*, „nun auf den Platz von Sanct Stephan“ (HKG 9.1,252). Eine „Masse von Volk“ hat sich vor der „wie ein Gebirge aus der bunten Menge“ emporsteigenden Kathedrale versammelt, die „tiefen Klänge der großen Glocke fallen“ herab. Sodann im Dom fällt „ein wahres Heer von Lichtern“ ins Auge, „die Klänge der Riesenorgel“ und „Gewalt der Töne“ dringen ins Ohr, der Stephansdom ist „gedrängt voll“, über aller „Entfaltung kirchlicher Pracht“ offenbart sich: „das Ansehen der Unendlichkeit“ (ebd.). „Ganz Wien“ ist „selig“ – mit Ausnahme des schreibenden Kirchgängers, dessen Enthusiasmus doch dadurch getrübt wird, dass viele der Anwesenden feiern, „weil es einmal so ist; sie denken eben nichts“ dabei – und dann gibt es noch „die, denen es Gelegenheit zu Schaugepränge wird, und die da kommen, um zu sehen und gesehen zu werden“ oder sich gar „die Kritik über die kirchliche Anordnung zu[zu]flüster[n]“ (HKG 9.1,248f.).

Weht der Geist noch, wo er will? In seinem Bericht über das Wien der Jahrhundertmitte verzeichnet Stifter das Zusammentreffen zweier Welten. Einerseits die tief im Barock wurzelnde, alle Sinne beanspruchende, alle Wiener mobilisierende Feier des höchsten katholischen Kirchenfestes, andererseits gleichsam die Entzauberung, die vom Heiligen nurmehr das Profane übriglässt und dem Mysterium günstigstenfalls mit „Kritik“ begegnet. Am Wiener Stephansdom zeichnet sich „ein harter Gegensatz“ ab (HKG 9.1,250), überspitzt könnte man sagen: zwischen tradiertem barock-katholischer Frömmigkeit und aufgeklärtem, jedenfalls prosaisch-nüchternem Zeitgeist. Und doch, so diagnostiziert Stifter, „ist es noch ein Herüberwehen jenes Geistes aus einer einstigen schöneren, tieferen, religiöseren Zeit“ (HKG 9.1,249).

Diese Simultanität eines grundsätzlich Differenten zieht sich durch Stifters Werk, und gerade weil es hier um die Religion geht, lohnt sich ein Ausflug in die „religiösere“ Zeit „unserer Voreltern“ mit ihrer „einfältige[n] und fromme[n] Kraft“ (HKG 9.1,250). „In contemporary German literary studies, confessional allegiance is frequently overlooked or even dismissed as irrelevant“, so Eda Sagarra mit einiger Berechtigung.¹ Stifters historischer Kontext wie die vielen seiner Texte inhärente Verhandlung der Religion beinhaltet Elemente sowohl des Barock als auch der Aufklärung. Beide Epochen haben tiefe Wurzeln in der Habsburgermonarchie wie in der Literatur geschlagen, sodass sich ihre Triebe nachverfolgen lassen. So ist hier den erstaunlichen Kontinuitäten einer spezifisch barock-katholischen Mentalität nachzuspüren,² die relevant ist, wenn man nach dem Stellenwert der Religion für die Texte eines Autors wie Stifter fragt, zum anderen soll die katholisch-österreichische Aufklärung skizziert und ebenfalls nach ihrem Fortwirken bei Stifter befragt werden. Die intendierte Tour d’Horizon durch drei Jahrhunderte österreichischer Geschichte ist zwangsläufig stark verkürzt – wenn das ein Einwand sein kann, ist er selbstverständlich.

1.1 Barocke Tradition

„Nirgends sonst in Mitteleuropa“, schrieb Eduard Winter, „hielt der Barock so lang an wie in Österreich“.³ Unabhängig vom Inhalt der Aussage gilt zunächst: Die Rede vom Barock ist keineswegs selbstverständlich, und so ist einstweilen zu klären, was mit ‚Barock‘ und ‚Barockkatholizismus‘ gemeint ist. Einen wichtigen Beitrag lieferte vor einhundert Jahren Wilhelm Hausenstein, der den Barock als „höchst katholisches Phänomen“ definierte:⁴ Die konfessionelle Zuschreibung hatte Konsequenzen für die Erforschung dieses „Phänomens“, dem unwillkürlich ein Imageproblem widerfuhr. Seit seiner kritischen Inspektion durch

¹ Sagarra: Grillparzer (2002), 108.

² Vgl. Dinzelbacher: Mentalitätsgeschichte (1993); Altermatt: Katholizismus (1989), 87–91.

³ Winter: Barock (1947), 218.

⁴ Hausenstein: Geist (1921), 47: „Solange man Barock [...] nur vom lutherischen und kalvinischen Standpunkt betrachtet, bleibt es unmöglich, die Erscheinung zu fassen.“

reisende Aufklärer aus dem Norden wie Friedrich Nicolai⁵ galt der Barock einer überwiegend protestantisch geprägten Forschung als reaktionär und vernachlässigbar.⁶ „Die Gleichung Barock = katholisch = rückständig = nicht erforschenswert war in der intellektuellen Schicht bis nach dem Zweiten Weltkrieg üblich“, so Peter Hersche.⁷ Seine Studie *Muße und Verschwendung* (2006) versucht den Nachweis einer „konfessionell geprägten ganz anderen Mentalität“ der katholischen Länder, namentlich der Habsburgermonarchie.⁸ In einer einmaligen „Dominanz des Kulturell-Religiösen“ gegenüber dem „Ökonomische[n]“ erkennt Hersche ein grundsätzliches Unterscheidungsmerkmal des katholischen Barock, dies hat sich in einer wenig an Fortschritt interessierten „Kultur der Verschwendung“ manifestiert.⁹ Vor dem Hintergrund einer allumfassenden Vermischung von Sakralem und Profanem waren praktisch alle Lebensbereiche durchdrungen von barocker Religiosität, die in besonderem Maße sinnlicher Natur, gleichermaßen „sicht-, hör- und greifbar“ war.¹⁰ Diese Universalität des Barock gilt auch für seine Verbreitung: Im Unterschied zur Aufklärung, die lange Zeit Sache der Eliten war, sind im Österreich des vorangehenden Zeitalters „alle sozialen Schichten vom Barock durchdrungen“ – vom Landarbeiter bis zum Monarchen.¹¹ Daran erinnert Stifter im eingangs zitierten Aufsatz über die *Charwoche in Wien*. Über die Verehrung des Ostergrabes im Stephansdom schreibt er: „Wie der Tod Alle gleich macht, so auch die Begeisterung und die Religion. Neben der Fürstin [...] knieet die Bettelfrau, und manchesmal mag es sich wohl zutragen, daß die Fürstin eben so inbrünstig [...] zu dem Grabe des Heilandes beten mag, als die Bettelfrau“ (HKG 9.1,250).

⁵ Nicolai: Beschreibung (1785). – Vgl. Robertson: Culture (2017) 25–28.

⁶ Vgl. Schindling: Kulturlandschaften (2006), 34f. u. 38. – Zum Problem einer „preußisch-protestantischen Kulturdominanz, in deren Paradigmen sich die deutsche Literaturwissenschaft bis heute bewegt“, Polaschegg: Meilenstein (2019), hier 45 u. Polaschegg: Literaturgeschichtsschreibung (2020), 121: „die Werte der heutigen deutsch(sprachig)en Literaturgeschichtsschreibung [weist] unverkennbar Konturen eines Bismarcktums auf!“.

⁷ Hersche: Gelassenheit (2011), 17f.

⁸ Hersche: *Muße* (2006), 544. – Demgegenüber steht Max Webers Protestantische Ethik.

⁹ Hersche [Anm. 7], 25 u. 32.

¹⁰ Hersche [Anm. 7], 30.

¹¹ Hersche [Anm. 7], 27. – Das hat Forster: revival (2001), 15 in seiner Studie bestätigt.

Auf welcher Grundlage vollzog sich aber diese Omnipräsenz des Religiösen und gleichzeitige „Internalisierung der konfessionellen Lebensprinzipien“?¹² Nicht zufällig verglich Hausenstein den Barock mit dem Meer:¹³ Von seiner ‚Totalität‘ zeugen noch heute viele Spuren in Österreich, zunächst architektonischer Natur. Ganz im Zeichen der barocktypischen „Lust an der Verschwendung“ erlebte Österreich einen regelrechten Bauboom: „Ganze Stäbe von Künstlern und Gelehrten waren unablässig beschäftigt.“¹⁴ Klosteranlagen wie die Stifte Melk, Göttweig oder St. Florian, Profanbauten wie die Wiener Hofburg, Schloss Schönbrunn und Belvedere, überhaupt zahlreiche Kirchen zeugen von barocker Baukunst. Leopold I., der sich selbst einen „Bauwurm“ diagnostizierte,¹⁵ bemühte sich um italienische wie einheimische Künstler, die dem österreichischen Barock sein Gesicht gaben.¹⁶

Daneben tritt eine Unzahl kleinerer Werke, welche die österreichische Landschaft durchsetzen: Gerade Privatleute stifteten Bildstöcke, Kapellen, Kreuzwege, Kruzifixe, Statuen und religiöse Hausmalereien, sodass das Heilige konstant vor Augen geriet. Verteilt auf die Geldbörsen seiner Einwohner formierte sich Österreichs ‚Sakrallandschaft‘,¹⁷ der eine doppelte Funktion zukam: „The buildings and sites literally entrenched Catholicism in the landscape and further linked the Church to the traditional religion of the people who lived there. Simultaneously, the sacred spaces helped to perpetuate and strengthen the local character of Catholicism.“¹⁸ Elemente dieser Sakrallandschaft – „kleine Kirchlein Feldkapellen Wegsäulen Denksteine alter Zeit“ (HKG 4.1,285) – begegnen immer wieder bei Stifter, etwa im *Hochwald*, wo ein ermordeter Müller im Wald „beim Muttergottesbilde“ aufgefunden wird (HKG

¹² Hartinger: Volkskultur (2006), 476.

¹³ Hausenstein [Anm. 4], 9: „Seine Allheit ist immer und als ein Besondres gegenwärtig“.

¹⁴ Alewyn: Feste (1957), 106f.

¹⁵ Zit. nach Winter [Anm. 3], 213.

¹⁶ Vgl. Sachslehner: Barock (2003), 42–54.

¹⁷ Begriff von Schreiber: Sakrallandschaft (1937). – Vgl. Robertson [Anm. 5], 28. – So wurde beispielsweise die 80.000 Gulden teure Errichtung des Hernalser Kalvarienberg bei Wien von Laien gestemmt (vgl. Hersche [Anm. 8], 563).

¹⁸ Forster [Anm.11], 62. – Die Sakralobjekte boten „a vital bond between the people in their village, and the official cult“, sie waren nicht allein „objects of devotion, but [...] also a mark of Catholic identity“ (ebd. 72f.).

1.1,204).¹⁹ Die *Nachsommer*-Gemeinde besitzt eine eigene Kunstmappe für „kirchliche[] Gegenstände“: „Es waren Zeichnungen von Altären Chorstühlen Kanzeln Sakramentshäuschen Taufsteinen Chorbrüstungen Sesseln einzelnen Gestalten gemalten Fenstern und anderen Gegenständen, die in Kirchen vorkommen“ und immer wieder im Rahmen von Kirchen-Exkursionen besichtigt werden (HKG 4.1,105f.). Auch im Privaten vollzog sich eine Sakralisierung des Alltagsraumes: Neben den Haustüren wurden Weihwasserbecken zur Benutzung beim Passieren angebracht, während in der Hauptstube ein Kruzifix oder Herrgottswinkel installiert war, der Platz für weitere Andachtsgegenstände und Devotionalien bot.²⁰ Derart barockkatholisches Interieur begegnet auch bei Stifter, etwa in der *Granit*-Erzählung geht die Mutter „zu dem Gefäße des Weihbrunnens, nezte sich die Finger [...] bespritzte mich, und machte mir das Kreuzzeichen auf Stirn, Mund und Brust“ (HKG 2.2,60). Laut *Nachsommer* gehört „ein schönes Jesukindlein aus Wachs“ in jede österreichische ‚gute Stube‘ (HKG 4.1,28), von der Errichtung einer „vollkommene[n] Hauscapelle“ berichtet derweil die *Mappe meines Urgroßvaters* (HKG 1.2,41), wogegen der Pfarrer im Kar aus *Kalkstein* beide Vorrichtungen in seiner Pfarrstube besitzt.²¹ Im Zuge der Herz-Jesu-Verehrung zogen unzählige Herz-Jesu- bzw. -Maria-Gemälde in die katholischen Schlafzimmer ein. Vor einem solchen sinkt Cornelia im *Condor* „auf die Knie“ und verspricht der „Mutter der Waisen“ ein „Gelübde“ (HKG 1.1,29); ein ähnliches hängt intrikaterweise im Zimmer des von seiner Mutter verlassenen Kleinkinds aus Stifters *Turmalin*: „ein sehr schön gemaltes großes Bild [...], die heilige Mutter mit dem Kinde vorstellend“ (HKG 2.2,139).²² Diese Installationen beförderten die Gegenwärtigkeit des Sakralen und Ausübung von religiösen Übungen und Gebeten, welche den Alltag strukturierten und durchzogen: „Ein jeder rechtgläubiger Katholik

¹⁹ Vgl. in *Bergkristall* die einem weiteren Toten im Bergwald gestiftete „Unglücksäule“ mit „schwarze[m] eiserne[n] Kreuz“ (HKG 2.2,210) und einer „Bitte um ein Gebet“ wohl für das Seelenheil des Verstorbenen (HKG 2.2,190).

²⁰ Vgl. Hartinger [Anm. 12], 485f.

²¹ „Auf der Bank lag immer [...] eine Bibel, ein großes in starkes Leder gebundenes Buch [...], man müßte nur ein kleines sehr schön aus Birnholz geschnitztes mittelalterliches Crucifix hieher rechnen, das über dem ebenfalls kleinen Weihbrunnenkessel an dem Thürpfosten hing.“ (HKG 2.2,72)

²² Ausführlich wird im *Nachsommer* über Risachs aufwendig restauriertes Mariengemälde berichtet (HKG 4.2,103–112).

segnet sich fast stündlich mit dem Zeichen des Kreuzes“, so (wohl nicht ohne Übertreibung) Friedrich Nicolai.²³

Der Barock ist geprägt von einem signifikanten „Aufschwung der außerliturgischen Frömmigkeitsformen“.²⁴ Im Zentrum stand die Mitfeier der Liturgie, die besonders zu den Hochfesten ein beliebtes „farbenprächtiges, wohlgeordnetes Schauspiel“ darstellte.²⁵ Das Heilsgeschehen sollte über alle verfügbaren Sinne internalisiert werden. Einen solchen prächtigen Gottesdienst beschreibt Stifter in der Skizze *Weihnacht*, die 1866 in der *Gartenlaube für Österreich* erschien (PRA 15,295–306), wie auch im *Waldgänger*, wenn der junge Protagonist von seinem Erzieher zur Osternachtsfeier mitgenommen wird – letzterer

ließ ihn von einer kleinen, abgelegenen Stelle des Chores in das große Lichtermeer, das von den vielen Kerzen in der Kirche angezündet war, hinunter schauen, und ließ ihn die Fahnen sehen, die von dem Lichte angeleuchtet waren und farbig und schimmernd zu dem Feste in der Kirche herum standen. Dann warteten sie, bis die Stimmen der Priester ertönten, und dann der Gesang des Volkes, und auch die ganze Musik der Kirche und der Schall der feierlichen Trompeten und Pauken. (HKG 3.1,125.)

Die „Vitalität barocker Frömmigkeit“ belegt beispielhaft ein Verbot von 1708, das den Gymnasiasten in Kremsmünster untersagt, „sich am Karfreitag ohne Erlaubnis des Präfekten zu geißeln oder ein schweres Kreuz herumzutragen“.²⁶ Wie eingangs gezeigt, beschreibt Stifter in *Die Charwoche*, wie noch in den 1840er Jahren der „Geist“ des Barock „die Massen“ mobilisiert (HKG 9.1,249). Dass es soweit gekommen ist, liegt auch an den im Barock zahlreich entstehenden Bruderschaften sowie der religiösen Erziehung des Volks in der ‚Christenlehre‘,²⁷ die sich in erster Linie auf Kinder konzentrierte. Auch sie hat Stifter festgehalten: Zwar spielt die religiöse Unterweisung ausgerechnet im breitangelegten Erziehungsprogramm der *Nachsommer*-Welt keine Rolle, doch ist etwa in *Kazensilber* die Rede davon,

daß der junge Priester, der den Religionsunterricht der Kinder besorgte, zwei Mal in der Woche von der Pfarre herüber kam, um das Mädchen Gott und die Gebräuche unserer

²³ Nicolai [Anm. 5], 60.

²⁴ Duchhardt/Schnettger: Barock (2015), 92.

²⁵ Winter [Anm.3], 217.

²⁶ Mandorfer: Erziehung (1976), 181.

²⁷ Vgl. Hartinger [Anm. 12], 476.

heiligen Religion kennen zu lehren. Die Mutter wiederholte die Lehre, und erzählte dem Kinde von heiligen Dingen. (HKG 2.2,311)²⁸

Daneben fallen vor allem Prozessionen und Wallfahrten ins Auge, die den Barockkatholizismus fundamental vom Protestantismus unterscheiden.²⁹ In heute kaum vorstellbarem Maß erfreuten sich die seit dem Mittelalter ausgebildeten öffentlichen Umzüge mit Altarsakramenten oder Reliquien der Beliebtheit, wie Johann Pezzl in seiner *Skizze von Wien* mit vermutlich geringfügiger Übertreibung über das „in großen Truppen“ wandernde Volk festgehalten hat:

Im alten Wien verging keine Woche, ja es waren sogar wenige Tage im Jahr, wo nicht aus den zahlreichen Kirchen, Klöstern und Kapellen der Stadt irgend eine mehr oder minder ansehnliche Prozession auszog, und entweder bloß eine benachbarte Kirche, oder ein nahes Dorf, oder auch einen entfernteren Wallfahrtsort [sic] besuchte. Da Müßiggang, Schwelgerei und Ausgelassenheit eher verziehen wurden, wenn sie einen Anstrich von Heiligkeit oder Andächtelei hatten, so waren diese Prozessionen dem Pöbel aus allen Ständen sehr willkommen. Wenn sich der Oestreicher einen guten Tag aufthun wollte, so ging er wallfahrten; dagegen durfte kein Mensch was einwenden.³⁰

Gleich eine ganze Reihe von Einwänden artikuliert ein halbes Jahrhundert später, noch im Jahr 1833 Willibald Alexis in seinen *Wiener Bildern*: die Kirchen der Hauptstadt seien „übertoll von Wallfahrern und Einheimischen“.³¹ Von jährlich 20–50 Prozessionen selbst in kleineren Ortschaften geht Hersche aus; daneben treten jene Pilger, die zu Wallfahrtsorten wanderten.³² Häufig stand die Gottesmutter im Zentrum der Ehrerweisung. Ein Beispiel findet sich in Stifters Erzählung *Der beschriebene Tännling*, wo sich die Dorfjugend in der Gutwasserkapelle versammelt, da ihr ein offenes Geheimnis eingeflüstert wurde: „Um was du heute an dem ersten Beichttage die schmerzhaftige Mutter Gottes zum guten Wasser bitten wirst, [...] das wird sie dir gewähren, und es wird in Erfüllung gehen.“ (HKG 1.3,252) Auch in den *Zwei Witwen* begegnet

²⁸ Vgl. entsprechend die Rolle der Großmutter in Stifters Erzählung vom *Haidedorf* wie auch den Vater des Pfarrers aus *Kalkstein*, der „uns in religiösen und sittlichen Dingen mit einem guten Beispiele voran [geht]“ (HKG 2.2,105).

²⁹ Vgl. Hartinger [Anm. 12], 482–485. – Vgl. den entsprechenden Abschnitt in Veit/Lenhart: *Kirche* (1956), 174–193.

³⁰ Pezzl: *Skizze* (1790), 848. – Nach einem vorzeitig abgebrochenen Noviziat im bayerischen Benediktinerkloster Oberalteich entwickelte sich Pezzl freilich zum scharfzüngigen Josephinisten.

³¹ Alexis: *Bilder* (1833), 183. Der Besuch einer Messe im Stephansdom befremdet: „Es promenirt, steht, kniet, knixt, unterhält sich, singt, bettelt, klimpert, klingelt, respondirt; sie lesen Messe, processioniren, schütteln den Regen vom Hut und spannen die Schirme ab, sie schlagen die Thüre zu und stoßen sie auf, sie treten sich auf die Füße und sagen sich: ‚Gehorsamer Diener!‘ Geräusch, Gewimmel und Getümmel, und es ist doch Gottesdienst.“ (187) – Ähnlich Nicolai [Anm. 5], 52, der moniert: „Ein Hochamt in einer großen Kirche in Wien ist wie ein Jahrmarkt“ (dort ausführlicher Bericht).

³² Hersche [Anm. 8], 419.

Marienverehrung: „Clara lag in Thränen und Schmerzergüssen vor dem Bilde der gebenedeiten schmerzhaften Mutter Maria in der Kirche, und flehte um Rettung und Besserung ihres Bruders.“ (HKG 3.2,19)³³

Halten schon die Landesordnungen zahllose Bestimmungen für das religiöse Leben des Barockkatholiken bereit³⁴ (der bayerische Kurfürst Maximilian etwa verpflichtete seine Untertanen zum Besitz eines Rosenkranzes),³⁵ organisiert gerade auf dem Land ein weitverbreitetes religiös verankertes Brauchtum den bauerlichen Alltag nach dem christlichen Jahreskreis. Darunter fällt etwa der Aufbau Heiliger Gräber in den Kirchen während der Karwoche – Kindheitserinnerungen aus *Wien und die Wiener* berichten von der „magische[n] Woche voll religiöser Feier und Gefühle, voll Mysterien und Geheimnisse“, „Weihrauch“ und „Orgeltöne[n]“:

Schon am Palmsonntage begann sie in unserer Kirche mit einem Walde aller möglichen Zweige [...], weil man durch die Zweige jene Palmen repräsentirt, die einst dem einziehenden Heilande gestreut wurden – [...] Die Altäre waren von oben bis unten mit Schwarz behängt [...] – ein Gerüste erhob sich – ungewöhnliche feierliche Kirchengebräuche geschahen [...], dann hörte jedes Glockenläuten, selbst das Schlagen der Uhren auf, was auf mein Kinderherz den Eindruck der tiefsten Trauer machte, in der Kirche aber stand das schwarze Grab mit seinen flimmernden Lampen von düsterem Roth und Grün und Blau, und die andächtige Menge kniete davor, in tiefer lautloser Stille betend [...] – so groß ist die Macht der vom Menschen angeborenen Religionsweihe, daß mir als Kinde, wenn ich in jenen Tagen nur kaum erst die Schwelle der Kirche betreten hatte, schon die Schauer der Ehrfurcht ins Herz kamen, und daß ich mit tiefster Andacht und Zerknirschung vor dem heiligen Grabe kniete, das [...] nun nicht mehr Holz und Leinwand war, sondern das bedeutete, was vor zweitausend Jahren als das Geheimniß der Erlösung geschah [...] (HKG 9.1,246f.)

Der Barock ist dieserart geprägt von einer Omnipräsenz des Religiösen und Durchsetzung des Lebens mit dem Heiligen. Die spezifisch katholische, in „zwei Jahrhunderten ausgebildete und gefestigte Mentalität eines ganzen Volkes“ unterscheidet sich deutlich vom protestantischen Nord-Westen Europas.³⁶ Die Kontinuitäten und Persistenzen dieser so langfristig wirkmächtigen Epoche sollen hier weiter nachgezeichnet, ihre Bedeutung für das 19. und 20.

³³ Das Ergebnis: Otto kauft sich „eine Pistole, und schoß sich auf dem Felde eine Kugel durch das Gehirn“ (HKG 3.2,20).

³⁴ Vgl. Hartinger [Anm. 12], 476.

³⁵ Vgl. Hartinger [Anm. 12], 480.

³⁶ Hersche [Anm. 8], 1011.

Jahrhundert demonstriert werden. Zunächst aber gerät eine Phase in den Blick, die verschiedentlich beschrieben wurde als „Generalangriff auf die alte katholische Gesellschaft und Kultur“,³⁷ als „widespread change of mentality“,³⁸ gar als „Zivilisationsbruch“³⁹ und „Paukenschlag“:⁴⁰ Gemeint ist die Aufklärung.

1.2 Josephinismus und Aufklärung

Will man StifTERS Schreiben hinsichtlich der Bedeutung religiösen Wissens erforschen, kommt man vor allem an einem Mann, dessen Name Epoche machte, nicht vorbei: Während der Regentschaft des aufgeklärten Habsburger Kaisers Joseph II., der nach seinem Tod im Jahr 1790 zum Gegenstand beispielloser „Mythisierung“, „Enthistorisierung“ und „Vergöttlichung“ avancierte,⁴¹ sollte sich das Verhältnis der Österreicher zur Kirche nachhaltig wandeln. Die einschneidende Phase des ‚Josephinismus‘ – hier verstanden als spezifisch österreichische Manifestation der europäischen Aufklärung und Sonderform des aufgeklärten Absolutismus – beginnt schon vor der Geburt ihres Namensgebers, wurzelt die österreichisch-katholische Aufklärung samt den Kirchenreformen doch wesentlich in der Regierungszeit Maria Theresias, Josephs Mutter und Vorgängerin auf dem Thron.⁴² Das europaweite Phänomen einer katholischen Aufklärung kulminierte in der Donaumonarchie in den staatlichen Kirchenreformen, die hier interessieren.⁴³ Am Wiener Hof stießen verschiedene Positionen

³⁷ Hersche [Anm. 8], 1011.

³⁸ Robertson [Anm. 5], 40.

³⁹ Breuer: Schnüffis (2011), 468.

⁴⁰ Sachslehner [Anm. 16], 175.

⁴¹ Rettenwander: Nachwirkungen (2008), 414 u. 417. – Zu Josephs Verortung im kulturellen Gedächtnis vgl. Beutner: Joseph (1992); Häusler: Nachleben (1980); Robertson: Joseph II (2017).

⁴² Eine aufwendige Begriffsbestimmung muss hier entfallen, indes gilt: Weder meint ‚Josephinismus‘ hier die Zeit von Josephs Alleinherrschaft (1780–1790), noch allein die kirchenstaatlichen Reformen; vielmehr steht er als „Chiffre für einen ganzen Komplex von Reformen“ (Pranzl: Verhältnis [2008], 21), auf einige ist im Folgenden einzugehen. – Vgl. Klueting: Enlightenment (2010), 140 mit einschlägiger Literatur; sowie Beales: Josephinismus (2002); Kovács: Josephinismus (1980); Schindling: Theresianismus (1988); Hersche: Spätjansenismus (1977).

⁴³ Zum verbreiteten Irrtum, Aufklärung und Religion hätten sich feindlich gegenübergestanden Klueting [Anm. 42], 143: „Catholic Enlightenment was anti-baroque and reform-orientated. Catholic Enlightenment sometimes overshot the mark but it was *consistently Catholic*. Therefore the Catholic Enlightenment was truly Catholic.“ Überhaupt wurde die Aufklärung gerade im deutschsprachigen Raum „weithin nicht *gegen* Theologie und Kirche, sondern *mit ihr* und *durch sie* praktiziert“ (Scholder: Grundzüge [1976], 295, Herv. i.O.). – Ferner

aufeinander: Einerseits die *Pietas Austriaca* – das traditionell enge Bündnis zwischen der katholischen Kirche und den Habsburgern, in deren Selbstverständnis die Religion zu den Regierungsprinzipien gehörte; gerade die Kaiserin war fest im Barockkatholizismus verwurzelt.⁴⁴ Andererseits der Einfluss des im 17. Jahrhundert in Frankreich und den Niederlanden entstandenen Jansenismus, der dem Barockkatholizismus kritisch gegenüberstand und mit Blick auf Sexualität, Theater, Feiern, Ernährung, aber auch Liturgie Zurückhaltung verlangte, gegen Heiligen- und Marienkult, stattdessen für eine Reformierung des Gottesdienstes und Dezentralisierung der Kirche eintrat – der Impuls ging weg vom Barock, hin zur Urkirche (bzw. dem, was man sich darunter vorstellte).⁴⁵ Anhänger des Jansenismus bekleideten wichtige Ämter in den Regierungen der Kaiserin und ihres Sohnes oder innerhalb der Kirche, wo sie (gegen die Jesuiten) das Theologiestudium reformierten und dabei protestantische Theologie und die Philosophie Christian Wolffs und Kants aufgriffen.⁴⁶

Im großangelegten Versuch, ihr Reich zu einen, setzten die Habsburger wichtige kirchliche Reformen um und schufen einen einheitlichen Verwaltungsapparat; dabei machte man vor der Kirche nicht Halt. Der Klerus wurde besteuert,⁴⁷ die Übertragung von weltlichem in kirchlichen Besitz ohne staatliche Genehmigung verboten. Gleichzeitig beschnitt man die Macht der Orden – allein zwischen 1780 und 1790 sollen bis zu 800 Klöster aufgelöst und fusioniert worden sein.⁴⁸ Zusehends wurden Bischöfe vom Staat eingesetzt und zum Treueid verpflichtet, man gliederte die kirchlichen Territorien den staatlichen Bezirken an, schuf stattdessen neue Pfarreien und staatliche Institutionen für Religionsangelegenheiten.⁴⁹ So sollten auf dem Land neue Kirchen gebaut werden, sobald eine Gemeinde mehr als 700 Seelen zählte und der Kirchgang

Aretin: Josephinismus (1985); Eybl: Enlightenment (2005); Lehner: Introduction (2010); Rosa: Catholicism (2002).

⁴⁴ Vgl. Eybl [Anm. 43], 246. – Vgl. Ausführlich Coreth: *Pietas* (1959).

⁴⁵ Vgl. Robertson [Anm. 41], 174; zum Jansenismus auch Cottret: *Jansenistenstreit* (1998); Deinhard: *Jansenismus* (1929) sowie den kurzen Überblick bei Klueting [Anm. 42], 131–139.

⁴⁶ Vgl. Hersche [Anm. 42].

⁴⁷ Vgl. Pranzl [Anm. 42], 28.

⁴⁸ V.a. jene Klöster, die kein Engagement in Schulwesen, Sozial- und Armenfürsorge nachweisen konnten. Zur Verwaltung der liquidierten Vermögen wurde der sog. Religionsfonds eingerichtet. – Vgl. Kovács: *Klosteraufhebungen* (1980); Beales: *Monasteries* (1997); Ströbele: *Kloster* (2005).

⁴⁹ Vgl. Lee: *Aspects* (1984), 186; grundsätzlich Beales: *Monarchy* (2003).

zum nächstgelegenen Gotteshaus länger als eine Stunde beanspruchte.⁵⁰ Dabei wurden die Pfarrer als zentrale Kommunikationsorgane in die Verwaltung eingebunden, sie avancierten zum zentralen Bindeglied zwischen Volk und Staat, indem sie etwa Erlässe und Vorschriften verbreiteten.⁵¹

Namentlich Joseph II. ging gegen die tradierte Barockfrömmigkeit vor. Sein Ziel war weniger eine Schwächung der Institution Kirche, als vielmehr die Umwandlung barocker Religiosität in eine einfachere, rationalere Andachtspraxis, wie sie die Jansenisten vertraten.⁵² Josephs Toleranzedikte von 1782 ermöglichten Protestanten, Juden und Orthodoxen eine freiere Glaubensausübung. Er forcierte eine „strikte Trennung zwischen iura in sacra und iura circa sacra“,⁵³ stellte Weichen für eine Säkularisierung der Ehe und zog gegen die Frömmigkeitsformen des Barock ins Feld: Die Zahl religiöser Feiertage wurde stark beschnitten, daneben Prozessionen, Wallfahrten und Reliquienschau als Auswüchse von Aberglauben verboten (wobei viele Geistliche mit ihm übereinstimmen, besonders unter dem Einfluss des in Österreich viel gelesenen italienischen Aufklärers Muratori). Das waren gravierende Eingriffe „in die religiöse Mentalität und die vom Barock geformte Kult- und Glaubenspraxis besonders der einfachen Volksschichten“⁵⁴ und bedeutete zwangsläufig einen „loss of the sacred“.⁵⁵ Seit 1783 waren Wallfahrten nach Mariazell verboten, im folgenden Jahr wurde der Verkauf von Kerzen und Rosenkränzen offiziell untersagt, 1786 dann verbannte man viele Altäre und alle Kerzen aus den Kirchen. Einhergehend gab es große Gottesdienstreformen, die einer ‚Entrümpelung‘ der Liturgie dienen sollten: „Einfachheit, Einheitlichkeit und eine starke Betonung des Lehrhaften wiesen gottesdienstlichem Handeln eine eminent volkserzieherische Funktion zu“, wobei die „Eliminierung sinnenfälliger Elemente der Liturgie [...] an Kleinlichkeit schwer zu überbieten“ war.

⁵⁰ Klueting [Anm. 42], 146.

⁵¹ Vgl. Pranzl [Anm. 42], 39.

⁵² Vgl. Robertson: Poetry (2004), 17.

⁵³ Pranzl [Anm. 42], 33.

⁵⁴ Pranzl [Anm. 42], 45.

⁵⁵ Klueting [Anm. 42], 141.

Auch der Wienbesuch von Papst Pius VI. im Jahr 1782⁵⁶ kann an der Umwandlung der vermeintlich göttlich geordneten Kirche „in eine auf episkopalistischen, mitunter auch parochialen Strukturelementen basierenden Nationalkirche“ und dem „schmerzlich erzwungenen Abschied“ der österreichischen Kirche „von ihrer Einfluss- und Vormachtstellung“ nichts ändern.⁵⁷ Dem Papst, so Alexis, werde „nur gegeben, was des Papstes und nie was des Kaisers ist“, denn vor ihrer Kirche „hegen die Habsburger nicht mehr dieselbe Furcht wie ihre Erblasser die Hohenstaufen“. ⁵⁸ Dabei ging es dem Josephinismus in erster Linie um Modernisierung und Transformation des Reiches in ein einheitliches und effizientes Staatswesen.⁵⁹ Als autokratisch-despotischer, penibel-reformorientierter Souverän war Joseph II. umstritten: Nach wenigen Jahren der Alleinherrschaft hatte er das Vertrauen zahlreicher Anhänger verspielt.⁶⁰ Der ‚Geist‘ des Josephinismus überlebte indes seinen 1790 verstorbenen Namensgeber und lässt sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nachverfolgen.⁶¹

1.3 Barockes und aufgeklärtes Erbe

Ein Beispiel dafür liefert Franz Grillparzer. In seiner 1872 posthum publizierten *Selbstbiographie* berichtet der „große Dichter der Nation“ (so Hofmannsthal) über seine religiöse Sozialisation, die praktisch entfiel:

Meine kirchliche Richtung war übrigens nicht im mindesten religiös. Mein Vater war in der josephinischen Periode aufgewachsen und mochte nicht viel auf Andachtsübungen halten. Die Mutter ging alle Sonntage in die Messe [...]; wir Kinder kamen nie in die Kirche. Ich erinnere mich noch, daß ich später im Gymnasium, wo jeder Schultag mit einer Messe begonnen wurde, immer, wie ein Wilder, meine Kameraden ansehen mußte, um aus ihrem Vorgange zu merken, wo man aufzustehen, niederzuknieen, oder an die Brust zu schlagen habe.⁶²

⁵⁶ Vgl. Eybl [Anm. 43], 253f.

⁵⁷ Pranzl [Anm. 42], 34 u. 52.

⁵⁸ Alexis [Anm. 31], 50.

⁵⁹ Pranzl [Anm. 42], 50.

⁶⁰ Vgl. Wangemann: Catholicism (1981), 137.

⁶¹ Eybl [Anm. 43], 259.

⁶² Grillparzer: Selbstbiographie (1965), 28.

Der kleine Einblick in die Frömmigkeitspraxis der Grillparzers unterstreicht den Einfluss der Aufklärung auf das Leben der Österreicher – zumindest der Vater, Rechtsanwalt Wenzel Grillparzer (1760–1809), scheint kein großer Freund des Barockkatholizismus gewesen zu sein. Und doch wächst der um die Jahrhundertwende schulpflichtige Sohn nicht in einem religionsfreien Vakuum auf, wie die täglichen Schulgottesdienste belegen. Auch im ländlichen Stiftsgymnasium Kremsmünster, das der 15 Jahre jüngere Stifter besucht, stehen diese auf der Tagesordnung. Zu den ersten Lektüren des jungen Grillparzer gehören schließlich auch neutestamentliche Erzählungen sowie „Heiligen- und Wundergeschichten“ eines Paters, die einen ersten Berufswunsch wecken: „Ich beschloß Geistlicher zu werden“.⁶³

An Grillparzer, dem man nicht allzu viel Geistlichkeit unterstellen muss, wird deutlich, dass selbst in Wien, „der Hochburg der Aufklärung“, die Religion nach dem Tod Josephs II. nicht völlig verschwunden ist.⁶⁴ Das lässt auch der noch zu Josephs Lebzeiten veröffentlichte Reisebericht Friedrich Nicolais, der sich 1781 drei Wochen in Wien aufhielt, erkennen. Der Berliner Aufklärer notiert mit Befremden „Wallfahrten, Processionen und Leichencereemonien [...], Gebetplappern, die Skapuliere, Gürtel, und Meßgewande [...] Ein Protestant glaubt [...], in einer ganz neuen Welt zu seyn“.⁶⁵ Wo er sich in Berlin „so gern mit süßen Träumen von Aufklärung“ beschäftigt, mag Nicolai kaum glauben, dass der Barockkatholizismus in Österreich „in dem so erleuchtet seynsollenden achtzehnten Jahrhunderte wirklich noch existiren“, ja „in vollem Gange“ sein kann.⁶⁶ So gravierend die Angriffe der Aufklärung auf den österreichischen Barock fraglos sind – Hersche spricht von einer „religiös-kulturelle[n] Revolution“, „Entwicklungsdiktatur“, gar „nachgeholten Reformation“⁶⁷ – muss also doch unterstrichen werden, dass dieser keineswegs restlos aus den Köpfen der Menschen

⁶³ Grillparzer [Anm. 62], 27. – Laut Nicolai [Anm. 5], 42 sind derartige Heiligenerzählungen und „eine unsägliche Menge“ von Büchern mit Heiligengebeten „in allen katholischen Landen bey jedem Schritte zu finden“.

⁶⁴ Weinzierl-Fischer: Visitationsberichte (1953). – Zu Grillparzer vgl. den lesenswerten Aufsatz von Sagarra [Anm. 1].

⁶⁵ Nicolai [Anm. 5], 16f.

⁶⁶ Nicolai [Anm. 5], 16f.

⁶⁷ Hersche [Anm. 8], 1011.

ausgetrieben wurde. Tatsächlich kommt es seit Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer „Re-Katholisierungsströmung“ in Wien, der neben weiteren Publizisten auch die katholischen Romantiker (v.a. Friedrich und Dorothea Schlegel und Clemens Maria Hofbauer) angehören.⁶⁸ Neben den Schreibenden tun sich auch die Monarchen wieder in Sachen Religion um: Gegenüber Josephs Reformkatholizismus nimmt sein Neffe Franz II./I., der die Kirche als Verbündete im Kampf gegen die Revolution schätzt, eine Gegenposition ein.⁶⁹ Das 1783 verhängte, de facto wenig praktikable Totalverbot von Wallfahrten wird sukzessive gelockert,⁷⁰ im Jahr 1855 feiert man einen großen Festakt vor der Wiener Mariensäule und proklamiert in Anwesenheit von Franz Joseph das Dogma der Unbefleckten Empfängnis. Zwei Jahre später wird erneut gefeiert: Zum 200jährigen Bestehen von Mariazell ziehen „viele tausend Ungarn in Riesenprozessionen [...] durch das Land [...], angeführt von ihrem Primas und mehreren Bischöfen“.⁷¹ An der Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier nehmen 1844 rund eine halbe Million Pilger teil, im Jahr 1891 sind es rund 1.1 Millionen; zusehends werden Fernwallfahrten nach Lourdes, Fatima, La Salette populär.⁷² Während die Kirche die Aufklärung verteufelt und für „die anstürmenden Fluten der Revolution“ verantwortlich macht,⁷³ kommt es in großen Teilen des städtischen Bürgertums zur Privatisierung der Religion, dort gilt das Ideal der Sittlichkeit und ein „starke[r] sozial-ethische[r] Anspruch an die christliche Religion“: Namentlich der josephinische Priester soll „als tätiger ‚Volkslehrer‘ für Fleiß, Gehorsam und Moral“ stehen.⁷⁴

Dies sollte sich verschiedentlich in Stifters Texten niederschlagen, etwa in der Figur des Pfarrers aus dem Kar in den *Bunten Steinen* oder des Risach im *Nachsommer*. Dieser sozial-ethische Anspruch an die Religion wurde philosophisch untermauert von Bernhard Bolzano, der ab 1806 in Prag lehrte. Bei Bolzano, der in der (neueren) Stifter-Forschung unterbelichtet

⁶⁸ Zeman: Aufklärung (1987), 433 u. 437.

⁶⁹ Rettenwander [Anm. 41], 345.

⁷⁰ Vgl. Hersche [Anm. 8], 1019. – Schon 1772 waren mehrtägige Wallfahrten verboten worden, wobei die Gläubigen das Verbot aber weitgehend ignorierten, vgl. Coreth [Anm. 44], 66.

⁷¹ Coreth [Anm. 44], 68.

⁷² Vgl. Hersche [Anm. 8], 1057f.

⁷³ Rettenwander [Anm. 41], 346.

⁷⁴ Rettenwander [Anm. 41], 351.

geblieben ist, „gehen aufklärerisch-katholische, rationalistische und sozialrevolutionäre Gedanken eine eigenartige Symbiose ein, wobei ein oberstes Sittengesetz im Mittelpunkt steht“.⁷⁵ Die Existenz des Übernatürlichen wurde von Bolzano nicht verneint, stattdessen verkündete er geradezu das „Credo einer von Gott gewollten und gelenkten Schöpfung“.⁷⁶ Im erst 1824 veröffentlichten *Lehrbuch der Religionswissenschaft* konstatiert er, „daß Gott alle Dinge erschaffen hat und erhält, er führt sie auch alle zu einem vorgesetzten Zwecke. Das nennt man göttliche Regierung“, dieses Konzept aber verlor an Bedeutung.⁷⁷ Im Gefolge der katholischen Aufklärung fokussierte Bolzano ein ideales, größtmögliches Wohl aller, Religion wird ihm zum „Begriff solcher Lehren, die uns zur Tugend und Glückseligkeit führen“.⁷⁸ Er überführte den Religionsbegriff in „natürliche Kategorien wie Allgemeinwohl und menschliche Glückseligkeit“ und entzog der Religion damit gleichsam ihren metaphysischen Bodensatz.⁷⁹ Das auch bei Stifter wichtige oberste „Sittengesetz“ gilt Bolzano als letztgültige Instanz der Verhaltensorientierung aller vernünftigen Menschen: „Es ist für ihn ein Gesetz, das der Glückseligkeit des einzelnen Menschen dient und auf diese Weise zur ‚Beförderung des allgemeinen Wohles beiträgt‘.“⁸⁰ Seine Ansichten verbreitete Bolzano vergleichsweise öffentlichkeitswirksam auch durch seine Sonntags-Kohorten, die als Erbauungsreden erschienen, in einer solchen (zu Pfingsten 1818) heißt es:

Echte Aufklärung ist eine Vervollkommnung der Urteilskraft, eine Hinwegräumung schädlicher Vorurteile, Verbreitung nützlicher Kenntnisse [...] Schon dadurch, meine Freunde, daß Sie die Menschen vernünftiger urteilen lehren, schon dadurch zwingen Sie ihre Beherrscher Gesetze und Anordnungen zu geben, die zum Wohl des Volkes nicht in so offenbarem Widerspruch stehen, wie es gegenwärtig der Fall ist [...].⁸¹

An Bolzano zeigt sich exemplarisch der bleibende Einfluss der Aufklärung in Österreich. Kaiser Franz indes gebrauchte sich der Kirche, wahrte aber doch Distanz: Während die

⁷⁵ Rettenwander [Anm. 41], 348. – Zu Bolzano vgl. Stern: Bohemia (1992).

⁷⁶ Bauer: Katholisches (1993), 265.

⁷⁷ Zit. nach Bauer [76], 265.

⁷⁸ Zit. nach Rettenwander [Anm. 41], 348.

⁷⁹ Rettenwander [Anm. 41], 350.

⁸⁰ Doppler: Gesetz (2006), 14.

⁸¹ Zit. nach Kampits: Liberkatholizismus (1984), 152. – Für Aussagen wie diese musste Bolzano seinen Lehrstuhl 1820 auf Druck von Rom abgeben, vor dem Prager Erzbischof aussagen, sich sodann in Polizeigewahrsam wiederfinden und 1825 ausdrücklich zu den Tridentinischen Glaubensformeln bekennen (vgl. Rettenwander [Anm. 41], 350).

römisch-katholische Restauration etwa die Wiedereinsetzung des Jesuiten-Ordens forderte, standen der Kaiser samt österreichisch-katholischer Restauration dem negativ gegenüber. Nach der Julirevolution von 1830 in Frankreich verlor die Kirche zusehends an Ansehen und Zustimmung, der Unmut richtete sich gegen Priester, Jesuiten und Ultramontane, wie ein Beispiel aus Wien zeigt, das aufhorchen lässt:

Der Burgpfarrer Jakob Frint beklagte 1830, dass in den bürgerlichen Schichten die Ablehnung tradierter religiöser Übungen zum guten Ton gehöre. Er führte dies darauf zurück, dass in Familien, die als aufgeklärt gelten wollten, das Ansehen der Religion überhaupt sehr tief gesunken war. Aus anderen Zeugnissen [...] ergibt sich dasselbe Bild einer schleichenden, aber umso wirksameren Entfremdung des Bürgertums von der katholischen Kirche.⁸²

Die breite Gemengelage – von Ultramontanen bis zu radikalen Kirchengegnern, wiederum verteilt über eine Achse, die von erzkonservativen Monarchisten bis hin zu ultraliberalen Revolutionären reicht – zeigt jedenfalls die Ausdifferenzierung der Gesellschaft, und wie sehr religiöse Fragen zur Mitte des 19. Jahrhunderts (nicht nur) die Monarchie polarisierten. Das Konkordat von 1855 schließlich brachte der Kirche in Österreich weitestgehenden Einfluss. Den Bischöfen wurde wieder alleiniger Zugriff auf Kirchenvermögen, Klerus, Schulwesen und Eherecht übertragen – für die Gegner (Josephiner, Liberale, Kirchenkritiker) eine unverzeihliche Selbsterniedrigung des Staates; in Grillparzers Wahrnehmung war dies eine „blutige Ohrfeige, die man uns alten Josephinern versetzt“,⁸³ und für alle, die sich um ein reformiertes Bildungswesen bemühten (namentlich für den Schulinspektor Stifter, dessen wenig religiös erbauliches *Lesebuch zur Förderung humaner Bildung* auch deshalb durchgefallen sein dürfte) jedenfalls ein Rückschlag.⁸⁴

Nicht nur mit Blick auf das Bürgertum ist der Einfluss der katholischen Aufklärung auf die Habsburgermonarchie notierendenswert. Und doch hat die Forschung neuerdings darauf hingewiesen, dass von dezidierten Widerständen der Bevölkerung gegen die theresianisch-josephinischen Kirchenreformen auszugehen ist. Salopp gesagt wurde „vielerorts die Suppe

⁸² Rettenwander [Anm. 41], 352.

⁸³ Rettenwander [Anm. 41], 404.

⁸⁴ Vgl. Robertson [Anm. 52], 27.

nicht so heiß gegessen, wie sie gekocht worden war“,⁸⁵ sodass sich „das Skapulier- und Reliquiensammeln mit der Voltairelektüre vertrug“⁸⁶. Dass die große Masse der (ländlichen) Bevölkerung Voltairestudien betrieb, ist freilich zu bezweifeln. Im *Waldgänger* (1846) informiert ein Bericht des Erzählers über Stifters Heimat im Böhmerwald, dass „die Leute in jenen Gegenden“ prinzipiell nichts „anderes lesen würden, als ihr Gebetbuch“ (HKG 3.1,102). Weil die Loslösung von tradierten, durchaus identitätsstiftenden barocken Frömmigkeitsformen nicht umstandslos ablief, saßen die Ortspfarrer vielfach in der Zwickmühle: „Sie führten das Neue ein, wo es nicht sogleich auf Widerstand stieß und gaben auf der anderen Seite in Kleinigkeiten nach“, viele wählten einen pragmatischen Umgang mit den aufgeklärten Vorschriften und Verboten.⁸⁷ Folgt man Nicolai, der als eingefleischter Aufklärer allerdings zur Polemik neigt, so versucht beispielsweise der „allergrößte Theil der katholischen Geistlichen“ noch zu Josephs Lebzeiten „beständig die Legenden von Heiligen fortzupflanzen“; überhaupt:

Man findet in allen katholischen Ländern noch bis jetzt viele tausend Bilder der Heiligen in den Kirchen und Klöstern, in den Häusern, auf den Strassen der Städte, und auf den Landstraßen; ferner eine unsägliche Menge kleiner Heiligenbilder, welche Kinder und Erwachsene in die Bücher legen oder um den Hals tragen.⁸⁸

Eine aufschlussreiche, mutmaßlich weniger voreingenommene Quelle bilden hier mehrere von Erika Weinzierl aufbereitete Visitationsberichte, welche österreichische Bischöfe im Auftrag des Kaisers im Zeitraum 1804–1835 verfassten.⁸⁹ Sie sind insofern relevant, als sie einen relativ unvermittelten Einblick in den religiösen Alltag der Stifter-Zeit bieten und zeigen, wie selbst aufgeklärte Geistliche wie der Bischof von Gurk zur Nachsicht mit den barockverhafteten Gläubigen raten: Es sei, so sein Schreiben von 1804, „nicht räthlich [...] dem gutmüthigen, im Allgemeinen annoch [sic] religiösen Volke Kärntens den einzigen Trost, und die Hilfe, die selbes durch derley Religions-Handlungen von oben zu erhalten hoffet, abzuschneiden“.⁹⁰

⁸⁵ Hersche [Anm. 8], 1014.

⁸⁶ Fillafer: Aufklärung (2013), 45.

⁸⁷ Hersche [Anm. 8], 1023f.

⁸⁸ Nicolai [Anm. 5], 37f.

⁸⁹ Weinzierl-Fischer [Anm. 64].

⁹⁰ Zit. nach Weinzierl-Fischer [Anm. 64], 288f.

Keineswegs hat der Barockkatholizismus seinen Geist ausgehaucht: In der Diözese Laibach (Ljubljana) werden weiterhin Heiligenverehrung und Wachopfer praktiziert, in der Diözese Linz zu ausgiebiges Wetterläuten, nächtliches Nebelläuten (zur Abwehr von Geistern) und die fortdauernde Einhaltung eigentlich abgeschaffter Feiertage bemängelt.⁹¹ Aus Görz heißt es 1819, das Volk lege „grossen Werth“ auf verbotene „äusserliche, ausserwesentliche Religionsgebräuche“, im Nachbardekanat setzt man sich über die Vorschriften hinweg und praktiziert die beliebten Prozessionen und speziellen Segen.⁹² In der Pfarrei von Stein kommt es zu Unruhen: Die aufgebrachten Gläubigen protestieren so lange gegen das bischöfliche Verbot, die örtliche Marienstatue zu bekleiden, bis dieser nachgibt.⁹³ Der Bischof von St. Pölten wiederum berichtet von hartnäckig beantragten (verbotenen) Wallfahrten, die schließlich bewilligt wurden.⁹⁴ Wie beharrlich die ländliche Bevölkerung am gewohnten Brauchtum des Barockkatholizismus hing, berichtet Weinzierl an einem vielsagenden Beispiel aus dem heutigen Slowenien:

So war z. B. die Pfarre St. Peter im Dekanat Krainburg die Heimat eines uralten Brauches, am Ostersonntag vor Sonnenaufgang mit dem Allerheiligsten über die Felder zu reiten und dabei die vier Evangelien zu verlesen. Unter Maria Theresia war dieser Brauch mit bewaffneter Macht abgestellt [...] worden. 1817 hatten die Dorfbewohner Bischof Gruber um die Bewilligung gebeten und nach seiner Verweigerung, die Prozession trotzdem ohne Priester abgehalten, nachdem der Kirchturm, dessen Schlüssel der Pfarrer verwahrte, gestürmt worden war. Obwohl die Aufrührer bestraft wurden, führte man auch im nächsten Jahr die Prozession durch und erst 1819 ließ man davon ab.⁹⁵

Dass es in anderen Teilen der Monarchie ähnliche Vorfälle gab, liegt nahe. Wiederholt wird festgehalten, dass die ärmeren Gläubigen auf dem Land die gottesfürchtigsten seien, gerade den Bewohnern Böhmens und des Mühlviertels wird außerordentliche Frömmigkeit bescheinigt.⁹⁶ Die Bindung an Kirche und überkommene religiöse Bräuche war hier besonders stark: „Fast alle Bauern bemühten sich, jährlich einmal nach Gutenstein oder Mariazell zu wallfahrten. In

⁹¹ Vgl. Weinzierl-Fischer [Anm. 64], 289f.

⁹² Zit. nach Weinzierl-Fischer [Anm. 64], 290.

⁹³ Vgl. Weinzierl-Fischer [Anm. 64], 289.

⁹⁴ Vgl. Weinzierl-Fischer [Anm. 64], 289.

⁹⁵ Weinzierl-Fischer [Anm. 64], 290.

⁹⁶ Vgl. Weinzierl-Fischer [Anm. 64], 291.

der Diözese Linz wurden besonders viele Heilige, denen man überall Bildsäulen aufgestellt hatte, innig verehrt.“⁹⁷

Dass sich Elemente des Barockkatholizismus noch ein weiteres Jahrhundert später vereinzelt finden lassen, betont Hersche: Vor allem in Randgebieten können sich „barocke Lebensformen“ nicht nur „wenig verändert ins 19. Jahrhundert hinüberretten“, sie überleben bis in die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg.⁹⁸ Den Nachweis darüber hat Hersche kürzlich in einer Studie zur voralpinen Schweiz erbracht, deren Befunde unter ähnlichen Vorzeichen für ländliche Regionen auf dem Gebiet des heutigen Österreich gelten dürften.⁹⁹ Die „dem frühneuzeitlichen Katholizismus eigene[] und andersgeartete[] Mentalität“¹⁰⁰ hält Stifts-, Seelenmessen und Prozessionen, Rosenkranzgebet, Heiligenkult, Devotionalienpraxis, Wallfahrten, agrikulturelle Riten unter großem zeitlichen und finanziellen Aufwand jahrhundertlang am Leben: bis in die 1960er Jahre ist „die barocke Welt“ noch „durchaus präsent“.¹⁰¹ Vielfach berichten die Befragten Hersche etwa vom dreimaligen Tageszeitengeläut, bei dem die Arbeiter auf freiem Feld ein Gebet einlegten: „Man sollte früher dazu sogar knien und die Männer hatten – wie bei allen im Freien ausgeübten religiösen Handlungen – den Hut abzunehmen.“¹⁰² Das begegnet schon in Stifters *Pechbrennern*, wenn der Großvater seinen Enkel auf den „schöne[n] Gebrauch“ des Glockenläutens aufmerksam macht: „Einstens wurde dieses Zeichen sehr beachtet; denn wenn die Gloke klang, betheten die Menschen, und setzten ihre harte Arbeit zu Hause oder auf dem Felde aus“ (HKG 2.2,39f.), weshalb nun beide „ein kurzes Gebeth“ einlegen: „Er nahm seinen Hut von dem Haupte, machte ein Kreuz, und bethete. Ich nahm auch mein Hütchen ab, und bethete ebenfalls.“ (HKG 2.2,39) Auch die Berggretter aus *Bergkristall* gehen, als „das Wandlungsglöcklein tönste, [...] auf die Knie in den Schnee, und

⁹⁷ Weinzierl-Fischer [Anm. 64], 292.

⁹⁸ Hersche [Anm. 7], 38f.

⁹⁹ Hersche: Landbevölkerung (2013).

¹⁰⁰ Hersche [Anm. 99], 9.

¹⁰¹ Hersche [Anm. 99], 375.

¹⁰² Hersche [Anm. 99], 168.

betheten. Als der Klang des Glöckleins aus war, standen sie auf und gingen weiter.“ (HKG 2.2,237)

„Abgelegene Orte“, so Ernst Bloch, „zeigen kulturelles Grundwasser, das anderswo nur tiefer liegt“.¹⁰³ Sein im Jahr 1934 formulierter Befund, wonach es gerade auf dem Land Menschen gibt, denen trotz neuer Medien „Ägypten immer noch das Land ist, wo die Prinzessin den Mosesknaben aus dem Fluß gezogen hat“, deckt sich mit Hersches Ergebnissen.¹⁰⁴ Um Missverständnisse zu vermeiden: Die katholische Aufklärung soll hier nicht kleingeredet werden,¹⁰⁵ gerade Grillparzers und Stifters Werk ist „nur aus solchen Konstellationen, als Nachklang und Spätblüte einer spezifisch katholischen Aufklärung, zu begreifen“.¹⁰⁶ Zur Wahrheit gehört ja, dass in der Erzählgegenwart der *Pechbrenner* längst nicht mehr alle „das Zeichen“ der Glocken „beachten“ (HKG 2.2,40): „in unsern Zeiten“ ist man „nicht mehr so fromm“ (HKG 2.1,24). Und im ohne Verfasseramen in *Wien und die Wiener* publizierten Aufsatz *Allerseelentag* ist es ein einzelner „finstere[r] Zweifler“, der dem Allerseelenfest auf dem Sankt Marxer Friedhof beiwohnt, und „die Falte seiner Stirn scheint ein kühnes Fragezeichen an Tod und Ewigkeit – an Fortdauer und Vernichtung“ (HKG 9.1,109f.) Das tradierte „rührende[] Todtenfeste“ (HKG 9.1,106) an den geschmückten Gräbern und namentlich das Bild der „hundert und hundert helle[n] Kerzen“ in der „dunkle[n] Dämmerung des Todes“ scheint nicht länger „eine noch ernstere, tiefere Bedeutung“ transportieren zu können, das barocke Jenseitsversprechen abgelebt:

Er lächelt bitter, da er sich allein sieht – und grollend stößt er das Wort heraus: „Seid ihr so schnell verlöscht, ihr Allerseelenlichter?!“ | Da fällt sein Blick zum Himmelgewölbe, wo sie schöner und strahlender fortblicken; und betroffen hält er inne, und schweigend und ernst schreitet er vom Friedhofe, und durch seine Seele zittert es wie fernes Geisterecho: „Auch die Todten werden leben!“ (HKG 9.1,110)

Dass in diesem Text der metaphysische Grundton nicht restlos ausradiert wird und gleichsam verschiedene Schichten von Barock und Aufklärung Relevanz entfalten, ist bezeichnend für die

¹⁰³ Bloch: Erbschaft (1962), 107f.

¹⁰⁴ Bloch [Anm. 103], 108.

¹⁰⁵ Robertson [Anm. 5], 40, zitiert die Historikerin Rebekka Habermas: „Einen tieferen Einschnitt [...] haben staatliche und kirchliche Politik [...] in den letzten Jahrhunderten nicht erlebt.“

¹⁰⁶ Maier: Katholiken (1993), 43. – Vgl. Sagarra [Anm. 1], 115 und Robertson [Anm. 52], 21–28.

Stifter-Zeit. So bleibt hinsichtlich der Durchsetzung der Aufklärung zu bedenken, dass man „keinesfalls Norm und Wirklichkeit einander gleichsetzen“ sollte.¹⁰⁷ Dies gilt namentlich für den ländlichen Katholizismus, wo es zeitgleich und anhaltend religiöse Formen gibt, die im Barock gründen und ohne diesen nicht zu verstehen sind. Die Übergänge zu Früh-, Spätaufklärung und nachfolgender Restauration/Neobarock markieren entsprechend keine abrupten Umbrüche im Denken, sie sind vielmehr fließend. Die teils parallelen Phasen greifen ineinander, sodass sich, gerade was die Geschichte der religiösen Mentalitäten angeht, besser von Kontinuitäten und (in Anlehnung an Blochs berühmtes Diktum) einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen reden ließe:¹⁰⁸ „Nicht alle sind im selben Jetzt da“, allein wegen ihrer Zeitgenossenschaft leben Menschen „noch nicht mit den anderen zugleich“: „Sie tragen vielmehr Früheres mit, das mischt sich ein. [...] Ältere Zeiten als die heutigen wirken in älteren Schichten nach“.¹⁰⁹ Das gemischte Spannungsfeld aus katholischem Barock *und* katholischer Aufklärung bildet den Hintergrund, vor dem Stifter in Oberplan, Kremsmünster und Wien sozialisiert wird – in seinen Texten spiegelt es sich wider.

2. Himmelslichter: ‚Der beschriebene Tännling‘ und ‚Der heilige Abend‘

Das lässt sich exemplarisch aufzeigen an der zuerst 1846 erschienenen Erzählung *Der beschriebene Tännling*, die wie kaum ein anderer Text erkennen lässt, wie sehr Stifter im Barockkatholizismus wurzelt.¹¹⁰ Die an ein klassisches Märchenmotiv und Volkssagen¹¹¹ erinnernde Handlung ist in Stifters weitläufig beschriebenem Geburtsort Oberplan angesiedelt und kreist um die 1779 fertiggestellte Gutwasserkapelle – genauer, um deren Bewohnerin: Die Kapelle ist mit einer anscheinend wundertätigen Mater Dolorosa ausgestattet,¹¹² die

¹⁰⁷ Hersche [Anm. 8], 1013.

¹⁰⁸ Vgl. Altermatt [Anm. 2], 90.

¹⁰⁹ Bloch [Anm. 103], 104. – Vgl. Fillafer [Anm. 86], 57f.

¹¹⁰ Dass es sich verbietet, in Stifter „einen religiösen Dichter zu sehen, der explizit Glaubensinhalte und Glaubensgewissheit zu vermitteln sucht“, versteht sich, Brande: Vorwort (2014), 11.

¹¹¹ Vgl. Müller: Tännling (1911), XLVIII u. LIIf.

¹¹² Zu dieser Pietà vgl. Dieckmann: Verblendung (2014), 112, Anm. 127; eine Abbildung ebd., 59.

anscheinend einen Mädchentraum wahr werden lässt, indem der aus ärmlichen Verhältnissen stammenden Hanna der gesellschaftliche Aufstieg zur Adligen gelingt. Ihre Hochzeit mit Graf Guido scheint die Wunderkraft der ortseigenen Madonna, der sich auch der geprellte Geliebte Hanns fügen muss, zu belegen. Insofern Hanns nach einer nächtlichen Marienerscheinung von anfänglichen Mordplänen absieht und den Nebenbuhler lebend davonkommen lässt, speist sich die Spannung dieser Erzählung vor allem aus einem Ereignis, das sich nicht ereignet.

Dabei begegnet in diesem vielleicht katholischsten Stifter-Text das gesamte, hier einleitend skizzierte Tableau des barocken Katholizismus – ab dem ersten Satz dreht sich alles um (zeitgenössischen) Marienkult, religiöses Brauchtum und Volksglauben, Wallfahrts-, Gebetspraxis und die Schilderung einer spezifisch katholischen Sakrallandschaft: „Wenn man von Oberplan nördlich über den Brunnberg geht, so steht das Gnadenkirchlein zum guten Wasser, und noch weiter oben steht ein einfaches rothes Kreuz“ (HKG 1.3,237). Kirche und Kreuz markieren die Eckpunkte dörflichen Lebens: „Die Bewohner des Marktfleckens gehen an Sonn- und Feiertagen gerne auf den Berg: einige am Morgen, um Messe zu hören, andere Nachmittags, um an dem Kreuze zu beten“ (ebd.), schon beim entfernten Blick auf die Kirche „thut [Mancher] ein Gebet“ (HKG 1.3,241). Stifters Text berichtet von der wunderbaren Heilung eines Blinden durch die Gottesmutter, Wallfahrern, Kreuzfahrern (ebd.), Heiligenverehrung, dem Initiationsritual der „heiligen[n] Handlung“ der ersten Beichte der Heranwachsenden (HKG 1.3,251), den Mariengebeten der Mädchen (vgl. HKG 1.3,254f.), Christenlehre (HKG 1.3,251), Messbesuchen¹¹³ und religiösem Volksbrauchtum, das an heidnischen Kult grenzt:

Hanns that für Hanna allerlei Dinge. Er trug am Palmsonntage den größten Palmbaum für sie zur Weihe in die Kirche, er brachte ihr die Ostereier, und wenn sie mit den geweihten Speisen nach Hause ging, trug er sie ihr nach, [...] er streute zu Stephani Haber vor ihre Thür, sprang am Sonnenwendtage mit ihr über das Feuer [...]. (HKG 1.3,256f.)¹¹⁴

¹¹³ „Jetzt ist alle Tage, wenn es schön ist, die zweite Messe oben [in der Gutwasserkapelle, FS], und nie fehlt es an Leuten, die sie hören Selbst in der heißen Erntezeit [...] sitzen wenigstens einige Mütterlein da und beten zu dem wunderthätigen Bilde.“ (HKG 1.3,243)

¹¹⁴ Ähnlich heißt es in der Journalfassung über Hannas Mutter: „Einige meinten, sie könne hexen, Andere sagten, es sei nicht wahr“ (HKG 1.3,243).

Auf der religiös unterfütterten Dorfweisheit, wonach „die schmerzhaftige Mutter Gottes zum guten Wasser“ die aufrichtigen Wünsche der erstmals Beichtenden „gewähre[]“, gründet die gesamte Erzählung (HKG 1.3,252), die schließlich noch eine Messbeschreibung enthält: „Am Mittwoche war zum guten Wasser die Jagdmesse, bei welcher die Herren in den vorderen Stühlen saßen, und die Gemeinde das schöne Marienlied sang“ (HKG 1.3,262). Formen und Praktiken des Barockkatholizismus ziehen sich so durch die gesamte Erzählung und bilden den Hintergrund, vor dem die Madonna anscheinend ihre Wirkung entfalten kann. Stifters Beschreibung der Pietà im Baum, so Lachinger, „entspricht der Konzeption des volkstümlichen Motivbildes“, wie es schon zu Stifters Lebzeiten vielfach in der Gutwasserkapelle hängt.¹¹⁵ Auch die Beschreibung der fraglichen Tanne (als archaische Andachtsstätte mit einstigem „Altar“ [HKG 1.3,275] bzw. dem eingeritzten „Name[n] Maria’s“ in der Studienfassung [HKG 1.6,427] und als Ort von Hanns’ Marienerscheinung)¹¹⁶ sowie die Ursprungslegende der Gutwasserkapelle (die Heilung des Blinden über einer im Quellwasser gefundenen Pietà)¹¹⁷ erinnern an den Barockkatholizismus, wie ein vergleichender Blick in Forsters Studie zum barocken Südwestdeutschland zeigt: Anknüpfend an vorchristliche Traditionen, kannte der Barock eine Reihe von heiligen *natürlichen* Orten wie Quellen und Bäume: „The most famous and important of these sites became important shrines and a chapel or church was built. Others remained sites for local devotion and eventually disappeared from view.“¹¹⁸ Wie im Barock gehen bei Stifter Religion und Natur, Kult und Böhmerwald einher – „the cult of Mary was part of nature and fixed (quite literally) in the local landscape“.¹¹⁹

¹¹⁵ Lachinger: Adelskritik (1985), 104.

¹¹⁶ „Es ist kein Zufall, daß ein Baum das Leitmotiv ist und daß auf ihm Marienliebe und irdische Liebe in den Inschriften verschlungen sind. Der Baum gehört der Landschaft; die Landschaft ist bei Stifter Sinnbild des Kosmos und einer ewigen Ordnung.“ (Klein: Auslegung [1952/1953], 210)

¹¹⁷ Vgl. Saße: Ordnung (2003), 515.

¹¹⁸ Forster [Anm. 11], 74, der eine ganze Reihe von vergleichbaren Fällen aus Südwestdeutschland anführt: „The most famous of these was *Unser Liebe Frau in der Tanne zu Triberg*, which first became popular in the 1640s, when a man found a picture of Mary painted on parchment and embedded in a tree. [...] Around 1700, a young shepherd found a picture of Mary in a tree on the Giersberg near Kirchzarten. [...] The shrine at Ottersweier is known as Maria Linden because of the grove of linden trees that surround the chapel with its miraculous statue of Mary“.

¹¹⁹ Forster [Anm. 11], 74.

Wie aber steht es um die Gottesmutter im *Tännling*? Dass Stifter sie derart in den Mittelpunkt rückt, ist ungewöhnlich. Der Status der Metaphysik – Hanns’ epiphanisches Erlebnis sowie die an Hanna exemplifizierte (fragliche) Wirkmacht der Madonna – ist nicht letztgültig entscheidbar, wird aber beständig verhandelt. Das manifestiert sich zum einen an einem inkomplexen Wort: Folgt man der Studienfassung, so „wollte es der Zufall“, dass die arme Hanna auf den reichen Guido trifft (HKG 1.6,413), während sich aus Sicht der Altersgenossinnen „an ihr die Gnade der heiligen Jungfrau recht sichtlich erwiesen habe“ (HKG 1.6,432; vgl. HKG 1.3,277: „Alle sagten, wie ihr es schon am ersten Beichttage die Jungfrau und Mutter Gottes versprochen habe, und daß es nun so geschehen sei“).¹²⁰ Ist der Zufall der Begegnung (k)ein Zufall? Der Gräfin Orsina in Lessings *Emilia Galotti* ist „das Wort Zufall“ vor allem eins: „Gotteslästerung“ – was die Reichweite dieses Begriffs pointiert umschreibt.¹²¹ Hannas ‚Schicksal‘ changiert so zwischen Providenz und Kontingenzt: „Es war ihr schon aufgesetzt“, deuten die Freundinnen, „und es mußte in Erfüllung gehen, wie es sich damals am Beichttage gezeigt hat, aber wer weiß es, was es noch für ein Ende nehmen wird“ (HKG 1.3,250). Dass die Dinge vorherbestimmt sind, ihr Ende aber nicht bestimmbar ist, kann man als in sich widersprüchlich betrachten (oder als Hinweis aufs menschliche Unvermögen, die Wege göttlicher Prädestination zu erkennen), jedenfalls wird retrospektiv ein marianisches Wunder unterstellt. Der „uralte Schmied“, der, nicht ohne Ironie, das letzte Wort der Erzählung haben darf, diagnostiziert dagegen einen marianischen Fluch und resümiert entgegengesetzt, die Gottesmutter habe „eher ihre Verwünschung, als ihre Gnade gezeigt“ (HKG 1.3,280), wohingegen der Erzähler lieber über die „Zufälle“ räsoniert, „die es lieben, die Dinge auf die Spitze zu stellen“ (HKG 1.3,279, hier über die abschließende Begegnung der Protagonisten). Ob der Zufall oder die Gottesmutter die Stricken zieht, bleibt offen. Dass letztere generell nur ausgewählte Wünsche erfüllt, wie Hanna gegenüber Hanns einräumt, unterstreicht ihre Kontingenzt.

¹²⁰ Auf den „apodiktisch[en]“ Charakter des Zufalls als „Agentur des entscheidenden Ereignisses“ sowohl im *Tännling* als in *Zwei Schwestern* verweist Stockhammer: Zufälligkeitssinn (2004), 274.

¹²¹ Lessing: *Emilia* (2000), 347. Hinweis von Steiner: *Kreuz-Zeichen* (2007), 167.

Dass Hannas Marienerlebnis, wonach sich die unbewegliche Madonna bewegt und auf den eigenen Schmuck gedeutet haben soll, lediglich im Medium der Figurenrede überliefert wird, verunsichert den Status des Göttlichen weiter (HKG 1.3,255; HKG 1.6,394). Anders verhält es sich bei Hanns' marianischer Begegnung im Wald, die der Erzähler selbst schildert, ohne aber dieserart Zweifel am Gesagten auszuräumen. In der Studienfassung hat Stifter den Bericht über Marias Auftritt in der „todte[n] einfache[n] Finsterniß“ der Nacht (HKG 1.3,276) weiter verdichtet:

Hanns saß mit dem Rücken an dem Stamme und schlummerte. | Da kam in der Nacht eine seltsame Erscheinung. Um den Baum wurde es immer lichter und lichter, so daß seine Zaken deutlich in der Helle standen und erkennbar waren. Der Baum war so hoch, daß er bis in den Himmel reichte, und bis in den Himmel reichte die Helle um seine Zaken. In den Zweigen hoch im Himmel stand das Bildniß der heiligen Jungfrau, wie es im Kirchlein zum guten Wasser ist, und doch war sein Antlitz und seine Züge recht deutlich zu erkennen. Auf dem Haupte war die Krone, aus der Brust standen die sieben Schwerter und in dem Schooße ruhte der gekreuzigte Sohn. Das Bild hatte den Blumenstrauß in der Hand, von dem die Bänder nieder gehen, es hatte das starre seidene Kleid an mit den Flimmern, mit den gestikten Blumen und den gewundenen Stängeln. Das Antlitz aber sah strenge, unerbittlich strenge auf Hanns hernieder. Es sah unverwandt und ernst auf ihn nieder. Da ermannte sich Hanns, er erwachte, er wandte das Haupt aufwärts und sah in den Baum. Der Baum war wieder so klein geworden wie sonst, die heilige Jungfrau stand nicht mehr in den Zweigen, aber ein großes Stük Mond, das, indessen Hanns geschlafen hatte, aufgegangen und über den Wald herüber gerückt war, stand fast gerade über den Baum, daß seine Zweige glänzten, daß zwischen ihnen lange Lichtstreifen wie silberne Bänder auf Hanns nieder gingen, und daß die Dinge des Waldes in einem zweifelhaften aber doch erkennbaren Lichte da standen. (HKG 1.6,427f.)

Die ambige Rede von der „seltsame[n] Erscheinung“ bleibt wie diese selbst: kunstvoll diffus. Einerseits wird sorgfältig die Evokation eines paranormalen Ereignisses bemüht, suggeriert der Begriff ‚Erscheinung‘ doch sowohl ein objektiv wahrnehmbares Phänomen, als eben auch ein Traumbild, eine Vision oder Geistererscheinung. Der wiederholt als „bis in den Himmel“ reichend und leuchtend ausgezeichnete Baum mag an die Jakobsleiter erinnern, die dem schlafenden Jakob zum Ort der Gottesbegegnung wird (Gen 28,11–13),¹²² unterschwellig klingt in der ebenfalls wiederholten Formulierung von der „Helle“ (statt ‚Helligkeit‘) des dezidiert himmlischen Baumes die Dichotomie Himmel – Hölle an. Kommt vom Himmel hoch das

¹²² Von einer „Himmelsleiter“ ist, allerdings in anderem Kontext, zuvor die Rede (HKG 1.6,412). – Hanns' Positionierung mit dem Rücken zur Erscheinung im Baum folgt den Konventionen der Begegnung mit dem Heiligen, das immer von Hinten kommt und die Umkehrung erfordert, vgl. Zinck: Erscheinung (1976).

Christkind daher, sitzt nun in den Ästen „hoch im Himmel“ seine Mutter im Gewand der Mater Dolorosa. Wie schon in der Potenzierung der Gutwasserquelle zum sakralen Ort der Gottesbegegnung wird hier die Natur neuerlich gleichsam christianisiert, einem (barocken) Katholiken mag die „Erscheinung“ durchaus als wahrhaftige Epiphanie gelten.¹²³ „Stifter läßt keinen Zweifel daran, daß sich ein miraculöses Geschehen im realen Bereich eines konkreten geographischen Raumes und in einer historisch belegten Zeit ereignet“.¹²⁴ Für Hanns wird die Tanne jedenfalls zum metaphysischen Ort, in Anlehnung an die Genesis-Erzählung nachgerade zum Baum der Erkenntnis von Gut und Böse: Er „wandte das Haupt aufwärts und sah in den Baum [...], und sah wieder auf den Baum [...] und sah wieder auf den Baum. Dann sah er noch einmal hinauf“ (HKG 1.6,428).¹²⁵ Auf dem Spiel steht die berüchtigte ‚tigerartige Anlage‘ des Menschen,¹²⁶ allein die Religion „rettet“ Holzarbeiter und Adligen vor dem Ausbruch der Gewalt.¹²⁷ Die Gottesmutter leuchtet dem Verirrten heim und sobald alles gründlich besehen ist, entfällt der (übrigens nie explizierte)¹²⁸ Mordplan; nach seinem Damaskuserlebnis wird der Bekehrte zumindest vorübergehend „fromm sein“ (HKG 1.3,279).

Andererseits enthält die Passage auch eine andere, gewissermaßen naturalistische Erklärung für die Erscheinung. Mag es sich bei dem „Bild“ am Himmel generell um ein Traumprodukt handeln – Hanns „schlummerte“ und „erwachte“, die Journalfassung verweist einleitend auf „das zwitterhafte Schwebeding der Träume“ (HKG 1.3,276) –, könnte hinter dem strahlenden Auftritt der Maria schlicht „ein großes Stük Mond“ stehen (HKG 1.6,428), welches den Baum erhellt, „daß seine Zweige glänzten, daß zwischen ihnen lange Lichtstreifen wie silberne Bänder auf Hanns nieder gingen“ (HKG 1.6,428). Wenn es in dessen Vision „immer lichter und lichter“ wird, bis schließlich die „Zaken“ der Tannenzweige „deutlich in der Helle standen“, mag dies

¹²³ „Catholic peasants and townspeople experienced shrines as places where miracles could and did happen on a regular basis. The miracles themselves, the vast majority credited to the intercession of the Virgin Mary, were sometimes dramatic and more often mundane, [...] mostly local in importance.“ (Forster [Anm. 11], 84).

¹²⁴ Lachinger [Anm. 115], 102.

¹²⁵ Nach Mayer: Stifter (2001), 88 hat „das Thema von Blindheit und Sehen, von Verkennung und Erkenntnis“ zentrale Bedeutung.

¹²⁶ Vgl. Dieckmann [Anm. 112], 45, dort auch der Hinweis auf Stifters Erzählung *Zuversicht*.

¹²⁷ Lachinger [Anm. 115], 116.

¹²⁸ Vgl. Begemann: Waldungen (2019), 201 mit weiteren Indizien der Enigmatik des Textes.

so weniger einem marianischen, als vielmehr einem natürlichen Scheinwerfer geschuldet sein. Dabei ist bemerkenswert, dass Stifter den Mond erst in der Studienfassung hinzufügt, die Journalfassung vermerkt noch ausdrücklich: „nichts war da, gar nichts, nicht einmal ein herabsinkender Mondesstrahl, als nur die dicke, klumpenhafte Finsterniß“ (HKG 1.3,276). Die Wahrscheinlichkeit des Wunders wird so in der späteren Version reduziert, stattdessen mit dem Mondlicht eine rational-natürliche Erklärung für die Epiphanie bereitgestellt.

Dabei ist es im *Tännling* ausgerechnet der kindliche Hanns (sein Name erinnert an den *Gescheiten Hans* aus den Grimmschen *Kinder- und Hausmärchen*, der freilich ein dummer Hans ist und ebenfalls um seine Braut gebracht wird), der zunächst die Position des Religions skeptikers einnimmt. Als ihm Hanna gleichsam die Gretchenfrage stellt, „um was denn er am ersten Beichttage die heilige Jungfrau gebeten habe“, offenbart er deutliche Zweifel am herkömmlichen Marienglauben:

„Meinst Du denn im Ernste, daß sie etwas thun kann, um was man sie recht bittet?“ frug er weiter. | „Freilich kann sie es thun, weil sie sehr mächtig ist, und sie thut es auch, weil sie sehr gut ist.“ | „Hm! Wenn es doch wahr wäre,“ sagte Hans sinnend – – „aber es ist ja kaum denklich, weil sonst alle Leute daher kämen und um die umgekehrtesten und verwirrtesten Dinge bäten.“ (HKG 1.3,256)

Somit wäre Stifters Text in der Tradition josephinischer Wunderkritik zu verorten. Im Unterschied zu Hanna hat Hanns „um nichts gebeten“, überhaupt geht er „nicht gerne hinauf“ zur Gutwasserkirche (über deren Anblick er sich nur aus recht irdischen Gründen freut, weil sie ihn nämlich an die Geliebte erinnert), „und ich war überhaupt froh, als der Beichttag aus war“ (ebd.). Wenn nun ausgerechnet der skeptische Hanns, gleichsam Vertreter der Aufklärung, eine Marienerscheinung hat, scheint das Wunder der Epiphanie umso größer und überzeugender.¹²⁹ Am eindrucklichsten bezeugt sich das göttliche Wunder erst an einem ungläubigen Thomas. Die Wirkung scheint unterdessen nicht von langer Dauer. Nachdem die verheiratete Hanna verschwunden ist, heißt es vom geprellten Hanns: „Eine Weile hindurch [...] sah man ihn recht

¹²⁹ Als Bernadette Soubirous die Gottesmutter am 11. Februar 1858 im französischen Lourdes wiederholt gesehen haben will, glaubt man ihr zunächst nicht, handelt es sich doch um die Erzählung eines kleinen Mädchens. – Allerdings folgt Hanns auf seinem Weg zum Tännling durchaus christlich-katholischen Frömmigkeitsformen, wobei „diese rituellen Handlungen [...] höchst ambivalent“ bleiben (Saße [Anm. 117], 522).

beten und fromm sein; dann hörte das wieder auf“ (HKG 1.3,279). Zwar ist die moralische Kraft der Marienerscheinung fraglos:¹³⁰ eingebildet oder nicht, ihre „strenge, unerbittlich strenge“ Ermahnung bringt Hanns von seinem Anschlag ab (HKG 1.6,428). Aus dem Saulus wird bei Stifter aber kein Paulus, die barockkatholische Tradition ist die Sache des Skeptikers Hanns nicht.

Diese Doppelbödigkeit der Erzählung ist bezeichnend.¹³¹ Bei Stifter scheint es immer zwei Perspektiven zu geben, die sich meist an der Grenze von Adoleszenz und Unwissenheit vs. Wissenschaft unterscheiden. Einerseits die Epiphanie, das paranormale Phänomen und anscheinend allein unter den Vorzeichen der Religion fassbare Ereignis – andererseits die rationale, vielfach *natürlich* begründete Erklärung und Entzauberung des vermeintlich metaphysischen Geschehens: Die für den kindlichen Hanns zunächst zweifelsfreie Erscheinung der Maria im *Tännling* kann man auch als Traum eines übermüdeten Holzarbeiters unter dem strahlenden Mond lesen. Das in der Perspektive der ungebildeten Dörfler biblische Pfingstwunder des ersehnten Regens im *Haidedorf* ist dem wetterkundigen Felix ein naturwissenschaftlich-meteorologisch verbürgtes, vorhersagbares Phänomen. Und bei der (aus Sicht des Knaben Joseph) archaisch-göttlich anmutenden Verbannung des Sohnes auf den Bergfelsen in *Die Pechbrenner* mag es sich eigentlich nur um eine Quarantänemaßnahme des erwachsenen Vaters für den eventuell infizierten Sohn handeln. Der Perspektive der Kleinen, kindlich Glaubenden korrespondiert immer auch die der Großen, anscheinend Mehr-Wissenden.

Das gilt besonders für die im Dezember 1845, also in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft zum *Tännling*, erschienene Erzählung *Der heilige Abend*, die zu Stifters berühmtesten Texten

¹³⁰ „Im Gefolge von Aufklärung und Idealismus“ fokussiert Stifter den „Zusammenhang von Religion und Moral“ (Dieckmann [Anm. 112], 66, vgl. 86). – Auch in *Das alte Siegel* funktioniert die Religion als moralisches Zwangsinstrument.

¹³¹ „Spannungen und Widerstände im Text“ hat auch Schiffermüller: Modellanalyse (1993), 273 erkannt, wenngleich anderer Art: Ihr „dekonstruktives Lektüreverfahren“ bemüht sich, Kind seiner Zeit, um den Nachweis einer „Spannung [...]“, die sich zwischen der intentionalen Botschaft und Erzählstruktur einerseits und der Ausdrucksebene des Textes, der sprachlichen Funktionsweise von Stifters charakteristischem Beschreibungsstil andererseits auftut“.

gehört (erneut publiziert als *Bergkristall* in *Bunte Steine*).¹³² Ein fundamentaler Perspektivismus ist dieser Erzählung konstitutiv, ununterbrochen wird hier die kindliche Perspektive von der erwachsenen unterschieden, sodass sich die erzählte Welt immer aus zwei dichotomen Bauarten konstituiert. Ein (naheliegendes) Beispiel bietet die einleitende Passage über die Feier der Weihnacht:

Eben so bekannt, ja durch alle Länder der Christenheit noch weit bekannter wird es sein, daß man den Kindern die Ankunft des Christkindleins, auch eines Kindes, des wunderbarsten, das je auf der Welt war, als ein heiteres, glänzendes, feierliches Ding zeigt, das auf alle Zeiten fort wirkt, und oft noch spät in den Jahren des Mannes bei trüben, schwermüthigen oder rührenden Erinnerungen gleichsam mit den bunten schimmernden Fittigen durch den öden, traurigen, ausgeleerten Nachthimmel fliegt. (HKG 2.1,137)

Für Erwachsene ist der Weihnachtshimmel nicht länger von göttlichen Bewohnern bevölkert, sondern „ausgeleert“, während die Kinder die „Ding[e]“ der Weihnacht wahrnehmen. Wenn erzählt wird, dass die Kerzen am Christbaum „schweben“ und „der heilige Christ zugegen gewesen ist, und die Geschenke, die er mitgebracht, hinterlassen hat“, und zwar solche, „die alle Vorstellungen ihrer Fantasie weit übertreffen“, wenn den Kindern „dann ist [...], als zögen jetzt Englein durch den Himmel, oder als kehre der heilige Christ nach Hause“, so handelt es sich offensichtlich um interne Fokalisierungen, vermittelt wird der infantile Blick, nicht zufällig im Modus des ‚als ob‘. Entsprechend gibt es in der Buchfassung neuerlich „Kinder, denen der heilige Christ etwas gebracht hatte“ (HKG 2.2,224).

Gleichzeitig wird vom Prozedere der Weihnachtsbescherung aus Sicht der „Großen“ berichtet, von denen erst „das Zeichen gegeben“ wird, bevor es losgehen kann: „Dann geht die Thür auf, die Kleinen dürfen hinein“ (warum erst jetzt, ist – großen – Lesern einsichtig: die Geschenke müssen zuerst von durchweg irdischer Hand platziert werden; HKG 2.1,138) und man gibt „den Kindern die Geschenke [...] um ihnen Freude zu machen“ (HKG 2.2,184). Während diese sich also freuen, „stehen wir so gerne dabei“ und sehen zu. Konrad und Sanna,¹³³ die jungen, beständig wandernden Protagonisten, transportieren zu Heiligabend oft „gut

¹³² Für Anregungen des Alpenforschers Friedrich Simony vgl. Schmidt: Eishöhle (1964), 322f.

¹³³ Ein Versuch der Namensdeutung bei Kohlheim: Namengebung (2018), 454f.

versiegelt und verwahrt unwissend schon die Geschenke nach Hause“, die ihre Großeltern verpackt haben und „die ihnen dann Abends einbescheert werden“ (HKG 2.1,149) – hier wird aus allwissend-erwachsener Perspektive erzählt. Dieses Muster beständig wechselnder Blickwinkel zieht sich durch den Text, die faktische Differenz zwischen Groß und Klein wird noch im Versuch ihrer Verwischung unentwegt betont: Bei ihren Großeltern bekommen die Kinder „an dem Tische aufgedeckt, wie große Personen“ (HKG 2.2,207), der Vater spricht „mit ihnen gleichsam so, wie man mit Erwachsenen spricht“ (HKG 2.2,199). „Nach der Natur der Kinder“ wandern die jungen Protagonisten mit naiver Freude am Schnee (HKG 2.2,205) und einer „Ausdauer, deren ein Erwachsener durchaus nicht fähig gewesen wäre“ (HKG 2.1,161), über den zeitlichen Verlauf gibt sich der Erzähler ahnungslos: „Man weiß es nicht, wie lange sie so fort gegangen waren, weil Kinder die Zeit nicht messen“ (HKG 2.1,157).

Wiederholt wird nicht nur in Perspektive der Kinder fokalisiert, sondern zugleich deren Unwissenheit betont: Sie haben den „Starkmuthe der Unwissenheit“ (HKG 2.1,163), die „kindlichen Augen der Kleinen“ hat „der Berg mit seiner vorgespiegelten Nähe getäuscht [...]“. Wie ganz anders mußte es sein, als sie damals gerechnet hatten“ (HKG 2.1,166). „Die Kinder wußten nicht, daß die Sterne sich bewegen und weiter rücken [...], sie aber glaubten, es seien immer dieselben“ (HKG 2.1,167). Nach Einschätzung des Schusters (eines Erwachsenen) sind sie „über das Gletschereis [...] gegangen, ohne es zu wissen“ (HKG 2.1,17f.). Dieser Unwissenheit hält der Erzähler seine eigene Wissenschaft entgegen:

Wenn man [...] gegen den Waldgrund hineinsieht, meint man, es gehe nur bergab, – dies rührt aber nur von dicht stehenden Nadelbäumen her, welche ihr Dunkel auf den Boden werfen, und ihn viel tiefer erscheinen lassen, als er ist; denn in der That geht es noch immer bergauf. (HKG 2.1,155)

Wie schon im Fall des *Tännling* lohnt auch für diese Erzählung ein neuerlicher Blick aufs ‚Wunder‘, auf die Beschreibung der Umstände, die zur Rettung der Protagonisten beitragen. In beiden Texten schaltet sich der Himmel ins Geschehen ein: Während Sanna überzeugt ist, auf dem Gletscher „den heiligen Christ gesehen“ zu haben und die Mutter vorgibt, dieser habe „Dir auch Gaben gesendet“ (HKG 2.1,175), ist dem aufmerksamen Leser doch einerseits seit der

Einleitung klar, dass diese irdischer Herkunft sind und nicht vom Himmel fallen, andererseits Sannas Erscheinung eine zwar fraglos himmlische, doch diesseitige, nicht-metaphysische sein dürfte:

Was das Starreste scheint, und was das ewig Regsamste und Lebendste ist, das Eis des Gletschers krachte hinter ihnen in der majestätischen Einöde der Nacht – dreimal hörten sie es, als ob es durch die entferntesten Adern lief, und tief die Festen des Berges sprengte – dann war es still und immerfort still – nur etwas Anderes begann sich zu entwickeln, was so gerne in diesen Höhen seine Feier hält; wie sie so saßen, erblühte am Himmel vor ihnen ein bleiches Licht mitten unter den Sternen, einen schwarzen Bogen durch dieselben spannend – es hatte einen grünen Schimmer, der sich sachte nach unten zog, aber immer blühender, immer heller wurde das Licht des Bogens, bis sich die Sterne von ihm zurückzogen und erblaßten, und eine schimmergrüne Milch des Lichtes sachte und lebendig nach andern Gegenden des Firmamentes floß – dann standen Garben verschiedenen Lichtes auf der Höhe des Bogens, wie Zaken einer Krone, und brannten – es floß schimmerig durch die benachbarte Gegend, es sprühte leise und ging im sanften Zuken durch lange Räume, als hätte sich durch den unerhörten Schneefall die Elektrizität des ganzen Himmels gespannt, und flöße aus in diesen stummen glorreichen Strömen des Lichtes. Dann wurde es immer schwächer und schwächer, bis es erlosch, und wieder nur die Tausend und Tausend einfachen Sterne am Himmel standen und glänzten. (HKG 2.1,170)

Vier „wunderbare[.]“ (HKG 2.2,238) Faktoren scheinen zum eigentlich ausgeschlossenen Überleben beizutragen: Neben dem überraschend, ja regelwidrig und zufällig ausbleibenden Wind¹³⁴ und dem Kaffeekonsum sorgen das Krachen des Eises und die Erscheinung am Himmel dafür, dass die Kinder nicht ihre letzte Nacht erleben. Die Dinge sind, hier klingt die *Vorrede* der *Bunten Steine* an, anders, als sie zunächst scheinen: „Was das Starreste scheint“, der anscheinend ewige Gletscher, ist tatsächlich „das ewig Regsamste und Lebendste“. Einerseits wird das Geschehen subtil im Feld der Religion verortet: Immerhin war „heute die heilige Nacht“ (HKG 2.1,169), in der bekanntlich Wunder geschehen können. Das Eis kracht „dreimal“ und so, „als ob die Erde entzwei gesprungen wäre“ (HKG 2.2,227f.; Buchfassung), evokiert dieserart eine eschatologisch-apokalyptische Stimmung wie aus den neutestamentlichen Berichten über den Tod Christi (dort reißt der Tempelvorhang „von oben bis unten in zwei Stücke; die Erde bebte, und die Felsen spalteten sich“ [Mt 27,51]),¹³⁵ während

¹³⁴ „Hundert Jahre werden wieder vergehen, daß ein so wunderbarer Schneefall niederfällt, und daß er so gerade niederfällt [...]. Wäre ein Wind gegangen, so wären die Kinder verloren gewesen.“ (HKG 2.2,238)

¹³⁵ In dieses Bild fügt sich die „blutrothe kalte Sonne“ (HKG 2.1,138): „In diesem Augenblicke ging die Sonne auf. | Eine riesengroße blutrothe Scheibe erhob sich [...] in den Himmel“ (HKG 2.2,230). – Steiner [Anm. 121], 170 erkennt im Krachen dagegen eine von vielen „Kontrastanalogien“ zu Kleists *Erdbeben in Chili*.

die kindliche Schau der „tausend und tausend einfachen Sterne“ (HKG 2.2,228) etwa an die des jüdischen Stammvaters Abraham erinnern mag (1 Mos 17,22), auf die Himmelsschau des Jakob wurde bereits verwiesen. In christlicher Tradition ist der Himmel originär Ort der göttlichen Äußerung und Offenbarung, sei es nun ein Engel, Stern von Bethlehem, entrückende und erscheinende Figuren des biblischen Personals vergangener und endzeitlicher Zeiten oder diverse auf- und abfahrende Heilige der katholischen Tradition – der Blick nach oben lohnt sich meistens; wie ja auch Hanns im *Tännling* die Erscheinung am Himmel vor einem Mord bewahrt. Die Rettung der Kinder wird denn auch in alpenländischer Manier religiös erklärt: „Gebenedeit sei Gott“ (HKG 2.1,172), der als Urheber des guten Endes bestimmt wird: „Gott sei Dank! [...] Danken wir Alle Gott – danken wir Alle Gott“ (HKG 2.1,174), demgemäß hat man eine „segensbringende Überwindung des Todes im Zeichen der christlichen Heilsbotschaft“ diagnostiziert.¹³⁶

Indes wird (im Unterschied zum *Tännling*) dezidiert nicht von einer Begegnung zwischen Sanna und dem Heiligen Christ erzählt, vielmehr die umfangreiche Beschreibung eines in der „Elektrizität des ganzen Himmels“ gründenden Phänomens geliefert,¹³⁷ das man als Nordlicht (über das Humboldt im *Kosmos* schrieb) erkannt hat,¹³⁸ wobei offen bleibt, ob nicht noch „andere Ursache[n] der unergründlichen Natur“ zu bedenken wären (HKG 2.2,228). Dabei gilt: „Dem aber, was als unergründlich angesehen wird, können ein Sinn und eine metaphysische Beglaubigung nicht ohne weiteres zugesprochen werden, hieße das doch gerade sein Ergründetsein vorauszusetzen.“¹³⁹ Auch aus der Rede vom Beistand der „Natur in ihrer Größe“ (HKG 2.2,227), ohne den die Kinder umgekommen wären, lässt sich nicht zweifelsfrei auf eine

¹³⁶ Stopp: Symbolik (1954), 181.

¹³⁷ Die Buchfassung berichtet stattdessen vom „durch den unerhörten Schneefall so gespannt[en]“ „Gewitterstoff des Himmels“, der „in diesen stummen herrlichen Strömen des Lichtes ausfloß“ (HKG 2.2,228).

¹³⁸ Etwa Schwarz: Stilistik (1954), 266. – Öhlschlager hat den wenig überzeugenden Vorschlag gemacht, die Erscheinung sei „Effekt eines Koffeindeliriums“: „Dieser Sud spendet Wärme und Visionen“. In ihrem Aufsatz widmet sie sich der Formebene: Stifters sukzessive „semantische, syntaktische und rhetorische Reduktion der Sprache“ im Erzählen der Bergbesteigung gipfele in Formulierungen wie „Es war Eis – lauter Eis“ (HKG 2.2,217) oder „überall nur Weiß – lauter Weiß“ (HKG 2.2,225) – ob dies nun „Sprachtrümmer“ sind, sei dahingestellt (Öhlschlager: Räume [2002/03], 60–62).

¹³⁹ Begemann: Welt (1995), 318f.

metaphysisch motivierte Schöpfung schließen,¹⁴⁰ im Gegenteil: Allzu oft begegnet bei Stifter „an almost Darwinian vision of nature existing just for itself, beyond good and evil“.¹⁴¹ Im Versuch der Überquerung eines Eisbergs offenbart sich den Kindern: „Aber das Jenseits, wo es nun sogleich hinabgehen sollte, war nicht da, der Wall hatte kein Jenseits.“ (HKG 2.1,163) Die Buchfassung schafft das Jenseits noch in der Setzung eines eigenen Absatzes ab¹⁴² – für den Leser ein „Kassiber in Stifters scheinbar permanent die Metaphysik bemühender, tatsächlich aber im selben Atemzug auch in Frage stellender Welt“.¹⁴³ So oft man auf die Stelle hingewiesen hat – sie bleibt intrikat für eine Weihnachtsgeschichte, die sich so selbst destruiert. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie im Bewusstsein um die rigide habsburgische Zensurpolitik formuliert wurde.¹⁴⁴ Ausgehend von den verlorenen Kindern in der öden, archaischen Eiswüste scheint plausibel, was Heinrich Drendorf im *Nachsommer* überlegt: dass in der großen „Geschichte der Erde“ die der Menschen womöglich „nur ein Einschiebsel ist und wer weiß es, welch ein kleines“ (HKG 4.2,32). Solche Erkenntnis unterscheidet sich vom christlichen Entwurf des Weltenlaufs, auch wenn noch nach dem gefragt wird, der die Zeit „von Ewigkeit her gewußt hat“ (HKG 4.2,33) – Stifter erzählt seinen Lesern von „eine[r] Welt, eine[r] Natur, die für diesen Gott keinen Ort mehr hat“.¹⁴⁵ Wo es kein Jenseits gibt, erübrigt sich die Verkündigung: In der gottverlassenen Natur ist selbst an Heiligabend, während im ganzen Land die Glocken läuten, „nichts zu verkündigen“ (HKG 2.1,170), am „öden, traurigen, ausgeleerten Nachthimmel“ fliegt eben kein Christkind (HKG 2.1,137). Lukács’ Metapher von der transzendentalen Obdachlosigkeit¹⁴⁶ scheint für die in ihrem Schneehaus ausharrenden Kinder treffend. Dabei ist nicht ausgemacht, dass Gott nicht durch Sekundärquellen wirken

¹⁴⁰ Vgl. Ragg-Kirkby: *Alienation* (1999), 355f. – Vgl. Swales/Swales: Stifter (1984), 202.

¹⁴¹ Ragg-Kirkby [Anm. 140], 358.

¹⁴² „Jenseits wollten sie wieder hinabklettern. | Aber es gab kein Jenseits. | So weit die Augen der Kinder reichen konnten, war lauter Eis.“ (HKG 2.2,220)

¹⁴³ Begemann [Anm. 139], 321.

¹⁴⁴ Vgl. Lachinger [Anm. 115], 101 über die Adelskritik im *Tännling*: „Die Verschlüsselung war eine besondere individuelle Eigenart des Dichters Stifter, sie entsprach seiner Sehweise der komplexen Wirklichkeit, [...] war aber auch eine Notwendigkeit für den Künstler seiner Zeit, [...] wenn es galt, Tabus zu berühren und riskante Kritik zu üben.“

¹⁴⁵ Matz: *Werk* (1989), 724; dort der *Nachsommer*-Hinweis.

¹⁴⁶ Lukács: *Theorie* (1974), 32.

kann. Ob hinter den vier genannten glücklichen Zufällen nicht doch ein Hauch göttlicher Providenz steckt, wird zumindest nicht ausgeschlossen¹⁴⁷ – gleichzeitig aber die fragliche Epiphanie auch nicht bestätigt; im Wechselspiel der Perspektiven entzieht sich Stifters Text der Vereindeutigung.¹⁴⁸

Dieses Muster begegnet ähnlich in *Kzensilber*. Wo im *Heiligen Abend* die Großmutter fälschlich (wenngleich ihrer Erfahrung entsprechend zutreffend) Wind prognostiziert, der überraschend ausbleibt, war in *Kzensilber* für die dortige Großmutter „nicht zu erwarten, was gekommen ist“ (HKG 2.2,276), nämlich ein mutmaßlich tödlicher Hagelschlag, dem die Familie in den Bergen nur mithilfe des braunen Mädchens entgeht, das sie unter Reisigbündeln in Sicherheit bringt. Auch in diesem Text begegnet so, was Walter Benjamin als „Rebellion und Verfinsterung der Natur [...], welche ins höchst Grauensvolle und Dämonische umschlägt“, bezeichnet hat.¹⁴⁹ Ihre unverhoffte Rettung rekapitulierend und das eigene Versagen kaschierend, führt die Großmutter eine teleologische Erklärung ins Feld, die ihre Schwiebertochter nicht restlos überzeugt:

„[...] wenn Gott zur Rettung kleiner Engel ein sichtbares Wunder thun will, daß wir uns daran erbauen, so hilft alle menschliche Vorsicht nichts. [...] Es ist ein Wunder, wie Gott in dem Haupte des braunen wilden Kindes die Gedanken wekte, daß es die Wolken sah, und daß es die Bündel herbei trug. [...] Ich sage dir ja, [...] daß die Hand schon bestimmt war die Bündel zu tragen [...]“ | „Amen, theure Schwiegmutter,“ sagte die Frau, „das ist ein trostreicher herzlicher Glaube.“ | „Gib dich ihm hin, und du wirst dein Leben lang gut fahren,“ antwortete die alte Frau. (HKG 2.2,276f.)

Die Meinungsverschiedenheit (erkennt man in der mütterlichen Rede Ironie) wird nicht gelöst, stattdessen nur angemerkt, die Kinder begriffen „nichts von dem ernsthaften Gespräche“ (ebd.). Auch in *Kzensilber* wird dieserart, in seiner Einseitigkeit nicht überzeugend, Gott für die Rettung der Kinder aus der Naturkatastrophe verantwortlich gemacht.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Vgl. Swales/Swales [Anm. 140], 196.

¹⁴⁸ Diese hat denn oft die Forschung übernommen, etwa Hollender: *Altar* (1989), 194 (u.ö.): „The natural events which aid the children are not coincidence for Stifter, but providence. They are small miracles, which derive their power from the same force that cause the spectacular natural events.“ – Vgl. auch Schmidt [Anm. 132], 333 oder Seidler: *Natur* (1968), 233f., der in der Natur die „Auswirkungen und Offenbarungen ewiger göttlicher Gesetze“ und „in der Rettung der Menschen“ die „Größe Gottes“ gesehen hat. – Ausgewogen dagegen Swales: *Homeliness* (2012), 120–124, der resümiert: „That story is all about otherness“ (ebd., 123).

¹⁴⁹ Benjamin: *Stifter* (1977), 608.

¹⁵⁰ „Gott sei gedankt, sie leben“ bzw. „Mein Gott, mein Gott, du bist gütig, daß du sie mir gegeben hast“ (HKG 2.2,269 u. 2.2,272).

Sowohl *Der beschriebene Tännling* als auch *Der heilige Abend/Bergkristall* schildern ein durchweg katholisch-christliches Milieu. So wie das Bergdorf Gschaid zentrisch um ein „steinernes Kreuz“ arrangiert ist (HKG 2.2,185), zielen beide Texte unwillkürlich auf das Jenseits ab und strapazieren die brüchig gewordene Tragfähigkeit überholten, indes von den Protagonisten und Dorfbewohnern noch gelebten christlich-metaphysischen Glaubens. Die Verwurzelung der Dörfler im Tradierten, um nicht zu sagen im Barock, ist derart tief, „daß es immer beim Alten bleibt, daß, wenn die ganze Ebene draußen mit neuen Gedanken umgewälzt würde, sie es nicht wüßten“ (HKG 2.1,140) – im fernen revolutionären Denken die Aufklärung, konkret den österreichischen Josephinismus zu identifizieren, ist naheliegend. Die Geschichte der Kinder aus *Bergkristall*, die an zwei Tagen die gesamte christliche Heilsgeschichte noch einmal symbolisch nachvollziehen – vom „Spiel des blutigen Ernstes“¹⁵¹ des Passionsgeschehens (anklingend in der Sonne, die anfangs „bluthrot war wie eine Lampe bei dem heiligen Grabe“ [HKG 2.2,208] und dem Beben des Eises) bis hin zur Wiedergeburt der schließlich geretteten „Eingeborne[n]“¹⁵² (HKG 2.2,239) – wie die der kontingenten Gottesmutter aus dem *Tännling* lenken nicht nur die Blicke der Protagonisten zum Himmel (der ja überhaupt eine zweifelhafte Konjunktur bei Stifter erfährt – erinnert sei nur an die himmlischen Geschehnisse in *Haidedorf*, *Hochwald*, *Tännling*, *Condor*, *Sonnenfinsternis*). Auch ihre Leser sind gefordert, die „Räthsel“, die sich an diesem abspielen, zu dechiffrieren, wenngleich sich solch schöne, restlose Aufklärung wie die vom Irrgang der Kinder (vgl. HKG 2.1,173f.) nicht einstellen wird, was übrigens zur notorischen Unterbestimmtheit des christlichen Himmels/Jenseits passt.¹⁵³ Stifters Texte entziehen sich bekanntlich allzu vereinseitigenden Bemühungen um Glättung und Verständnis.

¹⁵¹ Blumenberg: Matthäuspasion (1988), 9.

¹⁵² Womit sowohl der Einheimische wie Christus begriffen ist.

¹⁵³ Harrison: *Gardens* (2008), 143: „Beatitude in the Christian scheme of things is an altogether enigmatic, elusive, almost unimaginable state, precisely because the Christian heaven is not an earthly but a celestial paradise that by definition defies representation [...] – how does one describe something as vague as that except through generic evocations of radiant luminosity and musical harmonies?“

Und auch in den hier behandelten Erzählungen korrespondiert der *metaphysischen* Unversichertheit alles Erzählten eine subtile *narrative* Verunsicherung und Unterwanderung des Gesagten. Jeweils sind es die Erzählinstanz oder Figuren, die wiederholt erzählen und erleben, wovon sie nicht, jedenfalls doch nur beschränkt wissen: Das eine „ist unbekannt“ (HKG 1.3,238), das andere „weiß man nicht mehr“ (HKG 1.3,242), „es wußte Niemand etwas Genaues“ (HKG 1.3,277): „Man weiß gar nicht mehr, wann sich das Alles begeben hat, aber es muß in sehr, sehr alten Zeiten gewesen sein.“ (HKG 1.3,240) Gerade von der fraglichen Nacht der Erscheinung Hanns' gesteht der Erzähler, der zuweilen erzählt, was „nicht eigentlich“ stimmt (HKG 1.3,243): „Man weiß nicht, wie weit sie vorgerückt war“ (HKG 1.3,276). Dagegen lässt sein Pendant im *Heiligen Abend*, der vom Irrgang der Kinder einräumt, „[m]an weiß es nicht, wie lange sie so fort gegangen waren“ (HKG 2.1,157), die drängendste Frage nach dem Schicksal des Wegweisers bzw. der Unglückssäule offen: „Sie wußten nicht, ist er umgeworfen worden, oder ist er von selber umgefallen“ (HKG 2.1,153). Stattdessen wird das Gesagte ununterbrochen als solches ausgestellt. Sei es die Überlegung, ob man die „Helle des Platzes“ nun tatsächlich „eine Helle nennen konnte“ (HKG 2.1,151) oder die Frage, ob „man sich so ausdrücken dürfte“ (HKG 2.1,160) oder nicht anders sollte: „alles war, wenn man so sagen darf, in eine einzige weiße Finsterniß gehüllt“ (HKG 2.2,216). Die eigenartige Reflexion über die Angemessenheit eines Oxymorons in einer Weihnachtsgeschichte steht in einer Reihe mit Passagen, in denen gesagt wird, „wie gesagt wurde“ (HKG 2.2,208), also wiederholt berichtet wird, was „wir oben sagten“ (HKG 2.1,156). Nicht nur der Inhalt der Rede wird so als bekannt und vermeintlich gesichert indiziert, sondern eben auch ihr Status, ihre sprachliche Verfasstheit als solche betont. Wenn dann noch beiläufig erklärt wird, dass viele der kursierenden Geschichten über den Berg (nur vermeintlich der „Hort der ewigen Wahrheiten“)¹⁵⁴ es nicht so genau nehmen mit der Trennung von Fakt und Fiktion, ja nachgerade die Lust an der Lüge vom Berg offenbar wird, ist das durchaus intrikat: „es ist nicht

¹⁵⁴ Stopp [Anm. 136], 174.

so ganz entschieden, wenn man auch die Biederkeit und Wahrheitsliebe der Thalbewohner hoch anschlägt, ob sie nicht zuweilen zur Ehre und zum Ruhme des Berges lügen“ (HKG 2.2,187, vgl. 2.1,141). So wie die Gschaidler generell mit Blick auf ihren Berg von „wundersamen Dingen reden“ (ebd.), wird auch die neu dazugekommene Geschichte von Konrad und Sanna „[m]anche Woche, manche Monate, vielleicht den ganzen Winter [...] noch Gegenstand des Gespräches sein“ und „ihre Kinder und Kindeskindern werden noch davon erzählen“ (HKG 2.1,175). Man könnte fragen, was davon letztlich in den Händen des Lesers ankommt. Selbstverständlich ist alles Fiktion aus Stifters Feder, doch dass sein Erzähler die Existenz von Lügnererzählungen über den Berg in den Raum stellt, in seinen Text inkorporiert, lässt doch unwillkürlich weiter Verunsicherung über dessen Wahrheits- und Wahrscheinlichkeitsgehalt aufkommen.

3. Von Ehen und Ehren: ‚Das alte Siegel‘ und ‚Der Waldgänger‘

Auf den ersten Blick scheint man Stifters vielfach hinterfragtes Eheglück und sein Beschwören desselben in zahlreichen Briefen kaum ignorieren zu können, wenn es um die Ehen in seinen Texten geht. Die Umstände einer unterbliebenen Liebesheirat mit der Jugendfreundin Franziska Greipl und anscheinend gravierende Diskrepanzen zwischen dem Schriftsteller und seiner Gattin Amalia hat eine allzu lange am Gefühlshaushalt des Autors interessierte Forschung mit großem Engagement ausgeleuchtet.¹⁵⁵ Der biographische Hintergrund ist hier aber vernachlässigbar, stattdessen rücken zwei Erzählungen in den Blick, die vom Gelingen und Scheitern, von den Herausforderungen zweier Ehen handeln und danach fragen, was der Mensch scheiden soll, und was nicht. Insofern es dabei fundamental um die Macht der Religion, genauer: religiöser Moral, über das Leben geht, sind *Das alte Siegel* und *Der Waldgänger* naheliegende Einsatzpunkte für vorliegende Studie.

¹⁵⁵ Vgl. allein Matz: Stifter (1995), 50–52.

Erstere, zunächst 1844 im *Österreichischen Novellen-Almanach*, sodann 1847 überarbeitet im vierten Band der *Studien* veröffentlichte Erzählung vom Junggesellen Veit Hugo Evaristus Almot, der während seiner Studienjahre in Wien eine kurze Affäre mit einer himmlischen Schönheit namens Cöleste erlebt, verdankt ihren Titel einem Familiensiegel, das der Protagonist von seinem Vater erhält. Auch wenn dieses nur zu Beginn und Ende der „fast bizarr erscheinende[n] Geschichte“ erwähnt wird,¹⁵⁶ bestimmt das Thema seiner Inschrift – „Servandus tantummodo honos“ – doch den gesamten Text.¹⁵⁷ Ausgerechnet der ängstlich um seine Unschuld und Ehre besorgte Hugo leistet unwissend Beihilfe zum Ehebruch, ist die Geliebte doch bereits unglücklich verheiratet mit einem bis zum Schluss unterschlagenen Gatten, der seine junge Frau wegen ihrer anhaltenden Kinderlosigkeit misshandelt. Dass das Ausbleiben des ehelichen Nachwuchses tatsächlich männlicher Indisponiertheit geschuldet ist, erhellt erst das Ende. Hugos außereheliches Liebesglück wiederum ist eine (im Wortsinn) haarige Angelegenheit, sie wurzelt prekärerweise in einem Raum, der wenig naheliegend für derartige Rendezvous scheint, indes die Messlatte fürs moralische Problem vorgibt: Man trifft sich in einer Kirche, feiert die Messe, wechselt verschämte Blicke, schließlich noch verschämtere Worte und – weiter nichts. Dass doch noch anderes ausgetauscht worden sein dürfte, legt erst der Schluss der Erzählung nahe, wenn plötzlich ein Mädchen auftritt, das Hugos vielgerühmte blonde Locken geerbt hat.¹⁵⁸ Wie die Jungfrau zum Kinde kam, dass statt einem heiligen Geist der irdische Hugo den Samen spendet, verschweigt ein äußerst diskreter Erzähler, der seine unermüdliche Aufmerksamkeit zwar den zahlreichen gemeinsamen Kirchgängen¹⁵⁹ und anschließenden Treffen in einem Vorstadthäuschen schenkt, sich aber allein ans Handfeste hält: Die beiden stehen gewöhnlich „eine Weile bei einander stille, hielten sich an den Händen,

¹⁵⁶ Mayer [Anm. 125], 59.

¹⁵⁷ Dittmann: Kommentar (1997), 309 übersetzt: „Vor allem andern muß die Ehre gewahrt bleiben“.

¹⁵⁸ Die Journalfassung berichtet expliziter von Küssen „so süß, so heiß“ und „peinigende[m] Glück, [...] auf das sie so lange geharret hatten“: „die Liebenden, die längst Vereinten, [...] fingen nun sachte an sich kennen zu lernen“ (HKG 1.2,190).

¹⁵⁹ Die Umfunktionierung resp. der „Mißbrauch“ des heiligen Raumes für Rendezvous ist „ein altes literarisches Thema“, wobei sich Hugo parallel zur Verliebtheit an der Religion auszurichten versucht und zwischenzeitlich fromme Anwandlungen zeigt (Dittmann [Anm. 157], 311).

und wünschten sich dann eine recht freundliche gute Nacht“ (HKG 1.5,382f.; vgl. 384). Befruchtung durch Händchenhalten, müsste man diagnostizieren, hielte man sich ausschließlich an den Erzählerbericht der Studienfassung. Der seiner Vaterschaft überführte Hugo verlässt die endlich verwitwete Cöleste samt ihrer Tochter nach kurzem Zusammentreffen endgültig: „Ich habe gedacht, ein anderes Leben führen zu wollen, als der Gatte einer Witwe zu sein, von dem sie sagen, daß er schon vor dem Tode ihres Mannes mit ihr im Einverständnisse gewesen sei“; er opfert, so Cöleste, „der sogenannten Ehre das warme, ewige, klare Leben“ (HKG 1.5,403f.) und verlässt die Geliebte „at the dictates of a rather overstrained nicety of honour“.¹⁶⁰

Das alte Siegel problematisiert die moralische Macht der Religion – genauer gesagt: eine in religiösen Vorstellungen (nämlich im Ehekonzept des Christentums, wonach Mann und Frau bekanntlich ohne Anwesenheit eines Dritten „eins“ seien und nicht zu scheiden ist, was am Altar verbunden wurde) gründende Moral, deren Standards Hugo scheinbar alternativlos sein Leben unterordnet. Die Religion figuriert hier gewissermaßen als Zwangsinstrument: Seine eigentlich andauernde Liebe zu Cöleste sanktioniert Hugo, weil ihm moralisch verwerflich und unhaltbar dünkt, was doch in anscheinend wechselseitiger Liebe geschah, nämlich die geheimen Treffen zunächst im Schutz der Kirche und außereheliche Zeugung der gemeinsamen Tochter. Dabei ist es bezeichnend, dass die beginnende Liebe der Protagonisten gleichsam zum metaphysischen Ereignis überzeichnet wird: „Für Hugo begann eine neue seltsame Zeit. Ein Vorhang hatte sich entzwei gerissen, aber er sah noch nicht, was dahinter stand“ (HKG 1.2,184). Der gerissene Tempelvorhang im Moment der Kreuzigung Christi offenbart das Allerheiligste, er ist sichtbares Zeichen der Sanktionierung von (menschlicher) Schuld und (göttlicher) Sühne und verweist obendrein aufs letzte Gericht eines jüngsten Tages (vgl. Mt 27,51). Für Hugo steht fest: Unbeschwerte Liebe, der Himmel auf Erden sieht anders aus.

¹⁶⁰ Kritik des Londoner *Athenaeum* vom 26.08.1848; zit. nach Enzinger: Stifter (1968), 132.

Zunächst wird die Affäre der jungen Protagonisten verurteilt, und zwar in doppelter Hinsicht – sowohl durch Hugo wie durch den Text selbst, indem subtil der Sündenfall *par excellence* zitiert wird:

Hugo aber schämte sich, [...] daß er nicht aus Andacht in diese Kirche komme; daher stellte er sich in den äußersten Winkel derselben zurück [...] und verbarg noch dazu die Hälfte seines Körpers hinter den Schnörkeln eines hölzernen Beichtstuhles [...]. Mit kindisch beklommenen Athemzügen stand er die ersten Minuten da; denn er meinte, sogleich würden alle Augen auf ihn sehen“ (HKG 1.2,171f.).

Nach seinem Fehltritt verbirgt sich das erste Menschenpaar der Genesis-Erzählung vor dem allsehenden göttlichen Auge, vor dem es sich im Paradies gründlich schämt (vgl. Gen 3). Das Narrativ des Sündenfalls, der „urgeschichtliche[] Umschlag ins Düstere“, ¹⁶¹ wird bei Stifter aufgerufen, bevor überhaupt an Sünde zu denken ist – noch ehe Hugo Cöleste sieht, führt ihn sein Weg bereits zum Beichtstuhl, den nur, aber gerade der Sünder benötigt. Der „Scham“ und „brennenden purpurnen Schamröthe“ Hugos (HKG 1.2,174) entspricht später die „immer glühender vor Scham“ errötende Cöleste (HKG 1.2,204), in der Journalfassung erscheint sie „wie eine glühende Verbrecherin“ (HKG 1.2,194). ¹⁶² Nicht von ungefähr erinnert sich diese im Nachhinein: „Damals war es nun, daß der Versucher an mich trat“ (HKG 1.2,202) – gemeint ist ihr Hofmeister Dionys, der als Kuppler die kirchlichen Stelldicheins initiiert – und „ich war eine Sünderin, aber die Sünde wurde mir nicht leicht, Du hast nur ihre holde Frucht gesehen“ (HKG 1.2,205). Im Kontext der Bibel ist der „Versucher“ der Leibhaftige selbst und wer auf sein Werben eingeht der Verdammte. Rhetorisch versiert, ist der Versucher Lügner schlechthin. Dionys’ Beteuerung, „der Himmel selbst habe uns in der Kirche zusammengeführt“ (HKG 1.2,203), ist, gleichsam als List der ihre Opfer ums Heil bringenden Schlange, in Wahrheit nicht zu trauen und die „holde Frucht“ offenbar faul. ¹⁶³ Dem entsprechen die Gewissensbisse des „von seinem Verhängniß getrieben[en]“ Hugo (HKG 1.2,182). Zwar ist er „noch viele Male an der Kirche – hinein gehen mochte er nicht mehr“, will er doch „den Ort nicht entheiligen“

¹⁶¹ Flasch: Eva (2004), 28.

¹⁶² Die Zeichen der Scham betont auch die Studienfassung: „Sie war sehr roth geworden, als er eintrat“ (HKG 1.5,377) bzw. „Sie war bei seinem Eintreten wie das erste Mal erröthet, und bei diesen Worten erröthete sie noch mehr.“ (HKG 1.5,380). – Zur „Scham der Schönheit“ vgl. Fenves: Scham (1997).

¹⁶³ „Teufelsassoziationen“ diagnostiziert auch Prutti: Jungs (2009), 490.

(ebd.), die „andächtige Menge“ der Kirchgänger ist „ein Vorwurf seinem Herzen“ (HKG 1.2,188). Die Scham und das schlechte Gewissen des (eigenhändig) verurteilten Unheiligen wurzelt in den verinnerlichten, das Verhalten konditionierenden und in der Religion gründenden Moralvorstellungen, denen es auch zuzuschreiben ist, dass Cöleste die Misshandlungen ihres Gatten erträgt: „weil ich nicht anders wußte, als daß ich ihm gehorsam sein müsse“ (HKG 1.2,202).

Einerseits potenziert der Text im Zitat des biblischen Prätexts das Geschehen zum brisanten Vergehen in der Tradition des allerersten Sündenfalls, und das Liebespaar zu Sündern.¹⁶⁴ Andererseits aber wird eine solch eindeutige Bipolarität der Un-Schuld permanent durchbrochen: Das Erzeugnis der Affäre, das blondgelockte Kind, hat augenscheinlich dieselben „Züge“ – nur noch „unschuldiger“ (HKG 1.2,205) – als der vom Erzähler mit großem Engagement zur schuldlosen, nachgerade marianisch „unbefleckt[en] [...] Jungfrau“ stilisierte Hugo (HKG 1.2,171),¹⁶⁵ der eingangs mit dem „heiligen Aloisius“ (einem der Heiligsten unter den Heiligen)¹⁶⁶ verglichen wird (HKG 1.2,162). Die missbrauchte Sünderin Cöleste betet „oft vor der gebenedeiten Jungfrau, ich, ein wehrloses unschuldiges Opfer“ (HKG 1.2,201). Und das Lächeln des kuppelnden Dionys erinnert an den „Flug eines sittlichen Engels“ (HKG 1.2,174) – um (bewusst) die Frage aufzuwerfen, ob gegenüber Hugo nicht der den Ehebruch anleitende Versucher eigentlich sittlich handelt (immerhin, so das Kalkül, soll mit der Befruchtung die Gewalt enden). An ihrer Schuld will Cöleste keine Schuld haben: „an dem, was Dionys vorschlug, war ich unschuldig, so wahr es eine ewige Seligkeit im Himmel gibt“ – Existenz und Erlangen letzterer steht hier auf dem Spiel (HKG 1.2,202). Allzu emsig um Klärung der Schuldfrage bemüht, ist die Forschung den Figuren „auf das moralisch anstößige Terrain des

¹⁶⁴ Das übersieht Klüger: Ehebruch (1997), die wiederholt schreibt, „daß der christliche Sündenbegriff nicht ins Gewicht fällt“ (206) bzw. „einfach beiseite geschoben“ werde (192).

¹⁶⁵ Zur Konstruktion maskuliner Virginität im *Alten Siegel* vgl. Prutti [Anm. 163], 490–496.

¹⁶⁶ Aloisius von Gonzaga (1568–1591), ein für seine Keuschheit und Tugendhaftigkeit berühmter, 1726 heiliggesprochener Jesuit, der sich „schon als Kind durch innige, asketische Frömmigkeit und großen Bußernst [auszeichnete]“ (Bautz: Aloisius [1990], 123f.).

Ehebruchs“ gefolgt, um denn etwa zu befinden: „Cöleste ist im Recht“.¹⁶⁷ Um diese Frage geht es hier aber nicht.

Am dringlichsten wird Hugos Moralismus durch diesen selbst hinterfragt. Gealtert und ernüchtert „blickte er düster auf die Buchstaben des Siegels, die in dem zweifelhaften Scheine des Morgens und seiner Kerze da standen“, und wo ihm in der Journalfassung noch Beobachter „Gewissensbisse“ nachsagen (HKG 1.2,206), legt ihm die Studienfassung diese selbst in den Mund und fügt explizit hinzu: „da er alt [...], und da er weichherzig geworden war, hat er oft bitterlich geweint, und gesagt: ‚Wie sie ist doch keine – wie sie ist doch keine.‘“ (HKG 1.5,407) Vom früheren Ehrkonzept in Gestalt des Familiensiegels trennt er sich schließlich und wirft dieses „in eine unzugängliche Schlucht“ (HKG 1.5,407)¹⁶⁸ – die Selbstkorrektur einer Lebensverfehlung, die zu spät kommt. Im „zweifelhaften Scheine“ steht so nicht nur der tradierte Ehrenkodex der Familie, sondern überhaupt die Moral der Geschichte da: die kompromisslose Unterwerfung des Lebens unter eine allzu rigide ausgelegte Moral. Ihre „Sünde“, so Cöleste, sei „menschlicher, als Deine Tugend“ (HKG 1.2,205) – an Hugo zeigt sich: „ethical man can go drastically astray“.¹⁶⁹ Diese spezifische Rollenverteilung der Geschlechter umkehrend, klagt der (außerehelichen Abenteuern nicht abgeneigte) König Alphons in Grillparzers *Jüdin von Toledo*: „Das ist die Art der tugendhaften Weiber, | Daß ewig sie mit ihrer Tugend zahlen. [...] Was man die Tugend nennt, sind Tugenden, | Verschieden, mannigfalt, nach Zeit und Lage, | Und nicht ein hohles Bild, das ohne Fehl, | Doch eben drum auch wieder ohne Vorzug.“¹⁷⁰ Richtig ist, dass das im *Alten Siegel* verhandelte Problem weniger theologischer Natur als vielmehr eine Frage der Moral ist, die allerdings durchaus in der Religion, ihren Begriffen, und christlich-bürgerlichen Prämissen über Ehe- und Lebensführung wurzelt.

¹⁶⁷ Reinhardt: Trauerarbeit (2000), 33; dort Positionen der älteren Forschung.

¹⁶⁸ Blackall: Siegel (1968), 77: „Mit dem Wegwerfen des Siegels bezeichnet Hugo das Verwerfen des Spruchs.“

¹⁶⁹ Swales/Swales [Anm. 140], 78.

¹⁷⁰ Grillparzer: *Jüdin* (1961), 502.

Eine ähnliche Spannung zwischen religiös fundierter Ehe und dem Leben begegnet in *Der Waldgänger* (1846): „The central section of the story presents us with a tragedy whose mainspring is firmly located within a moral framework.“¹⁷¹ Kommt der augenscheinlich autobiographisch inspirierte Text zunächst als „ruhige, unspektakuläre Erzählung“¹⁷² aus dem Genre der Dorfgeschichte daher,¹⁷³ hat man ihm doch eine Sonderstellung in Stifters Werk eingeräumt.¹⁷⁴ Emphatisch ausgewiesen als „schonungslose[] Erzählung“ mit „gramvolle[m] Gehalt“¹⁷⁵ führt die „ungefährlich betitelte[] Schmerzenserzählung“¹⁷⁶ angeblich „ins Innerste von Stifters Werk“¹⁷⁷. Tatsächlich ist *Der Waldgänger* eine feinsinnige Geschichte des Verlassens und Verlassen-Werdens, worin die ihr vielfach konstatierte Melancholie begründet liegen mag. Es geht um den Lebenslauf des Waldgängers Georg, der als alter Mann durch die Wälder zieht und dabei einen kleinen Jungen erzieht, der ihn schließlich zu Studienzwecken verlässt. Verlassen hat einst der junge Georg sein norddeutsch-protestantisches Elternhaus, und wiederum verlassen wird er als erwachsener Mann von seiner Ehefrau Corona. Dabei schien das menschenscheue Paar eigentlich füreinander bestimmt: „so waren zwei Menschen, die bisher allein gewesen waren, es nicht mehr: sie ergänzten sich, und um so fester hielten die Herzen zusammen, als sie ein verschlossener Gegensatz zu der ganzen übrigen Welt waren“ (HKG 3.1,166). Doch ähnlich wie schon im *Alten Siegel* scheitert auch dieses Eheglück am Kinderwunsch der Protagonisten: „Nur eins fehlte dem Ehepaare zu seinem völligen Glücke: sie hatten keine Kinder“ (HKG 3.1,173). Nach dreizehn Ehejahren willigt Georg in die Scheidung, die ihm Corona anträgt in der Hoffnung, neue Verbindungen brächten den ausgebliebenen Nachwuchs. Wiederum dreizehn Jahre später zeigt ein letztes kurzes Zusammentreffen der Geschiedenen: Während der wiederverheiratete Georg zwei Kinder

¹⁷¹ Swales/Swales [Anm. 140], 72.

¹⁷² Federmair: *Freuden* (2005), 250.

¹⁷³ Vgl. Geulen: *Worthörig* (1992), 131.

¹⁷⁴ Von einem „prägnanten Markstein“ ist die Rede bei Kadrnoska: *Waldgänger* (1970), 138.

¹⁷⁵ Stillmark: *Waldgänger* (2007), 213.

¹⁷⁶ Ewertowski: *Opfer* (2009), 80.

¹⁷⁷ Rehm: *Erzählung* (1955), 351.

gezeugt hat, blieb Corona allein. Die vom Erzähler verurteilte Scheidung wird nicht mehr rückgängig gemacht, beide leben vereinsamt fort.

Die Einschätzung, dass das Leben auf Erden, insbesondere das Eheleben, nach Maßgabe der Religion zu führen sei, begegnet immer wieder im Text. Wo Georg in einem strengen protestantischen Pfarrhaushalt in Norddeutschland aufwächst (namentlich der Pastor scheint die protestantische Arbeitsethik *par excellence* zu verkörpern),¹⁷⁸ lebt er später im Süden eher nach barock-katholischem Mußeideal. Seinen Schüler führt er in die Kirche, zu Ostern in die feierliche Osternachtmesse, und lehrt ihn, des Menschen „Drang“ sei es, „sich zu entwickeln, dann Kinder zu haben, dann zu genießen [...], all die kleinen Dinge zu erforschen, Gott zu erkennen“ (HKG 3.1,133). Wo ihr Leben ganz auf Gotteserkenntnis ausgerichtet ist, gilt es als Wunder, wenn die Menschen im Süden „etwas anderes lesen würden, als ihr Gebetbuch“ (HKG 3.1,102); zu solch alternativ- bzw. fantasieloser religiöser Durchformung des Lebens gehört noch Coronas Nachtgebet (HKG 3.1,169). Nach dem ursprünglichen Vorsatz der Eheleute gilt es, „das ganze Leben hindurch zu verschönern und zu ordnen, bis es Gott gefiele, zuerst das Eine von der Seite des Andern [...] abzufragen“ (HKG 3.1,175). Ihre Ehe, so also die Einschätzung gemäß christlicher Konvention, wird allenfalls durch den Tod gelöst, Scheidung vor der Zeit ausgeschlossen. Auch zur Hochzeit von Coronas Eltern wird das christliche Eheverständnis ausbuchstabiert: Der Vater verspricht seiner Gattin, „die Worte des Predigers, die er bei der Trauung an sie gerichtet hatte, ewig vor Augen [zu] haben, und sie ewig freundlich, sanft, liebevoll und nachsichtig [zu] behandeln“, und die brave Frau „dankte Gott in ihrem innerlichsten Herzen, daß sie einen so edlen herrlichen Mann zum Gatten erhalten habe“ (HKG 3.1,154). Dass dieser sie später betrügt, steht auf einem anderen Blatt.

¹⁷⁸ Georgs Vater, der „wegen der vielen Studien, die er sich auferlegte, nicht dazu kam, die Welt zu genießen“ (HKG 3.1,142), unterrichtet den Sohn – der ausdrücklich nicht mit Altersgenossen spielen darf – „selber in allen Fächern, da er sich selber in den Arbeiten [...] wenig Muße gönnte, so theilte er auch dem Knaben den ganzen Tag ein, daß jede Stunde ihre Beschäftigung hatte, die einst nützlich sein könnte“ (HKG 3.1,144). Das Haus wird von der unermüdlich putzenden Gattin „äußerst reinlich gehalten“ (HKG 3.1,143) – Muße, die Hersche dem Barockkatholizismus zuschreibt, bietet hier allenfalls die Garten-Arbeit.

Am deutlichsten wird Corona in ihrem Plädoyer für eine vorzeitige Scheidung der – protestantisch¹⁷⁹ – geschlossenen Ehe:

Der Mensch lebt nur ein einziges Menschenleben. In demselben soll er vor seinem Gotte den ganzen Kreis menschlicher Pflichten und menschlicher Freuden erfüllen. [...] Zu einem der ersten, vielleicht zu dem allerersten Rechte und zu der holdesten Pflicht der Menschen gehört es, Kinder zu haben; darum hat Gott die beiden Geschlechter [...] an einander gebunden. [...] Darum glaube ich, hat ja unsere Kirche fest gesetzt, daß in ihr die Ehe löslich wird, damit ein mißgeschlungenes Band zu nichte gemacht, und wieder ersetzt werden könne, was gefehlt wurde [...]. (HKG 3.1,186f.)

Angesichts ihrer intakten, allein kinderlosen Ehe bemüht Corona den „viel höhere[n] Zweck“ der Ehescheidung, auf dass ihre „Scheinehe [...], die vor Gott eine unmögliche gewesen ist“, gelöst werde und dann – im Falle einer Wiederverheiratung und neuerlicher Zeugungsversuche – „jeder Erfolg [...] in der Hand eines mächtigeren Richters [liegt]“ (HKG 3.1,188). Die religiös begründete Argumentation verdeutlicht, dass es um ein christliches Ehekonzept der Fortpflanzung geht: eigenen Nachwuchs zu haben, „ist eine heilige Pflicht – – ja eine Ehe, die eines ihrer Hauptzwecke entbehrt, fortsetzen, dünkt mir eher Sünde“ (HKG 3.1,190). Was im 21. Jahrhundert abenteuerlich klingt, überzeugt den späteren Waldgänger. Nicht von ungefähr wird dabei Scheitern und Auflösung dieser Ehe dem gewissermaßen ältesten Ehepaar anverwandelt. Als Corona abschließend ihrem früheren Mann und dessen Kindern begegnet, kommt es zu einer kurzen Szene, auf die Stifter besonders stolz war:¹⁸⁰ „Warte noch ein wenig,“ antwortete sie [Corona, FS], dann suchte sie in ihrem Täschchen, das sie am Arme trug, herum, brachte zwei Äpfel heraus, und gab jedem der Knaben einen. [...] Die Knaben bissen in die rothen Äpfel und aßen sie auf dem Heimwege“, woraufhin ihr Vater „die Größe der Sünde“ sieht, „die er begangen hatte“ (HKG 3.1,198f.). Ähnlich wie *Das alte Siegel* zitiert *Der Waldgänger* den Sündenfall der einstigen Paradiesbewohner. Indem Stifters Paar das Erbe der Unheilsgeschichte antritt, indem der Text das bekannteste Negativbeispiel der Hinfälligkeit des Menschen aufruft,¹⁸¹ wird die religiöse Dimension des hier verhandelten Eheproblems einmal

¹⁷⁹ Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Doktrinen der christlichen Kirchen ist wohl einzigartig in Stifters Werk. Die Auflösung einer auf Lebenszeit geschlossenen Ehe ist im Katholizismus bekanntlich nicht möglich.

¹⁸⁰ Diesen Schluss hält Stifter für „das Schlagendste, und Ergreifendste“ (PRA 17,164).

¹⁸¹ Flasch [Anm. 161], 86: „Seitdem ist das irdische Leben unrettbar verschieden vom Idealzustand“.

mehr unterstrichen. An die biblische Erzählung von der Versuchung zur Sünde und daraus erwachsenden Schuld, vom unwiederbringlichen Verlust des Heils, knüpft Stifters Text im Zitat des „central myth of Western culture“ unmittelbar an.¹⁸² Der verbotene Biss in die Erkenntnis verheißende Frucht öffnet die Augen (Gen 2,9) – während Corona zunächst „Sünde“ in der Fortsetzung einer vermeintlich illegitimen Ehe findet, erkennt Georg die „Sünde“ im Bruch derselben *nach* ihrer Scheidung. Mit ihrem initiativen Scheidungsantrag erinnert Corona freilich an die Paradiesvertreibung, wie sie Michelangelo, Dürer, Caravaggio und viele andere imaginiert haben: „It is invariably Eve who is moving toward the exit first, as if in eager anticipation of her new future, while Adam, looking forlorn, seems in dread of what’s to come.“¹⁸³ Bezeichnenderweise spazieren beide nach Coronas Scheidungsantrag durch ihren ungleich fruchtbaren Garten. Ein eindeutiges Urteil über die Beschaffenheit der Früchte des Baums – konkreter: darüber, was gut und böse sei – verweigert der Text derweil lange Zeit und liefert erst der Erzähler im abschließenden Schiedsspruch:¹⁸⁴

Die zwei Menschen, die sich einmal geirrt hatten, hätten die Kinderfreude opfernd [...] Glück geben und Glück nehmen sollen bis an das Grab, und wenn sie zu Gott gekommen wären, hätten sie sagen sollen: „Wir können keine Kinder als Opfer mitbringen, aber Herzen, die du uns gegeben, die sich nicht zu trennen vermochten, und die ihr Weniges, was ihnen geblieben, mit hieher bringen, ihre Liebe und ihre Treue bis zu dem Tode.“ (HKG 3.1,201)

Das – neuerlich religiös gefasste – Urteil expliziert den Fehler der Figuren und liefert eine moralische Korrektur angeblich verfehlten Lebens, die freilich nicht statthat. Ähnlich bestimmt Risach im *Nachsommer* ein an der Liebe gescheitertes, ungelebt gelebtes Leben im Zeichen der Religion: „Wen die größeren Gegenstände der Liebe verlassen haben, oder wer sie nie gehabt hat, [...] der lebt kaum und betet auch kaum Gott an, er ist nur da.“ (HKG 4.3,63)¹⁸⁵ Siegel wie *Waldgänger* berichten so von der Trennung zweier Menschen, die aufgrund (zu) rigider Durchsetzung religiös begründeter Vorstellungen davon, was Bestandteil, Zweck und Aufgabe

¹⁸² Almond: Adam (1999), 1.

¹⁸³ Harrison [Anm. 153], 15.

¹⁸⁴ Mayer [Anm. 125], 196f.: „Damit fällt der Text in eine Eindeutigkeit zurück, die er die ganze Zeit über zu verhindern gewusst hatte.“

¹⁸⁵ Hinweis zuerst bei Reinhardt [Anm. 167], 39.

einer (christlich geschlossenen) Ehe und ehrenhaft sei, ihre Liebesverhältnisse sanktionieren – und fortan nur noch „da“ sind. Beide Erzählungen halten angesichts der verfolgten (Irr-)Wege moralische Korrekturen bereit; wobei beide Texte deutlich machen, dass umgekehrt in der Institution Ehe keineswegs das Heil per se zu finden ist, denn tatsächlich reiht sich ja eine fragwürdige Ehe an die nächste. Coronas Vater, der sein kirchliches Ehegelübde angeblich in Ehren hält, betrügt seine Gattin; ihr Großvater ist spielsüchtig und hinterlässt seiner Witwe nurmehr „die nackten Mauern des Hauses“ (HKG 3.1,160), Cöleste muss von ihrem rechtmäßigen Gatten „körperliche Mißhandlung dulden“ (HKG 1.2,201). Daneben stehen verwitwete Eheleute, deren Partner längst verstorben sind (wie der Vater der musizierenden Kinder und die Vermieterin im *Waldgänger*). Überhaupt ließe sich darüber hinaus an die von Eifersucht oder Seitensprüngen geprägten, zerstörten Ehen in *Turmalin*, *Brigitta*, *Prokopus* oder *Die Narrenburg*¹⁸⁶ denken. Auf der christlich-bürgerlichen Verbindung zweier Menschen, die bei Stifter, wie gezeigt, vielfach noch explizit religiös verankert wird, liegt der Segen längst nicht mehr verlässlich.

Bei den Zeitgenossen stießen *Siegel* und *Waldgänger* auf wenig Verständnis: Man könne, so der Kritiker der *Allgemeinen Theaterzeitung* 1844 über das *Siegel*, „diesem Experimentieren mit tiefer Moral durchaus keinen Geschmack abgewinnen“ und hätte es bevorzugt, wenn „Stifters bisher unentweihte, poesiedurchwehte Feder“ so geschrieben hätte, dass dem Leser kein derart „unheimliches, befriedigungsloses Gefühl“ geweckt werde, wie sie der Schluss des *Siegels* evoziere.¹⁸⁷ Auch der *Waldgänger* wurde moralisch abgelehnt, insofern die dort erzählte, dem Kinderwunsch geschuldete Ehescheidung den Lebensbund „als Symbol der göttlichen Weltordnung“ profaniere: „Liegt denn in der Ehe nichts mehr, nichts Höheres, nichts Geistigeres, als der Drang, die Welt zu bevölkern?“¹⁸⁸

¹⁸⁶ Cornils: *Arkadien* (2007), 304: Chelions Ehebruch werde „als Verirrung dargestellt, die als sündhaft nur im Rahmen einer in die Krise geratenen christlichen Moralität erscheint“.

¹⁸⁷ Zit. nach Enzinger [Anm. 160], 40.

¹⁸⁸ Enzinger [Anm. 160], 90.

Unterdessen lohnt einmal mehr ein Blick aufs Erzählverhalten: Jeweils fallen erzählerische Eigentümlichkeiten auf, die schon in anderen Stifter-Texten begegneten. Da wären einerseits die Eingeständnisse erzählerischer Unkenntnis, zunächst wiederholt im *Waldgänger*: „Wie viel Zeit [...] vergangen ist, wie viel noch [...] gesprochen wurde, was der Inhalt dieser Gespräche war; vermögen wir nicht anzugeben – nur das Ergebniß [...] können wir erzählen“ (HKG 3.1,192), kurz darauf ist die Erzählinstanz „genöthigt, einen großen Raum von Jahren zu übergehen, weil [...] keine Einzelheiten vorliegen. Wir können nur das Allgemeine angeben, was schier alle Menschen wußten“ (HKG 3.1,195). So schon ausgewiesenermaßen in seiner Wissenschaft begrenzt, gesteht der in seinem Urteil über die Figuren so entschiedene Erzähler abschließend bemerkenswert vage: „Wir wissen nicht, wo der alte Waldgänger jetzt ist [...] – wir wissen es nicht. Von seiner Gattin Corona wissen wir auch nichts. [...] Wo sie auch sind, und wenn sie noch sind: Gott wird sie gewiß bald rufen“ (HKG 3.1,200). Die Zeit erzählerischer Gewissheiten ist aber längst vorbei; die Ursache für die frappante Unkenntnis des Erzählers bleibt ähnlich unklar wie zwischenzeitlich die Motive der Figuren: „man weiß keinen Grund“ (HKG 3.1,185). Die dieserart eingestandene Einbuße narrativer Souveränität scheint den generellen Rätselcharakter, der den Figuren und ihrem Verhalten eignet, zu unterstreichen. Der Zugriff des *Waldgänger*-Erzählers auf sein Figurenpersonal ist jedenfalls, soviel wird deutlich, begrenzt und fragwürdig.

Selbiges gilt für sein Pendant des *Siegels* (vor allem in der Journalfassung). So ist der Inhalt des ersten Gespräches zwischen den Protagonisten ähnlich unbekannt (HKG 1.5,369) wie Hugos Schweigen im Anschluss an ihr letztes: „Hugo hatte kein Wort mehr gesagt, kein einziges; man wußte nicht, ob er nicht konnte, oder ob er nicht wollte“ (HKG 1.2,205). Dieser Erzähler wird nicht müde, zu betonen „wenig genug“ zu wissen, „da uns wegen Mangel an Quellen nicht mehr bekannt geworden ist“ (HKG 1.2,163). Passagen mit größtmöglicher Nähe zum Innenleben einer Figur (Hugos Herz rufe „mit leiser, leiser Stimme [...]: du thust nicht recht“ [HKG 1.2,183]) kontrastieren mit Sequenzen, da es heißt: „Wir können uns nicht darauf einlassen, zu beschreiben, was er dachte und fühlte [...], auch liegt in unsern Quellen nichts

davon vor“ (HKG 1.2,167). Wo der Erzähler das Erzählen verweigert, erklärtermaßen entscheidet, diesem „weiter Raum zu geben“ und jenem nicht (HKG 1.2,177), beansprucht er eine Macht und Souveränität, die ihm doch konstant abzusprechen ist. Manches Detail „kann man aus seinen [Hugos, FS] Mienen nicht abnehmen“ (HKG 1.2,162), können „unsere Quellen nicht näher angeben“ (HKG 1.2,197), ist schlicht unbekannt, wie auch die Umstände der ersten Begegnung: „Ich weiß nicht, war es zufällig oder absichtlich – gerade jenes Tages hatte sie den Schleier nicht herabgelassen“ (HKG 1.2,179). Etwa des Erzählers Empfehlung, Hugos Geschichte als „sein[] Verhängniß“ (HKG 1.2,182) und „Schicksal“ (HKG 1.2,205) zu lesen, vergleichbar der zu Beginn des 3. Kapitels beschriebenen Lawine – einem Gleichnis auf Gewalt, Willkür und „Geheimniß“ (HKG 1.5,373) der Katastrophe – wird so zwangsläufig in ihrer Tragfähigkeit unterminiert. Hugos geheimnisvoll-tragisches Verhängnis ist ähnlich kontingent, wie der Erzähler in seinem Erzählen. Indem indes beide Texte kontinuierlich die Ungesicherheit des Gesagten thematisieren, das Nicht-Wissen ihrer Erzähler ausstellen, wird das Erzählte kontinuierlich als solches markiert.

VI) Bibelintertextualität: ‚Die Pechbrenner‘ und das ‚Buch der Bücher‘

1. „Das Herz mit Schnüren zugezogen“: Alltag und Trauma

Unter den außerhalb des Faches oft noch immer als langweilig verrufenen Texten Stifters sticht *Die Pechbrenner* hervor. Am Ende des Revolutionsjahres 1848 im Taschenbuch *Verißmeinnicht* veröffentlicht (als *Granit* überarbeitet aufgenommen in *Bunte Steine*), scheint der Text oberflächlich befleißigt, alle von Claudio Magris beobachteten Eigentümlichkeiten der habsburgischen Literatur¹ sowie Leseerwartungen an ein erklärtermaßen „der Liebe, der Freundschaft und dem Familienleben“² verpflichtetes Publikationsorgan zu erfüllen mit einer Mischung aus Provinzialismus und Heimattümelei. Die Handlung mag ihren Namen nicht verdienen: ein namenloser Ich-Erzähler berichtet rückblickend, wie er als „sehr kleiner Bube“ Opfer eines Streichs wird (HKG 2.1,111). Nachdem ihm ein Händler die Füße mit Wagenschmiere („Pech“) bestreicht, spaziert der Junge ins Elternhaus, was den Fußboden freut³ und die Hausherrin zum Toben bringt. Der Großvater zeigt Verständnis, nimmt den Pechvogel mit auf eine unüberbietbar monotone⁴ Wanderung, auf der er die Geschichte der titelgebenden Pechbrenner erzählt. Auf die Binnenerzählung, die in der Journalfassung noch zwei Drittel des Textes einnimmt, ist zurückzukommen. Zuhause jedenfalls erfolgt das Happyend: Der Haussegen wird restituiert, dem Übeltäter sein Fehltritt verziehen.

Die zunächst an Anzengruber, Rosegger oder Rank erinnernde Dorfidylle hat es in sich, bedenkt man die brutale Bestrafung des Jungen. Bewaffnet mit „Ruthen und Laubwerk“ schlägt die Mutter „so lange und so heftig auf meine Füße, bis [...] meine Höschen, ihre Schürze und

¹ Ihre natürliche Konstante fand diese in einer Mischung aus Weltflucht und Tannenduft; vgl. Magris: *Mythos* (1966), 135f.

² *Vergißeinnicht. Taschenbuch der Liebe, der Freundschaft und dem Familienleben des deutschen Volkes gewidmet für das Jahr 1849.*

³ Die „Holzfaser saugte das Pech so begierig ein“ (HKG 2.1,14).

⁴ Wiewohl anregend für Germanisten, vgl. Albes: *Spaziergang* (1999), 131–148, 160–164; Oswald: *Auge* (1988), 88–95; Geulen: *Stifter-Gänge* (2007), 221f. – Koschorke: *Panorama* (1989), 8f. wertet den Spaziergang als „Übung im Protokollstil“ und „Einschwörung auf nackte Faktizität“, über der Stifters Landschaftsbeschreibung zur reinen Textualität gerinne. Zu diesem Lehrgang auch Begemann: *Katastrophenimpfung* (2015), 394–401.

die Steine des Fußbodens schrecklich pechig waren“ und die malträtierten Füße „das häßliche Roth“ zeigen (HKG 2.1,14f.). In der Scheinidylle wird mit der Bastonade eine schmerzhaft, mit dem Osmanischen Reich assoziierte Folterpraktik ausgeübt,⁵ die blutige Striemen hinterlässt. Das aus der Wohnung verstoßene Kind scheint traumatisiert, bis zur Sprachlosigkeit schockiert: „statt der Worte“ produziert der Junge nur „Schluchzen“ und „verstümmelte[] Laute“ (ebd.),⁶ seine Aphasie erinnert an die Sprachlosigkeit der augenscheinlich ebenfalls missbrauchten Mignon aus Goethes *Wilhelm Meister*.⁷ Der mütterliche Gewaltausbruch jedenfalls hinterlässt „Narben“ und „Erinnerungsmaße“,⁸ noch Jahrzehnte später erinnert sich der Erzähler, wie hier „das Herz [...] mit Schnüren zugezogen“ wurde (HKG 2.1,14). Die Verbannung aus dem „Geburtshause“ (HKG 2.2,13), gleichsam aus dem Uterus, hinaus ins „Vorhaus“ der Welt (HKG 2.2,26) ist ein doppelter Schock, immerhin handelt es sich bei der abgöttisch, ja göttlich geliebten „gute[n] treue[n] Mutter“, die Christus gleich „den letzten Blutstropfen für uns hergegeben hätte“ (HKG 2.1,13f.), um „meine[] theuerste[] Verwandte[] dieser Erde“ (HKG 2.2,27). Seit der Romantik und gerade zu Stifters Zeit „geistert“ die Mutter, „die das Kind umfängt, stillt, lehrt, alphabetisiert“, durch „die Dichtungen als versunkenes, aber lebensbestimmendes Urbild einer frühen und sehnsuchterweckenden Bindung“.⁹ Wo die Strafe nicht ungerechtfertigt ist, scheint die sadistische Züchtigung doch ungerecht: In seiner Naivität weiß das Kind nicht, wie ihm geschieht, er ist ein „Nährlein“ und „armer Tropf“, der unverschuldet „in das viele Pech“ gerät (HKG 2.1,17) ohne „gänzliche Bosheit“ (HKG 2.1,13). Die abrupte mütterliche Strafe avanciert so als „völlig unangemessene Sanktion“ zum prekären autoritativen Machtmissbrauch.¹⁰

Eine ähnliche Beunruhigung geht aus vom Streich des Händlers. Dieser sieht „plötzlich mit den freundlichen Augen auf mich und sagte: ‚Willst Du die Füße eingeschmiert haben?‘“ (HKG

⁵ In der *Zauberflöte* bestraft Sarastro seinen Oberaufseher Monostatos mit „[n]ur siebenundsiebenzig Sohlenstreich“.

⁶ Die Komplexität der Szene beleuchtet Begemann [Anm. 4], 391–394.

⁷ „Was hat man dir, du armes Kind, getan?“ (Goethe: *Lehrjahre* [2007], 161).

⁸ Mojem: *Seuche* (2009), 49.

⁹ Koschorke: *Familie* (2000), 207.

¹⁰ Mojem [Anm. 8], 45.

2.1,13). Die Kontamination mit der „Sache“ der Schmiere geschieht so „plötzlich“ wie unmotiviert, das Pech fällt aus heiterem, dezidiert „freundlichen“ Himmel. Mit seinem unbegründeten Streich evoziert der Anstreicher die Katastrophe des Kindes – um umgehend vom Großvater zum „sehr brave[n] Mann“ und „lustige[n] Schalk“ nobilitiert zu werden (HKG 2.1,17). Das ist durchaus intrikat. Von Schuld keine Rede, vielmehr wird der gänzlich schwarze Mann (eine Teufelsfigur, zumindest plakativ Unheilsbringer par excellence) systematisch entschuldigt und von aller Verantwortung losgesprochen: „Lasse nur gehen, es ist vorbei“ (HKG 2.1,18).¹¹ – Allein die Rahmenerzählung, in der „das kleine Unglück des Kindes auf das große Unheil bezogen“ wird, zeigt, dass es mit dieser vermeintlichen Dorfgeschichte seine eigene Bewandnis hat.¹² Unter der Oberfläche des Alltäglichen fragt Stifters Text nach Schuld und Strafe, Recht und Gerechtigkeit, es geht um nichts weniger als Schicksal und Verhängnis, Herkunft und Wirkmacht des Bösen.¹³ Mit solchen Fragen ist man allerdings schon im Dunstkreis von Religion und Theologie angekommen.

2. „Ach heiliger Gott!“, Schuld und Sühne

Diese Beobachtung manifestiert sich beim Blick auf die Binnenerzählung, die unschuldig daherkommt wie die Rahmennarration. Auf der Wanderung berichtet der redselige Großvater vom Schicksal einer Pechbrenner-Familie, die „[v]or vielen Jahren in einer sehr schönen Zeit“ (HKG 2.1,21) aus Angst vor einer Pestepidemie in einen Bergwald flüchtete, um so „dem kollektiven Schicksal und damit der Kollektivität als Schicksal zu entgehen“.¹⁴ Im Glauben, dieserart der Seuche zu entkommen, richtet sich die Familie in totaler Abgeschlossenheit im Hochwald ein. Der Isolationsversuch ist jedoch vergebens, die Pest dringt in das Refugium vor.

¹¹ „[E]r hat es auch so übel nicht gemeint, ihm ist das Pech nicht so schrecklich [...]; wo soll der alte Andreas auch Begriffe von Reinlichkeit hernehmen“ (HKG 2.1,17f.).

¹² Cimaz: Unheil und Ordnung (1985), 379. – Für eine psychoanalytische Lesart Albes [Anm. 4], 126–129 u. 162f.

¹³ Derartige Stellen formulieren nach Sebald: Beschreibung (1994), 173 „den häretischen Gedanken einer vom Prinzip des Bösen und der Verfinsterung beherrschten Welt“ bei Stifter aus.

¹⁴ Geulen [Anm. 4], 223.

Schuld daran scheint ein Sohn des Pechbrenners zu sein: Gegen den Willen seines Vaters versteckt der junge Joseph heimlich eine fremde Familie im Wald, die mutmaßlich die Krankheit überträgt. Alle Waldbewohner erkranken tödlich, mit Ausnahme Josephs und der Tochter der Fremden. Noch vor seinem eigenen Tod bestraft der Pechbrenner-Patriarch den ungehorsamen Sohn, indem er ihn auf einem hohen Felsen, Hutfelsen genannt, aussetzt. Wider Erwarten endet es für den Jüngsten der Pechbrenner vorteilhaft: Wie im Märchen zu guter Letzt das Achtergewicht seine Wirkung entfaltet,¹⁵ gelingt Joseph die Flucht, er heiratet das Mädchen, das praktischerweise „ein sehr großes Gut geerbt“ hat, und arriviert vom randständigen Pechbrenner zum leitenden Großgrundbesitzer (HKG 2.1,53). Es hätte schlimmer kommen können: Von den reihenweise verstorbenen Angehörigen bleiben nur Knochen im Wald zurück.

Folgt man dem Großvater, so hat er seine(n) Zuhörer mit einer „schöne[n] Geschichte“ beglückt (HKG 2.1,18), indes zeigt schon ein flüchtiger Blick, dass es auch die Binnenerzählung in sich hat. In einer für Stifter erstaunlichen Explizitheit wird notiert, wie sich das Refugium des Waldes zur schauerlichen „Leichengegend“ wandelt: „Alles sah schreckdrohend und schauervoll aus“, ein „fürchterlicher, schrecklicher Leichengeruch“ verdankt sich der familiären Verwesung (HKG 2.1,51), die einzig Knecht Knut überlebt. Dabei ist es vor allem eine Szene, die in ihrer Drastik hervorsticht aus diesem Text wie aus Stifters gesamtem Prosawerk; sie berichtet von der Verstoßung des jungen Joseph durch seinen Vater. Dieser konstatiert die alleinige „Schuld“ Josephs am Untergang der Familie (HKG 2.1,40), hält vor seinem eigenen Tod noch ein letztes Gericht ab und verbannt den Sohn auf den Hutfelsen:

„Ich habe Dein Urtheil beschlossen – so komme.“ [...] Der Vater ging in die Tiefe der Hütte, nahm von dem Gestelle einen Laib Brod, den er zur Hälfte entzweischnitt, dann nahm er einen Krug mit Wasser, steckte das halbe Brod in die Falte seines Busens und sagte: ‚Komme.‘ Er ging aus der Hütte, der Knabe hinter ihm. [...] Als er auf der ebenen Fläche [des Felsens, FS] bei dem Knaben angekommen war, stellte er den Krug nieder, ebenfalls vorsichtig, daß kein Wasser heraus fließe, nahm das halbe Brod aus seinem Busen und sagte: „Hier hast Du Wasser und Brod, es reicht auf zwei Tage, wenn diese vorüber sind, so magst Du auf diesem Felsen verhungern, oder hinabspringen.“ (HKG 2.1,40f.)

¹⁵ Vgl. Olrik: Gesetze (1909), 7 bzw. Lüthi: Volksmärchen (1974), 69.

Die Verstoßung des Joseph durch das Familienoberhaupt, für Johann Lachinger Resultat einer gezielten „Entmenschung“,¹⁶ gerät in letzter Instanz zur intentionalen Liquidierung, und dabei hat das hier aktualisierte Motiv der Blutrache¹⁷ mehrere alte, nicht weniger dramatische Vorbilder, die der Bibel entstammen. So berichtet das 21. Kapitel der Genesis, wie Abraham seinen erstgeborenen Sohn Ismael und dessen Mutter, die ägyptische Magd Hagar, in die Wüste verstößt: „Also stand Abraham des Morgens auf, und nahm Brod und einen Schlauch Wasser, und legte es auf ihre Schulter, gab ihr den Knaben, und entließ sie. Da sie nun geschieden war, irrete sie umher in der Wüste Bersabee.“ (Gen 21,14) Es zeigt sich bald, dass die Wüste größer ist als der Wasservorrat. Erst als das verdurstende Kind zu schreien beginnt (Gen 21,17), interveniert der göttliche Engel und sorgt für Nachschub, Rettung, Reproduktion: Ismael bekommt eine Ägypterin zur Frau, wird Wüstenherr und Stammvater der Araber (Gen 25). Die Verstoßung der Hagar erfuhr in der Barockmalerei eine große Konjunktur, die Liste der Bearbeitungen reicht von berühmten Gemälden der Rembrandtschule, Tiepolos und Claude Lorrains hin zu österreichischen (Lokal-)Größen des 19. Jahrhunderts wie Josef Danhauser, Peter Fendi, Johann Ender oder Friedrich von Amerling. Ein Gemälde Joseph Sutters (*Hagar in der Wüste* [1836]) zeigt die Kremsmünsterer Gemäldesammlung. Man darf davon ausgehen, dass der Kunstkritiker Stifter mit dem Stoff vertraut war¹⁸ – sein Text jedenfalls weist mit dem bannenden Stammesvater, der spezifischen Wegzehrung, den Rufen der verstoßenen, durstigen Kinder sowie der impliziten Verhandlung des Erbes¹⁹ einige Parallelen mit dem biblischen Prätext auf.

¹⁶ Lachinger: Gewalt (2000/2001), 55.

¹⁷ Vgl. Frenzel: Motive (2008), 63–78.

¹⁸ Für Stifters Vertrautheit mit biblischen Stoffen und deren Fortleben in der Kunst vgl. etwa seine Besprechungen religiöser Historienmalerei August Palmes (Gleichnis der klugen und törichten Jungfrauen; Heilige Familie [HKG 8.4,154f.; 292]), Karl Markós (Ruth und Boas [HKG 8.4,22]), August Wörndle von Adelsfrieds (Verkauf Josefs nach Ägypten [HKG 8.4,149]), Theodor Maassens (Der Gute Hirte [HKG 8.4,258]), Johann Enders (Auffindung Moses' [HKG 8.4, 96]).

¹⁹ Der eigenmächtig gezeugte Ismael gefährdet das Erbe des göttlich erwählten, jüngeren Isaak. Josephs Mutter drängt darauf, „Jemand [zu] haben, der von unserm Blute ist“ (HKG 2.1,42) – an Joseph entscheidet sich das Überleben der Familie. Stirbt der Sohn, ist die Erinnerung an den Vater dahin.

Mit der Opferung Isaels an die Wüste ist es für Abraham nicht getan. Schon das nachfolgende Kapitel berichtet, wie Gott verlangt, Abraham möge sich auch vom jüngeren Sohn trennen. Die Erzählung von der Opferung Isaaks gehört zu den populärsten und problematischsten der Bibel, ihre „schwindelerregende Tiefe“²⁰ hat eine beachtliche Breitenwirkung entfaltet, die sich auf die *Pechbrenner* erstreckt. Mit Martin Johann Schmidts (‚Kremser Schmidt‘) *Opfer Abrahams* (1780/1790) zeigt die Kremsmünsterer Gemäldegalerie noch heute eine von unzähligen Bearbeitungen des Stoffs, den Stifter kannte und schätzte: das belegt ein Blick in sein für schulischen Unterricht konzipiertes *Lesebuch zur Förderung humaner Bildung* (1854), wo die Szene in der Fassung aus Herders *Blättern der Vorzeit* (1787) eingefügt ist.²¹ Wo Abraham mit seinem „einzigen“ (so die dreifache Auszeichnung; Gen 22,2; 12; 16) Sohn Isaak von Gott auf einen Berg im Land Morija geschickt wird, zieht der Pechbrennervater mit seinem verbliebenen Sohn zum Hutfelsen; jeweils geschultert das Vollzugsinstrument der väterlichen Separation, Holz (Isaak) und Leiter (Joseph). Während die Genesis das Paradox eines gleichermaßen ab- wie anwesenden Gottes ausbuchstabiert, erfährt die Stelle der Transzendenz bei Stifter eine entscheidende Umbesetzung, insofern nun der Pechbrenner-Patriarch die Position des gleichermaßen opfernden (Abraham) wie opferfordernden (Gott) Vaters besetzt. Wo Abraham wiederholt die Augen ‚hebt‘ und ‚sieht‘ (Berg und Widder; Gen 22,4; 13), um zu erkennen, dass auch „der Herr siehet. Daher sagt man noch heutigen Tages: Auf dem Berge wird der Herr sehen“ (Gen 22,14), berichtet Stifters Erzähler vom großen Sterben des pestkranken Pechbrenners, „seine Augen standen verdreht in dem Kopfe“ (HKG 2.1,42) – eine Inversion, die drastisch formuliert, dass dieser Vater nichts mehr sehen wird. Wie Stifters Erzählung hat es der biblische Text in sich: „On the lofty summit of Moriah the air that we breathe is rarefied; inevitably we react with fear and trembling, or with horror.“²² Der entscheidende Unterschied: In beiden alttestamentarischen Opfererzählungen gibt es, für den Leser vornherein absehbar, einen in letzter Sekunde

²⁰ Steins: Sohn (2005), 163.

²¹ Stifter/Aprent: *Lesebuch* (1947), 336f.; vgl. Herder: *Blätter* (1882), 336f. –

²² Couffignal: *Abraham* (1992), 1.

eingreifenden Gott, die Rettung ist schon eingeplant, muss aber erst vom biblischen Helden ‚gesehen‘ (Gen 21,19; 22,13), erkannt werden.

Stifters Verstoßener darf sich auf die Intervention einer wie immer gearteten Instanz nicht verlassen. Im Gegenteil, der narrative Fokus verschiebt sich hier voll auf den jungen Protagonisten, der dabei zur Postfiguration des gekreuzigten Gottessohnes avanciert – darin erneut Isaak ähnlich, der typologisch als „Vorwegnahme Christi“ gilt.²³ Dem von seinem Übervater, dem exorbitanten Pechbrenner – „ein großer und starker Mann, wie zu seiner Zeit keiner gewesen war“, von „alle[n] seine[n] Untergebenen“ nur „Vater“ genannt (HKG 2.1,29f.) – auf den Hutfelsen verbannten Joseph gerät die Besteigung des Felsens gleichsam zum Weg nach Golgatha. Nachdem er sein die Szene eröffnendes – zwar nicht in Gethsemane, doch abseits „in Verzweiflung“ getätigtes – Gebet verrichtet und der Patriarch sein „Urtheil beschlossen“ hat (HKG 2.1,39f.), nimmt – wo nach den synoptischen Evangelien Christus sein Kreuz zur Schädelstätte trägt – der Pechbrenner bei Stifter „die längste aller Leitern [...] mit einem Ende auf die Schulter, und schleifte sie mit dem andern auf der Erde nach, indem er fortging“ (HKG 2.1,41). Wird das Kreuz des Gottessohns nach den Evangelien am „Ort Golgotha, welches verdolmetschet wird: Schädelstätte“ (Mk 15,22) errichtet, verweist der Hutfelsen ebenfalls auf den menschlichen Kopf. Unter allen als spannungslos, womöglich langweilig verrufenen Texten Stifters sticht die Szene der Aussetzung auf dem Berg heraus. Insgesamt zwölf Mal ruft Joseph nach seinem Vater:

Als es aber wieder Abend geworden war, als die Tannen in Dunkelheit versunken waren, als der Mond an dem Himmel stand und seine schrecklichen Strahlen in die Zacken der Waldbäume hing, rief der Knabe leise: „Vater!“ Als er nicht gehört wurde, rief er noch einmal: „Vater!“ Da es aber immer finsterer wurde [...], rief er so laut er nur konnte: „Vater, lieber Vater, lasse mich nicht mehr in der Nacht auf dem Felsen, ich habe gefehlt, züchtige mich, wie Du willst, ich will es nicht mehr thun, Vater, Vater, lasse mich von dem Steine hinunter.“ Als es aber wieder stille war, rief er: „Vater, ich werde gut sein, ich werde immer gut sein, lasse mich hinunter, ich bin Dein guter Knabe gewesen, den Du aufgehoben hast, den Du auf den Mund geküßt hast, Vater, lieber Vater, lasse mich hinunter.“ [...] Als der Knabe dachte, daß er wirklich auf dem Felsen verhungern solle,

²³ Poeschel: Handbuch (2005), 49. Vgl. Schöne: Säkularisation (1958), 233. – Müller: Strukturanalysen (1966), 8 sieht in Josephs Aussetzung „ein altes Mythen- und Märchenmotiv [...] mit wunderbarer Rettung“; Cimaz [Anm. 12], 381 erkennt einen Anklang an die Gregorius-Legende, nach der sich der ödipale Held auf einen Felsen zurückzieht. – Zum Folgenden Stocker: Gewalt (2019), 66–69.

schrie er fürchterlich: „Vater, Vater, Vater,“ er schrie so laut, daß man das Geschrei weit herum in dem Walde hätte vernehmen können [...]. (HKG 2.1,43)

Die Erkenntnis absoluter (meta-)physischer Verlassenheit – „Ach heiliger Gott!“ rief der Knabe, „so ist ja gar Niemand da, gar Niemand, der helfen könnte“ (HKG 2.1,44) – zitiert nicht zufällig den Ausruf des Gekreuzigten aus dessen ‚sieben letzten Worten‘: „Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27,46).²⁴ Die zürnenden Überväter – einerseits der Clanführer, andererseits die erste Hypostase des trinitarischen Gottes – bestrafen ihre Söhne mit dem Sühne- und Opfertod am Kreuz respektive auf dem Felsen und ignorieren alle Rufe, so sie diese überhaupt hören. Joseph erinnert so ans biblische Paradox des Gekreuzigten: „In ihm ist Gott von sich selbst verlassen.“²⁵ Wird Stifters Protagonist schon namentlich in die Nähe des Messias gerückt (der von seinen Brüdern in den Brunnen, sodann ins Ausland abgeschobene Namensvetter Josef [Gen 37] gilt mit seinem dreitägigen Ausflug in die Unterwelt, unter die Erdoberfläche, als alttestamentarische Präfiguration Christi, dessen irdischer Vater bekanntlich ebenfalls Josef heißt),²⁶ so avanciert er in dieser verfänglichen Verstoßungsszene zur leibhaftigen *imitatio Christi*. Jeweils bezeugt eine weibliche Figur das Geschehen. Heißt die Beobachterin der Bibel Maria Magdalena (Mt 27,55f.), greift Stifter diesen Namen auf und nennt seine Zeugin ebenfalls Magdalena.

Diese Analogien haben ihren Weg kaum versehentlich in Stifters Erzählung gefunden. Der gekreuzigte Christus war und ist im Kulturraum der einstigen Donaumonarchie omnipräsent. Zwischen Wallfahrtskirchen, Kapellen, Altären, Bildstöcken und Fassadenmalereien ist Christus und dem Kreuz schwerlich zu entgehen – dass der im Benediktinerinternat aufgezogene Stifter bis in Einzelheiten mit den biblischen Berichten vertraut war, ist fraglos. So zeigt etwa das Altarantependium der kleinen Kapelle auf der Kremsmünsterer Sternwarte die im Evangelienbericht überlieferte Sonnenfinsternis zur Kreuzigung Christi, und gezielt auf

²⁴ Wiederum ein Zitat des 22. Psalms. – Vgl. Haydns *Die sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze* (Orchesterfassung von 1787, als Oratorium uraufgeführt 1796).

²⁵ Blumenberg: *Matthäuspasion* (1988), 15; der ‚paradiesische‘ Grund dafür: „weil der Schöpfer von seinem ‚Bild und Gleichnis‘ verlangte, nicht sein zu wollen wie er selber“ (ebd.). Vgl. ebd., 49.

²⁶ Vgl. Frenzel: *Stoffe* (2005), 455.

die Kreuzigung nimmt der Maler Stifter mit einem Gemälde zur *Kreuzabnahme* (1835) Bezug.²⁷ Bei allen hier nachverfolgten Parallelen zwischen Bibel und Stifter-Text ist allerdings festzuhalten, wie diskret diese in *Die Pechbrenner* auftreten. Anders als bei Jean Paul, Raabe oder Fontane, deren Texte oft demonstrativ (sich dessen selbst bewusst) gespickt sind mit Bibelzitaten, hat man es bei Stifter mit einem weitaus dezenteren Fall von Bibelintertextualität zu tun, was erklären mag, weshalb die auf diesem Auge ohnehin tendenziell erblindete Forschung zu den *Pechbrennern* derartige Spuren biblischen Wissens bislang überlesen hat.²⁸ Entsprechend vorsichtig ist bei der Deutung zu verfahren: wo Stifter seinen Lesern die Vertrautheit seines Textes mit der Bibel nicht aufdrängt, sollte man sie nicht überstrapazieren.

3. Richter und Retter: Alter und Neuer Bund

Und doch scheinen die aufgezeigten Parallelen für die Erzählung eine dualistische Figurendeutung nahezulegen, die im Buch der Bücher wurzelt und letztlich zwei Ordnungen konfrontiert. Auf der einen Seite stünde demnach der Pechbrennervater als Figuration Gottes, wie dieser bis zur Kreuzigung seines Sohnes begegnet: als strafender, omnipotenter Gott jüdischer Tradition, der nach eigenem Ermessen Opfer verlangt, die Erfüllung des Gesetzes fordert, Übertretungen sanktioniert. Er gebietet die Reinheit und Treue des auserwählten Volkes, die in Stifters Erzählung ihren Niederschlag in der strengen Isolation des Familienclans im Bergwald-Exil findet. Die unerwünschten Flüchtlinge weist der Pechbrenner ab: „Berührt keinen Grashalm, auf den ein Meiniges treten könnte, und haucht keinen Athem in die Luft, den ein Meiniges einathmen könnte.“ (HKG 2.1,35) Der eifernde Gott des ‚Alten Bundes‘

²⁷ Stifter: *Die Kreuzabnahme* (1835), Öl auf Holz, Privatbesitz. – Im Bericht über *Die Charwoche* schreibt Stifter in *Wien und die Wiener* darüber, „was vor zweitausend Jahren als das Geheimniß der Erlösung geschah, und seither in der Seele der Menschen fortwirkte [...]: jenes tiefe, religiöse Gefühl für diese bedeutungsvollste Woche der Christenheit hat mich nicht verlassen“ (HKG 9.1,247).

²⁸ Eine seltene Ausnahme bildet Prutti: *Ansteckung* (2008). Vgl. für einige in der Forschung allenthalben wiederholte, unmittelbar einsichtige Befunde Albes [Anm. 4], 125f., die den „religiöse[n] Subtext“ der Erzählung paradigmatisch kurz abhandelt.

verlangt das Opfer Isaaks, er erklärt „das Gefühlloseste zum Inbegriff des Gottgefälligen“,²⁹ ist Richter und Gerichtsvollzieher, fordert zum Zweck der „endgültig-unendlichen Befriedigung des allerhöchsten Opferdurstes“ kompromisslos ein „*sacrificium perfectissimum*“:³⁰ das Opfer des verdamnten *agnus dei*, dessen Hilferuf am Kreuz keine Reaktion erfährt.

Auf der anderen Seite steht der am Vorabend der Kreuzigung installierte ‚Neue Bund‘ (Lk 22,19f.), der – ist das Opfer einmal vollbracht – die Gnade und Barmherzigkeit eines liebenden Gottes propagiert.³¹ Joseph vollzieht das Gebot der *caritas*, indem er sich als aktualisierter Barmherziger Samariter und Guter Hirte der Fremden annimmt. Den mutmaßlichen Pestbringern gibt er zu essen, trinken, Obdach, Kleidung, Gesellschaft in der Krankenstation – minutiös erfüllt er alle Forderungen des richtenden Königs apokalyptischer Provenienz.³² Sein Lohn: „Gott danke es Dir, mildthätiges, unschuldiges, barmherziges Kind“, so der asylsuchende Familienvater, dessen Erbe Joseph später antritt (HKG 2.1,37). Stifters Protagonist, der den Horror des Hutfelsens überlebt, verkörpert Nächstenliebe, die sich auszahlt, er „übt“ wörtlich „Barmherzigkeit“ (HKG 2.1,36).³³ Als literarische Christusfiguration erinnert er unter den Vorzeichen der Homousie, der Wesensidentität von Gott-Vater und Gott-Sohn, an den „Abba“ (aramäisch: Vater) geheißenen Gott spezifisch neutestamentarisch-christlicher Tradition. In diesem Zusammenhang ließe sich noch Josephs (vergebliche) Rede zum abwesenden Vater auf dem Felsen einordnen: Sein Schuldgeständnis („ich habe gefehlt, züchtige mich, wie Du willst“ [HKG 2.1,43]) scheint das des Verlorenen Sohns zu zitieren (Lk 15,11–32); dieser Blickwinkel jedenfalls könnte die enigmatische Formulierung erhellen, wonach Joseph der „Knabe“ des Pechbrenners gewesen sein will, „den Du aufgehoben hast, den Du auf den Mund geküßt hast“ (HKG 2.1,43).³⁴ Im Gleichnis figuriert die Rückkehr des Sohnes im Zeichen der Auferstehung

²⁹ Kermani: Staunen (2015), 202.

³⁰ Blumenberg [Anm. 25], 115 (Herv. i.O.).

³¹ Zu diesen beiden Gottesbildern Koschorke [Anm. 9], 66f.

³² Vgl. die Weltgerichtsrede nach Mt 25,31–46.

³³ Vgl. *Das Kind der Barmherzigkeit* in Herder [Anm. 21], 316.

³⁴ Im Gleichnis gesteht der Sohn: „Vater! ich habe mich versündigt wider den Himmel, und vor dir; | ich bin nicht mehr werth, dein Sohn zu heißen“ (ebensolche Sohnschaft steht bei Stifter emphatisch zur Debatte), woraufhin der Vater – Allegorie des barmherzigen Gottes – dem Sohn entgegenläuft, „und fiel ihm um den Hals, und küßte ihn“ (Lk 15,18–20).

(der Verlorene „war [todt] und [ist] wieder lebendig geworden“ [Lk 15,32]) und der Barmherzigkeit: der Vater „ward vom Mitleide gerührt“ (Lk 15,20). Bei Stifter indes ist er bereits tot, dieses Gottesbild des Neuen Testaments lässt sich allein Joseph zuordnen.

In dieser Lesart ließe sich Josephs Familie als Repräsentation des Volkes Israel deuten: Die „Untergebenen“ des Pechbrenners (HKG 2.1,30) werden von diesem zwar nicht ins babylonische, doch ins Exil, ins abseitige „Land“ des Hutlandes verbannt, wo sie sich hinter den väterlichen Reinheitsgeboten verschanzen und alle Hilferufe der Fremden ignorieren: „So übt doch Barmherzigkeit mit uns“ (HKG 2.1,36). Das bleibt vergebliche Liebesmüh, weist der Pechbrennerpatriarch – der „Jedem die Brust zertrümmern“ will (den Sitz der Gefühle), „der es wagt, in unser Bereich zu treten“ – sein Gefolge doch an, „daß Keiner über diese“ zwischen dem Eigenen und Fremden errichtete „Grenzscheide hinausgehen solle“ (HKG 2.1,35f.). Für den Ruf nach „Barmherzigkeit“, die Einforderung des christlichen Nächstenliebe-Ethos, ist Josephs Clan taub – so wie nach zeitgenössischer Vorstellung das jüdische Volk für Christus und sein Evangelium, die ‚Frohe Botschaft‘, blind ist, das sich schon für die „Hilfe“ der alten Propheten „um so mehr verschloss und sich gegen sie verstockte oder verhärtete“ – so Franz von Baader, wichtiger Vertreter der Münchner Romantik.³⁵ Von ihren jüdischen Zeitgenossen wird die Familie des Messias – und als Heilige Familie erscheint die Gruppe der Fremden bei Stifter³⁶ – nach christlicher Überlieferung bei ihrer Suche nach einer Herberge abgewiesen. Die Szene scheint sich bei Stifter, der sich der „*grands récits* des Abendlandes“ schlechthin bedient, zu wiederholen.³⁷

Was heute antisemitisch klingt, ist zu Stifters Zeit salonfähig. Die Wurzeln des christlich motivierten Antijudaismus reichen ins alte Ägypten und erstrecken sich auch auf die Habsburger Monarchie. So publiziert im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts Anton Fidelis Namiesky, ein heute weitgehend vergessener Konsistorialrat und Dekan aus dem niederösterreichischen Aspersdorf, im Wiener Gerold Verlag (dem führenden Verlagshaus der

³⁵ Zit. nach Weinzierl: Katholizismus (1988), 490.

³⁶ Vgl. Prutti [Anm. 28], 68.

³⁷ Koschorke [Anm. 9], 38.

Donaumonarchie) seine Schrift *Christus und Moses. Für und gegen die Juden*, in der er einige gängige Argumente des christlichen Antijudaismus vorbringt. Insofern die Juden „Christum verworfen“ hätten, seien sie auch „von Moses abgewichen“³⁸ und dieserart – wo „die höllische Schlange schon so lange den Verstand und die Herzen der Juden bethört hat“³⁹ – schlicht „ganz verblendet“⁴⁰ für die wahre Religion: „Das war eben der größte Fehler der Juden, daß sie aus stolzem Vorurtheile, aus Leidenschaften und Eigendünkel die Zeugnisse verworfen, welche ihnen Christus gegeben, um seine Gottheit und Sendung zu beweisen.“⁴¹ Solche Vorwürfe gehören zum Standardrepertoire europäischer Judenfeindschaft und datieren zurück auf die Anfänge des Christentums. So hat etwa Friedrich Heer die biblischen Passionserzählungen als „Grundlage der tausendjährigen christlichen Auffassung der Juden als des ‚gottesmörderischen Volkes‘“ gedeutet;⁴² daneben existiert eine Reihe weiterer Anschuldigungen.⁴³

Allein „verhärteter Aberglaube“, so Joseph Rohrer, Lemberger Professor der politischen Wissenschaften und Statistik, in seinem *Versuch über die jüdischen Bewohner der österreichischen Monarchie* (1804), mache die Juden „blind gegen die Vorzüge der Getauften“⁴⁴ und entgegen „dem Geiste der wahren Religion“ nachgerade „[ge]fesselt und verfinstert“;⁴⁵ wobei Rohrer ein gängiges frühantisemitisches Bild anführt, wenn er von der „so allgemein bey diesem Volke herrschenden Unreinlichkeit“ und „Unsauberkeit“⁴⁶ schreibt: „Es ist dem Juden fast nicht möglich, vom Kopfe bis zum Fuße sauber zu seyn.“⁴⁷ Das infame Klischee, das schon Schiller in seiner Jenaer Antrittsvorlesung bemüht,⁴⁸ verselbstständigt sich in der Folgezeit (auch Grillparzer imaginiert ‚den Juden‘ „mit schmutzger Hand“)⁴⁹ und mag

³⁸ Namiesky: *Christus* (1821), 15.

³⁹ Namiesky [Anm. 38], 72.

⁴⁰ Namiesky [Anm. 38], 32.

⁴¹ Namiesky [Anm. 38], 72.

⁴² Heer: *Liebe* (1986), 46; vgl. 45–56; der v.a. auf das Johannes-Evangelium und die Paulus-Briefe abhebt.

⁴³ Eine Auswahl bei Bergmann/Wyrwa: *Antisemitismus* (2011), 9–12.

⁴⁴ Rohrer: *Versuch* (1804), 51.

⁴⁵ Rohrer [Anm. 44], 159.

⁴⁶ Rohrer [Anm. 44], 26.

⁴⁷ Rohrer [Anm. 44], 51. – Daneben wurden Juden als Wucherer, Unsittliche, Eindringlinge, ‚Wühler‘ und Verschwörer dargestellt, vgl. John: *Stellung* (2014), 53.

⁴⁸ „Als ein unreines und gemeines Gefäß, worin aber etwas sehr kostbares aufbewahret worden, müssen wir sie [die jüdische „Nation“, FS] schätzen; wir müssen in ihr den Kanal verehren, den, so unrein er auch war, die Vorsicht erwählte, uns das edelste aller Güter, die Wahrheit zuzuführen“ (Schiller: *Sendung* [2000], 452).

⁴⁹ Grillparzer: *Jüdin* (1961), 500.

hier sekundieren als weiteres (zugestandenermaßen vages) Indiz für eine Deutung der Pechbrenner als jüdisches Volk, sind diese doch von vornherein mit Schmutz markiert: „Sie haben schlechte Kleider, ihre Arme und Angesichter sind berußt“ (HKG 2.1,30). Wo, fragt der Großvater seinen Enkel, solle ein Pechbrenner „auch Begriffe von Reinlichkeit hernehmen“ (HKG 2.1,18) – es scheint diese nicht in seiner Natur zu liegen. Und wenn es bei Stifter wesentlich um die Frage geht, wer für die Infektion mit der Pest verantwortlich zeichnet, legt dies ebenfalls eine Assoziation mit dem angerissenen Diskurs nahe. Wer schuld sei an der Pest, ist eine aufs engste mit der Geschichte des Antijudaismus verknüpfte Frage: Traditionell wurden Juden beschuldigt, weshalb sich ihre Repression im Umfeld großer Pestepidemien besonders zuspitzte.⁵⁰ Zwar wird der Pechbrennerfamilie als Repräsentant des jüdischen Volkes nicht die „Schuld“ (HKG 2.1,40) an der Pest zugeschrieben – die heimliche Kernfrage ist vielmehr, ob nicht Gott sie trägt –, indes attestiert der Vater seinem Sohn die Verantwortung für die tödliche Infektion (ohne Zweifel an dieser Diagnose ausräumen zu können).⁵¹ Um die Frage nach der Schuld kreist der Text, ohne eine eindeutige Antwort zu liefern.

Nun kann man die unter der Herrschaft des Übervaters im Exil des Bergwalds lebenden, schmutzigen Pechbrenner ohne Nächstenliebe für die im Gewand der Heiligen Familie auftretenden Fremden durchaus als Repräsentanten des jüdischen Volkes lesen und dabei Parallelen zu Argumentationsmustern des zeitgenössischen antijudaistischen Diskurses identifizieren, ohne dabei gleich in die Verlegenheit zu geraten, Stifter als entschiedenen Antisemiten überführen zu müssen.⁵² Mit dem Thema beschäftigt sich ausführlich das Kapitel zu *Abdias*, an dieser Stelle genügt ein kurzer Abriss, um zu unterstreichen, dass die Stellung der österreichischen Juden im 19. Jahrhundert durchweg problematisch war, gerade die Ära Metternich gilt als „period which witnessed the revival of traditional prejudice at virtually every level of Roman Catholic society“.⁵³ Frühe Anzeichen einer „weit verbreiteten antijüdische[n]

⁵⁰ Vgl. Weinzierl: Judentum (1992), 19f.

⁵¹ Der Einschätzung des Vaters folgt vorschnell Lachinger [Anm. 16], 54, dem die Schuld Josephs unbegründeterweise „klar“ ist.

⁵² So Helfer: Wort (2013), 204.

⁵³ Sagarra: Grillparzer (2001), 70.

Mentalität“⁵⁴ sollten sich im Spannungsfeld von jüdischer Emanzipation, politischer Reform und nationalen Konflikten verschärfen und dabei von ihren religiösen Begründungsmustern emanzipieren. Zwar hatte die Politik Josephs II. für Entspannung gesorgt, die antijudaistischen Traditionen des Mittelalter und Barock verstärkten sich jedoch schon unter Franz I. und lebten ab 1848 wieder voll auf.⁵⁵ Im März 1848 (dem Publikationsjahr der *Pechbrenner*) gab es erstmals öffentliche Gewalt gegen Juden, in Wien zogen Frauen und Kinder durch die Straßen und skandierten: „Schlagt die Juden todt“.⁵⁶ In der Folgezeit wurden ihre Rechte eingeschränkt, es formierte sich eine einflussreiche katholisch-antisemitische Presse. Zu dieser gehören Periodika wie der *Österreichische Zuschauer*, *Österreichische Volksfreund* oder die *Wiener Kirchenzeitung*, die der Geistliche Sebastian Brunner – gleichsam „der erste katholische Judenhammer in der christlichen Presse Wiens“ – ab 1848 herausgab.⁵⁷ Die katholischen Publizisten waren „fanatische[] Judenhasser“, welche „mit dem Niedergang der Revolution wachsende Abneigung gegen die Juden geschickt zu schüren verstanden“.⁵⁸ Generell übernehmen dann katholische Geistliche „eine bedeutende Rolle“ bei der Verbreitung eines christlich fundierten Antijudaismus.⁵⁹

Es überraschte, wenn das Feld der Künste davon verschont bliebe. An zahlreichen Fällen ist nachvollziehbar, wie von der Aufklärung eine „Welle der Judenfeindschaft“ in die deutschsprachige, österreichische Kunst und Literatur schwappte.⁶⁰ Wagners berühmter Aufsatz über *Judentum in der Musik* (1850), Freytags überaus erfolgreicher Roman *Soll und Haben* (1855), frühe Texte Adam Müllers, der sich mehrfach gegen die Emanzipation positionierte,⁶¹ Arnims Tischrede *Ueber die Kennzeichen des Judentums* (1811), oder Hartwig von Hundt-Radowskys *Truthähnchen* (1819) und *Judenspiegel* (1819), aber auch komplexere

⁵⁴ Hahn: Antisemitismus (2014), 61; vgl. Hellwing: Antisemitismus (1972), 15.

⁵⁵ Vgl. Weinzierl [Anm. 35], 485f.

⁵⁶ Weinzierl [Anm. 35], 493.

⁵⁷ Heer: Hitler (1989), 68.

⁵⁸ Weinzierl [Anm. 35], 495; vgl. 495–499.

⁵⁹ Czermak: Christen (1991), 104.

⁶⁰ Robertson: Antisemitismus (2003), 51.

⁶¹ Vgl. Weinzierl [Anm. 35], 491f. Trotz aller antijudaistischer Tendenzen unterscheidet sich die Tonlage der (Wiener) Romantiker allerdings noch von jener, die ab der Jahrhundertmitte dominieren wird.

Werke der Höhenkammliteratur wie Arnims *Majorats-Herren* (1819) oder Grillparzers *Jüdin von Toledo* (1851) transportieren unterschiedlich plakativ, indessen allesamt antijudaistische Inhalte (wobei diese teilweise ‚ausgeglichen‘ werden: bei Grillparzer etwa durch das Pathos des Opfers Rahel, bei Arnim in der Faszination für jüdische Mythologie⁶²). Vor diesem Hintergrund schreibt Stifter. Den *Pechbrennern* und *Abdias* sind antijudaistische Obertöne zu konzedieren, ihre historische Gebundenheit können die Texte nicht leugnen. Typische Beispiele rassistisch-antisemitischer Schriften aber sind sie nicht.

Wie schon die Rahmenerzählung stellt jedenfalls auch die Binnennarration drängende Fragen nach Schuld und Sühne, Verstoßung und Vergebung. Sie tut dies, indem sie anhand zahlreicher Intertexte aus den Heiligen Schriften des Juden- und Christentums fokussiert auf das Spannungsverhältnis zwischen den Protagonisten, Vater und Sohn, und diese schließlich potenziert zu literarischen Inkarnationen von Gott-Vater und Gott-Sohn, dabei figuriert der Pechbrenner-Clan als Repräsentant des jüdischen Volkes.

Eine ähnliche Analogie lässt sich für die Rahmenerzählung diagnostizieren: Dort begegnet einerseits der Großvater mit seinen „gütigen und wohlmeinenden Augen“, der „immer der Gütige gewesen“ ist (HKG 2.1,15) und den Enkel „Ergriffenheit“ verspüren lässt (HKG 2.2,28). Wie Christus lässt der barmherzige Großvater sein Kindlein zu sich kommen (vgl. HKG 2.1,15 u. Mt 19), um ihm – neuerlich das Zitat einer berühmten Szene der biblischen Passionserzählung – die Füße zu waschen. Er ist es, der den Enkel in die „Welt des lieben Gottes“ einführt (HKG 2.1,18) und als göttlicher Repräsentant für die Sache der Religion eintritt. Er entschlüsselt die auditiven Zeichen des Feierabendgeläuts und deutet dem Stammhalter im Modus kaum verhohlener Gegenwartskritik, was die Stunde geschlagen hat:

„Es ist ein schöner Gebrauch, daß am Samstag nachmittags mit der Gloke dieses Zeichen gegeben wird, daß nun der Vorabend des Festes des Herrn beginne, und daß alles strenge Irdische ruhen müsse, wie ich ja auch an Samstagen nachmittags keine ernste Arbeit vornehme, sondern höchstens einen Gang in benachbarte Dörfer mache. [...] Einstens wurde dieses Zeichen sehr beachtet; denn wenn die Gloke klang, betheten die Menschen, und setzten ihre harte Arbeit zu Hause oder auf dem Felde aus.“ (HKG 2.2,39f.)

⁶² Vgl. Robertson [Anm. 60].

Während die Großelterngeneration solche Gebetspraxis noch ausübt, gilt inzwischen: „die andern Leuten beachten das Zeichen nicht, sie arbeiten fort auf dem Felde, und arbeiten fort in der Stube, wie ja auch die Schläge unsers Nachbars des Webers selbst an Samstagabenden fort tönt“ (HKG 2.2,40). Entgegen solchen Auflösungserscheinungen religiöser Ordnung verteidigt der Großvater die tradierte Frömmigkeitspraxis und schärft dieses „Bild geheiligter Daseinsordnung“⁶³ seinem Erben ein: „Weil es Feierabend ist [...], müssen wir ein kurzes Gebeth thun.“ Er nahm seinen Hut von dem Haupte, machte ein Kreuz, und bethete. Ich nahm auch mein Hütchen ab, und bethete ebenfalls.“ (HKG 2.2,39) Dem Stammhalter dient sein Vorfahre so in einem tendenziell säkularisierten Umfeld, „in unsern Zeiten, wo man nicht mehr so fromm ist“, als instruierendes Bindeglied zur Religion und – in seiner Eigenschaft als gütige Gott-Vater-Figur – gegenüber der Mutter als Retter in der Not (HKG 2.1,24).

Der Enkel figuriert ebenfalls unter den Vorzeichen der Religion, allerdings deutlich subtiler. Nach der Einschätzung seiner Mutter erscheint „dieser heillose eingefleischte Sohn“ allenfalls als *Unheilsbringer*, dem Wortsinn folgend als heillosen, verkehrten Messias (HKG 2.2,26). Der „sanfte folgsame Engel“ (HKG 2.1,13) widersetzt sich dem mütterlichen Reinheitsgebot, bringt das Böse, trägt das Pech ins Haus und wird deshalb aus dem „Geburtshause“ (HKG 2.2,23) verstoßen wie der unsanfte unfolgsame, gefallene Engel aus der göttlichen Heilsgemeinschaft, wie die Sünder aus dem Paradies. Auffällig ist, wie der junge Erzähler sukzessive dem jungen Protagonisten der Binnenerzählung parallelisiert wird: Der in der Kunst des effektvollen Erzählens und rechten Timings versierte Großvater gibt sich alle Mühe, seinen Enkel dem verstoßenen Pechbrennerjungen anzugleichen.⁶⁴ Zitiert Joseph auf seinem Stein Christus am

⁶³ Cimaz [Anm. 12], 375.

⁶⁴ Sobald von Josephs Aufenthalt auf dem Hutfelsen die Rede ist, sitzt der Enkel auf dem Stein vorm Haus; dem letzten Abendmahl des Pechbrennerjungen (HKG 2.1,41) korrespondiert in der Rahmenerzählung an entsprechender Stelle „ein Abendmahl“ (HKG 2.1,42), und dass Mond und Finsternis aus der Binnenerzählung zur rechten Zeit ihre narrationsexternen Äquivalente finden, vermag der Großvater genauso einzurichten, wie er sicherstellt, dass die Identifikation mit Joseph nicht misslingt: „Siehst Du, Kind, wie es sein muß, wenn er die ganze Nacht auf der Höhe des Steines saß und nichts um sich hatte, als den Himmel und die finstern Tannen.“ [...] „Aber es rührte und regte sich nichts als ein Lüftchen, das die Tannen wanken machte, wie dort der Vogelbeerbaum des Nachbars wankt [...]“ (HKG 2.1,43). Eingangs weist der alte Erzähler darauf hin, dass es sich bei Joseph um einen Knaben handelt, „bedeutend größer und beständiger als Du“ (HKG 2.1,29) – beider Ähnlichkeit wird also ex negativo verhandelt, während die Buchfassung ihn „vielleicht gerade so groß“ sein lässt „wie du“ (HKG 2.2,50).

Kreuz, wird der mehrfach mit ihm verglichene Enkel ebenfalls der Kreuzigungserzählung eingeschrieben, wenn ihm die Mutter „drei Kreuze auf das Angesicht“ zeichnet (HKG 2.1,54). Einerseits ist die Bekreuzigung fester Bestandteil der römischen Liturgie, wo sie als weitverbreitete Schutz- und Segensgebärde nicht zuletzt „beim Aufstehen u[nd] Schlafengehen“ als „erhaltenswert“ gilt⁶⁵ – insofern sind die mütterlichen Kreuze Zeichen einer (religiös gefassten, gleichsam abgesegneten) Versöhnung zwischen Mutter und Sohn. Zugleich erinnern die Kreuze auf dem „Angesicht“ des Enkels, auf dem Schädel des heillosen Engels, an die drei Kreuze der biblischen Schädelstätte, wo neben Christus zwei Verbrecher hingerichtet werden und in soteriologischer Lesart die Aussöhnung zwischen Gott und Menschheit gründet – davon liest der junge Stifter im Kremsmünsterer Religionsunterricht: Leonhards Lehrbuch beschreibt den Nexus zwischen Kreuzigung und Bekreuzigung.⁶⁶

Der Großvater als Gottesgestalt, der Enkel als (Un-)Christ: in solch plakativer Einsinnigkeit ist diese Lesart kaum aufrechtzuhalten – wäre dies Stifters Hauptanliegen gewesen, hätte er deutlichere Indizien setzen können. Doch ist vorerst festzuhalten, in welch erstaunlichem Maß Rahmen- wie Binnenerzählung Anleihen am Alten und Neuen Testaments nehmen, um ihre Protagonisten zu charakterisieren und kontrastieren. Auf beiden Erzählebenen geht es um Herkunft und Ausbruch des Bösen, um hochgradig problematische Sanktionierungen verletzter elterlicher Gebote, und dabei scheinen schließlich doch jeweils zwei Figurationen eines dualistischen christlichen Gottesverständnisses zur Debatte zu stehen. Einerseits Zorn (Mutter/Pechbrenner), andererseits Güte (Großvater/Joseph); einerseits der strafende Richtergott, andererseits der liebende Vatergott – eine Differenz, die grob an der Scheidegrenze zwischen Altem und Neuem Testament zu verorten ist.

⁶⁵ Heinz: Kreuzzeichen (1997), 469; vgl. Schmidt-Lauber: Gesten (1984), 153f.

⁶⁶ „Dankbar sollen wir uns an die unendlichen Wohlthaten des dreyeinigen Gottes, und ins besondere an die Erlösung aller Menschen, die Jesus am Kreuze vollbracht hat, erinnern, so oft wir das Zeichen des heiligen Kreuzes machen.“ (Leonhard: Leitfaden [1821], 111)

4. „Vater, wo bist du?": Gott und Mensch

Tatsächlich zeichnet sich ein janusköpfiges Verhältnis von Stifters Text zur Bibel, allgemeiner: zu Fragen der christlichen Religion ab. Einerseits sucht Stifters Text seine Differenz zum Heiligen Text systematisch zu verschleiern – der Abstand zwischen Erzählung und Bibel wird weitestmöglich reduziert, was sowohl auf thematischer wie auf formaler Ebene zu beobachten ist. Ähnlich wie *Das Haidedorf* adaptiert *Die Pechbrenner* den Ton der Bibel – Begriffe wie „Züchtigung“, „Strafgerichte“, die Differenz von „Irdische[m]“ und Himmlischem, die „Bekehrung“, eine von Gott „über die Menschen verhängt[e]“, „Mühsal“, die „Schöpfung“, „Heimsuchung“ oder „Versuchung Gottes“ formieren einen biblisch inspirierten erzählerischen Generalbass. Und wo der Enkel seine Aufmerksamkeit mit den Worten „Ja, Großvater“ ausgerechnet in dem Moment rückversichert (HKG 2.1,43), da dieser von den – biblisch inspirierten – Vater-Rufen des Joseph berichtet, werden die Abstände zwischen Bibel-, Binnen- und Rahmenerzählung auf ein Minimum reduziert. Die Rede des Enkels antwortet unmittelbar auf die Vater-Rufe Josephs und Christi; so dass sich der heilige Text im profanen aktualisiert. Allgemeiner: Stifters (berücktigter) Erzählstil, der wesentlich im naturwissenschaftlichen Interesse des Autors und seiner Affinität zur klassischen Ästhetik gründet,⁶⁷ und sich im Fokus auf Deskription, weitgehenden Verzicht auf Figurenintrospektion, in repetitiven und phrasenhaften Dialogen nicht erschöpft, doch charakterisieren lässt, erinnert an biblische Narrationen, die – so heterogen sie sind – oft so knappe wie anschauliche, zuweilen bildhafte, bilderreiche Darstellungen bieten, die sowohl dramatische Geschichten als auch seitenweise prosaische (genealogische, architektonische) Berichte transportieren. Vor dem Hintergrund der biblischen Isaaks- und Kreuzigungsberichte fällt eine charakteristische erzählerische Parallele bei Stifter auf: Die berühmten Leerstellen biblischer Überlieferungen, ihre dürftige Mitteilbarkeit und Unterbestimmtheit, anhand derer Erich Auerbach⁶⁸ einen markanten

⁶⁷ Vgl. das Stifter-Kapitel in Giuriato: Ästhetik (2015).

⁶⁸ Die Erzählung der Genesis hält „Alles [...] unausgesprochen“, „rätselvoll und hintergründig“ (Auerbach: Narbe [1977], 13f.), sie konfrontiert die „Hervorbringung einiger, Verdunkelung anderer Teile, Abgerissenheit, suggestive Wirkung des Unausgesprochenen, Hintergründlichkeit, Vieldeutigkeit und Deutungsbedürftigkeit,

Grundtypus erzählerischer Wirklichkeitsdarstellung entwickelt hat, die nicht nur Kierkegaard inspiriert haben, der sich in *Furcht und Zittern* (1843) in Form von vier Paraphrasen des biblischen Textes nahezu zeitgleich zu Stifters Arbeit an den *Pechbrennern* mit der Opferung Isaaks beschäftigte, diese Leerstellen sind unter ähnlichen Vorzeichen auch für Stifters Text festzuhalten. Wer die Pest überträgt, bleibt so fraglich wie die Existenz der Pechspuren in der Erzählgegenwart; wie jegliche Figurenintrospektion am Hutfelsen entfällt. Stifters Text ähnelt dieserart der für viele biblische Erzählungen charakteristischen Unterbestimmtheit. Neben solchen narrativ-stilistischen Analogien tritt die aufgezeigte Vielzahl an inhaltlichen Verbindungen. Insgesamt, vor allem aber in der Verstoßungsszene, wird die Differenz zwischen beiden ‚Texten‘ so minimiert und verunklart.

Man könnte nun vorschnell schließen, die biblischen Intertexte wie der biblische Ton der *Pechbrenner* beförderten eine Botschaft, zwar keine frohe, doch immerhin eine Aussage: den Aufruf zur praktischen Nächstenliebe. Am Beispiel des hilfsbereiten Joseph und des Füße waschenden Großvaters aktualisierte Stifters Text die christliche Fürsorgelehre, indem er zwei positive, moderne Exempel Barmherziger Samariter aus der Schule des christlichen Fürsorge-Ethos vergegenwärtigte.⁶⁹ In einer didaktischen Dimension böte namentlich die „für junge Zuhörer“ bestimmte Zweitfassung Erzogenen wie Erziehenden christliche Vorbildfiguren (HKG 2.2,16). Stifters Text als „Wegweiser für die Jugend“, „Sinnbild von Frieden und Sanftmut“, aus dem der Geist weht für eine „verirrte und verwirrte Gegenwart“?⁷⁰ Man betritt mit solcher Lesart schnell Gefilde der älteren Stifter-Forschung, die man aus guten Gründen verlassen hat. Jeder Re-Christianisierung Stifters entgegen zeigt die genaue Lektüre, dass sich diese Erzählung kaum weiter von Religion und Bibel entfernen könnte, insofern sie in einem (im Folgenden kurz zu skizzierenden) Dreischritt an der Destruktion göttlicher, kirchlicher und väterlicher Autorität, mithin am Verfall der Metaphysik laboriert.

weltgeschichtliche[n] Anspruch, Ausbildung der Vorstellung vom geschichtlich Werdenden und Vertiefung des Problematischen“ (26).

⁶⁹ Vgl. Prutti [Anm. 28], 52.

⁷⁰ Jungmair: Stifter (1952), 665.

Zuerst ein Blick auf die höchste Instanz im Figurenpersonal, die allerdings über eine rätselhafte Nebenrolle nicht hinauskommt und nur im Modus der mündlichen Überlieferung begegnet – die Rede ist vom „lieben Gott[]“ (HKG 2.1,18). Beiläufig erwähnt der Großvater, wer für die Pest verantwortlich zeichne: die Krankheit wird als „allgemeine[] Heimsuchung“ gedeutet, „die Gott über die Menschen verhängt hatte“ (HKG 2.2,46). Der Aufenthalt der Pechbrenner im Wald wird analog gewertet als „Versuchung Gottes“ (HKG 2.2,50), an welcher sich (ähnlich dem erprobten Abraham) die Waldexilanten bewähren müssen. Die Rede von der „Versuchung“ ist doppeldeutig: Sowohl eine Erprobung des göttlichen Langmuts durch die eigensinnige Pechbrennerfamilie als auch die Versuchung der Menschen durch den prüfenden Gottvater könnte gemeint sein. Letzterem, vorzüglich alttestamentarischen Gottesbild (vgl. den eifersüchtigen Gott Abrahams, den Richter Sodom und Gomorras, den Urheber der Sintflut) gegenüber steht der „liebe[] Gott“, der namentlich in der Zweitfassung unterbelichtet bleibt. Während die Journalfassung noch das Bild des Barmherzigen bemüht: „Da erbarmte sich Gott selber; er that ein Wunder und brachte Rettung und Heil“ (HKG 2.1,24), wissen die Menschen der Buchfassung „nicht mehr, sollten sie in dem Himmel oder auf der Erde Hilfe suchen“ (HKG 2.2,38). Der Großvater erklärt lakonisch: „Ich weiß es nicht [...], hatte das Vöglein die Worte gesungen, oder hat sie Gott dem Manne in das Herz gegeben“ (HKG 2.2,41). Der großväterliche Gott ist einerseits heimsuchender, strafender Sender der Pest, andererseits (eventualiter) wundertätiger Erlöser; sein Ratschluss und anscheinend willkürliches Handeln bleibt indes erratisch, mit den Worten der Religion: unerforschlich.

Zweitens gerät die Kirche in den Blick, ihre Rolle bleibt ähnlich dubios: Einerseits funktioniert sie als ordnungsstiftende Institution, die den Dorfalltag bestimmt (hat) – manifest im skizzierten, neuerdings unbeachteten Glockengeläut. Die provisorischen Massenpestgräber werden nachträglich konsekriert – so „setzte [man] ein Kreuz oder ein anderes Denkmal darauf, und dann ging der Pfarrer nach und nach zu einer jeden [Grube, FS], segnete sie, kniete nieder und betete, und die Gemeinde kniete mit ihm nieder und betete mit ihm“ (HKG 2.1,26). Die

Weihe der Toten und ihrer Gräber erfolgt post mortem, da die christliche Gemeinschaft im Ausnahmezustand der Krankheit scheitert:

Eines Sonntags, [...] da die Krankheit ihren Gipfel erreicht hatte, und der alte Pfarrer in Oberplan auf die Kanzel stieg, um die Predigt zu halten, waren, ihn eingerechnet, sieben Personen in der Kirche. Als sie das sahen, brachen Alle in lautes Weinen aus, der Pfarrer konnte keine Predigt halten, er feierte eine stille Messe, und sie gingen auseinander. (HKG 2.1,23)

Im Moment ihrer Bewährung versagt die Religion, wo es auf sie ankäme, verstummt sie, vor der Katastrophe der Pest löst sich das Gottesvolk auf. Schon personell ist die Kirche dürftig aufgestellt, insofern der „alte“ Pfarrer „der einzige Priester“ ist, „der das Heil der Gläubigen besorgen konnte; denn die beiden Kapläne waren gestorben, und man konnte ihm keine schicken“ (HKG 2.1,26). Die Geschichte der kirchlichen Besorgung des Heils ihrer Schäfchen ist lang, und sie ist brisant, wie ein so unscheinbarer wie verfänglicher Nebensatz offenbart. Demnach ist der Brauch des Feiertagsläutens „uralt, seit vor tausend Jahren die wilden Heiden, die sonst diese Gegend bewohnten, ausgerottet und zum Christenthume bekehrt worden sind“ (HKG 2.1,23f.). Die beiläufige Information über die mörderische, eigentlich paradoxe Missionierung (Ausrottung oder Bekehrung?), die allerdings einen „problematische[n] Anfang in der Katastrophengeschichte der ganzen Region“ markiert,⁷¹ hat Stifter später gestrichen. Der Unglaube der alten Heiden hat seinen Konterpart im neuen, vom Großvater beklagten Unglauben der Nachkommen. Unterm Strich rückt der Text die Kirche in fragwürdiges Licht: Einerseits in der dunklen Zeit prekärer Christianisierung gründend, ist sie andererseits, wo es um die letzten Dinge geht, offensichtlich redundant.

Ist es weder um die Kirche, noch um den lieben Gott gut bestellt, kreist die gesamte Erzählung – drittens – um das Problem väterlicher Autorität. Die Verstoßung des Jungen auf den Felsen illustriert paradigmatisch die Krise von Stifters Vätern: Tatsächlich zeigt der Text, abgesehen vom Großvater, keinen einzigen Vater, der reüssiert. Der übermenschlich starke Pechbrennervater scheitert im Versuch, seinen Clan vor der Pest zu schützen und reüssiert

⁷¹ Prutti [Anm. 28], 73.

beinahe im Versuch, noch den letzten Stammhalter zu eliminieren. Seine grandiose Selbstüberschätzung – „ich bekomme die Pest nicht, weil ich zu stark bin“ (HKG 2.1,40) – geht fehl; vom starken Körper bleiben „starke[] Knochen [...] halb angebrannt“ zurück, von seiner Kolonie im Bergwald „kaum eine Spur“ (HKG 2.1,53). Erfolg sieht anders aus. Ebenso scheitert das Überlebensprojekt von Magdalenas Vater, der seine Familie ebenfalls ins sichere Asyl führen will, stattdessen die Orientierung verliert und „in Kreuz und Quer“ durch den Wald irrt, bis die Familie nach „unsäglicher Mühe“ stirbt (HKG 2.1,35). Und während die Mutter der Rahmenerzählung ihren fragwürdig-folgenreichen Auftritt hat, spielt der zugehörige Vater allenfalls dort eine Rolle, wo er keine Rolle spielt: Erst ganz zum Schluss verrät ein Halbsatz, er liege „im Bette, hatte ein Licht neben sich, und las“ (HKG 2.1,54). Abgesehen von privaten Lesefreuden glänzt er mit Abwesenheit. Schließlich sind alle Väter aus der Erzählung getilgt: Wo in der Erzählgegenwart noch das „Vaterhaus[]“ existiert, leben nurmehr „die Kinder der Schwester“ und „das alte Mütterlein“ (HKG 2.2,60).

Erfolglos, orientierungslos, irrelevant, mörderisch, tot: Stifters Väter sind manches – Helden und Vorbilder gewiss nicht. *Die Pechbrenner* zeigt eine systematische Destruktion väterlicher Autorität, die symptomatisch ist und in weiteren Texten Stifters aus dem zeitlichen Umfeld der Erzählung begegnet. Coronas Vater aus dem *Waldgänger* (1846) offenbart eine Affäre mit der Haushälterin, will diese zur Stiefmutter befördern und sanktioniert den Widerstand der Tochter mit Gewalt: er packt sie „mit seiner Hand bei der Schulter und stieß sie zurück, daß sie in das Sopha niedertaumelte“, um sie später „noch bei einmal bei beiden Schultern gefaßt“ und „heftig geschüttelt“ zu haben (HKG 3.1,158f.). Ähnlich eskaliert der Konflikt mit dem Vater in der ebenfalls 1846 veröffentlichten Erzählung *Zuversicht*. Die berühmte Rede von der „tigerartige[n] Anlage“ des Menschen (HKG 3.1,86) wird exemplifiziert im Konflikt zwischen Emil und seinem Vater, die in den Wirren der Französischen Revolution aufeinander losgehen. Der Sohn zieht „sein Pistol [...] und schoß den Greis mitten in die Brust“, um sich umgehend selbst zu vernichten: „Emil aber stieg vom Pferde, nahm sein anderes Pistol aus dem Halfter und zerschmetterte sich damit die Stirn.“ (HKG 3.1,90) Der „Dämon des Vaternordes“ dieses

modernen Ödipus (HKG 3.1,91) markiert einen schwer überbietbaren Höhepunkt der existenziellen Krise, in der Stifters Väter in den späten 1840er Jahren stecken. Dass das Vaterland zeitgleich in ähnlicher Verfassung steht, mag kein Zufall sein:⁷² Joseph Wertheimer erklärte 1842, „wenn die österreichische Regierung eine väterliche genannt“ werde, sei dies „keine leere Floskel der Schmeichelei“, sondern es liege „in solchem Epitheton das Charakteristische ihres Princips“;⁷³ dabei verweist er auf Peter Turnbull, der in seiner 1840 erschienenen Studie *Austria* ebenfalls vom „paternal, or even patriarchal“ österreichischen Prinzip spricht:

It ascribes to the sovereign, as to the common father, a power theoretically absolute and uncontrolled, but founded practically on the willing obedience of those over whom it is exerted. It regards the whole community as members of a common family; [...] all of them objects alike of the fatherly solicitude of the ruling power, to which all are bound in filial [...] dependence.⁷⁴

Wo die Väter aus *Waldgänger* und *Zuversicht* im Zeichen einer Gewalt operieren, die 1848 auch im Vaterland ausbricht, steht in *Die Pechbrenner* allerdings noch ein ganz anderer Vater zur Diskussion – die Krise der Väter illustriert die des Vaters im Himmel. Wie gezeigt, zitiert Stifters Erzählung mit dem Übervater der Pechbrenner den himmlischen Vater der Christen. Die verbannten Söhne Joseph und Jesus werden aus Familie und Volk verstoßen, von ihren Vätern verurteilt zum Tod, jeweils bleibt der Ruf des Kindes unbeantwortet. Der Opfertod Christi und das streng hierarchische Verhältnis zwischen Vater und Sohn erfahren bei Stifter allerdings eine bemerkenswerte Inversion: Während ersterer stirbt und im Feuer nahezu restlos eliminiert wird, gelingt Joseph der Abstieg vom Felsen und Aufstieg zum Großgrundbesitzer. Der Repräsentant des zürnenden Gottes indes wird transformiert zum gespenstischen Wiedergänger, glauben spätere Waldgänger doch, „den todten Pechbrenner auf einem Steine sitzen zu sehen“ (HKG 2.1,53). (Verstorbener) Vater und (lebendiger) Sohn alternieren ihren Posten auf einem Stein; analog dürfte man sich den Vater des Gekreuzigten der Bibel selbst am

⁷² Nach Lachinger [Anm. 16], 53 beschäftigt sich Stifter in der Entstehungszeit der *Pechbrenner* „intensiv mit den Themen Gewalt und Revolution“.

⁷³ Wertheimer: *Juden* (1842), Bd. II, 4.

⁷⁴ Turnbull: *Austria* (1840), 1f.

Kreuz vorstellen (freilich handelt es sich beim biblischen Vater-Sohn-Gespann um *eine* Größe). Stifter indes verkehrt die natürliche Hierarchie ins Gegenteil und beruft den zürnenden Vater, Pendant des zornigen Gottes, ab, indem er ihn aus der Welt schafft.

Mit diesem versteckten, nicht minder krassen Exempel einer Destruktion göttlich-väterlicher Autorität ist *Die Pechbrenner* zur Jahrhundertmitte kein Einzelfall.⁷⁵ Im zweiten Buch seiner *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834) dokumentiert Heine, wie „der alte Jehova“ sich selbst „zum Tode bereitet“⁷⁶ und erklärt: „Wir sind frey und wollen keines [sic] donnernden Tyrannen. Wir sind mündig und bedürfen keiner väterlichen Vorsorge“:⁷⁷ „Hört Ihr das Glöckchen klingeln? Kniert nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte“.⁷⁸ Schon im *Buch der Lieder* (1827) wird ausgemalt, wie der „goldne[] Vorhang | Vom Zelte Gottes“ gerissen wird, „heulend stürzen nieder | Aufs Angesicht die frommen Engelschaaren. | Auf seinem Throne sitzt der bleiche Gott, Reißt sich vom Haupt die Kron’, zerrauft sein Haar“.⁷⁹ Während Stifter an den *Pechbrennern* schreibt, überlegt Heine 1847, wie man sich künftig erinnern mag an ein „Zeitalter [...], in welchem ein Todter als Gott angebetet und durch ein schauerliches Leichenmahl gefeyert ward, wo man sich einbildete, das Brod, welches man esse, sey sein Fleisch, und der Wein, dem man trinke, sey sein Blut.“⁸⁰ Solche Gotteserscheinungen haben den biblischen Gott gründlich zerlegt.

Knapp 15 Jahre nach Stifters Tod verkündet Nietzsche den Gottes: „Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!“⁸¹ Entsprechend lässt am Ende des Jahrhunderts *Der Antichrist* (1888/1895) das Christentum zum „unsterblichen Schandfleck der Menschheit“⁸² herabsinken und Gott im Lauf der Argumentation (so manche Tode) sterben: „Auch der Priester weiss, so gut es

⁷⁵ Jedoch ein vergleichsweise früher Fall, denn v.a. die „Zeit nach 1900 ist eine Epoche des Vaternmords“ (Koschorke [Anm. 9], 208).

⁷⁶ Heine: *Religion* (1979), 77.

⁷⁷ Heine [Anm. 76], 61.

⁷⁸ Heine [Anm. 76], 78.

⁷⁹ Heine: *Heimkehr* (1975), 304.

⁸⁰ Heine: *Vorwort* (1993), 285.

⁸¹ Nietzsche: *Wissenschaft* (1973), 159.

⁸² Nietzsche: *Antichrist* (1969), 251.

Jedermann weiss, dass es keinen ‚Gott‘ mehr giebt, keinen ‚Sünder‘, keinen ‚Erlöser‘ [...] – der Ernst, die tiefe Selbstüberwindung des Geistes erlaubt Niemandem mehr, hierüber nicht zu wissen“⁸³. Dass Nietzsche *nach* Stifters Tod gegen Gott und Christentum polemisiert, ist vernachlässigbar – weniger Zeitpunkt als Gehalt seines Schreibens ist relevant, ist dieser doch Ausdruck eines Umbruchs im Geistesleben, der sich durchs 19. Jahrhundert zieht. Das gilt auch für Feuerbachs Schrift über *Das Wesen der Religion* (1846), die Stifter wohl nicht kannte, die sich indes zeitgleich demselben Thema widmet. Gott ist hier kein unabhängig existierendes Wesen, vielmehr allein dem religiösen Menschen denkbar, Produkt der christlichen Imagination:

Wie der Ton nur im Ohr und für das Ohr, so existiert Gott nur in der Religion und für sie, *nur im Glauben und für den Glauben*. Wie der Schall oder Ton als der Gegenstand des Gehörs nur das Wesen des Ohrs, so drückt Gott als ein Gegenstand, der *nur Gegenstand der Religion*, des Glaubens ist, auch nur das Wesen der Religion, des Glaubens aus. Was macht aber einen Gegenstand zu einem *religiösen* Gegenstand? Wie wir gesehen haben: nur die menschliche Phantasie oder Einbildungskraft und das menschliche Herz.⁸⁴

Die Verabschiedung des himmlischen Vaters, seine Destruktion zum „Objekt, dessen Dasein nur mit dem Dasein der Religion“ erklärbar, das „*nicht außer der Religion, nicht unterschieden, nicht unabhängig* von ihr existiert“, wird signifikant für die Epoche.⁸⁵

Unmittelbar relevant für Stifter ist Jean Pauls *Rede des toten Christus im Siebenkäs* (1796/1797). Das kurze „Blumenstück“ stieß mittels seiner Aufnahme in Germaine de Staëls *De l'Allemagne* (1810) international auf Interesse und ist Indikator der „Romantic fondness for Gethsemane and the Cross“,⁸⁶ die sich in Stifters Text manifestiert. Im Medium eines Traumberichts verkündet der vom Himmel herabgefahrene tote Christus Gottes Inexistenz: „Er ist nicht!“⁸⁷ Auf seiner Recherchereise durch die „Welten“ hat er „in den Abgrund“ geblickt und (wie der biblische, wie Stifters Christus-Inkarnation) vergeblich gerufen: „Vater, wo bist du?“ Die eindringliche Absage an die christliche Erlösungsbotschaft in der Erkenntnis

⁸³ Nietzsche [Anm. 82], 208 (Herv. i. O.).

⁸⁴ Feuerbach: *Wesen* (1971), 75 (Herv. i. O.).

⁸⁵ Feuerbach [Anm. 84], 74 (Herv. i. O.).

⁸⁶ Dabiez: *Christ* (1992), 640.

⁸⁷ Richter: *Siebenkäs* (1987), 273.

universaler Vaterlosigkeit ist frappant: „Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater“⁸⁸ – im Jenseits operiert „keine heilende Hand“, wartet „kein unendlicher Vater“: „Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des All! Ich bin nur neben mir – O Vater! o Vater! wo ist deine unendliche Brust, daß ich an ihr ruhe?“⁸⁹ Weiter ist an Grillparzers Gedichtfragment *Vater unser* (1821) zu denken, das mit dem Ruf an den göttlichen Vater eröffnet: „Hör uns, Gott, wenn wir rufen! | Wir alle deine Kinder! | Eingehüllt im Mantel deiner Liebe, [...] Angeschmiegt an deine Vaterbrust: | Wir alle deine Kinder! | *Vater unser!*“⁹⁰ Auch hier wird die (entfallende) Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf problematisiert: „Bin ich es wert, dich zu nennen? | [...] In stumme Ehrfurcht | Sinke hin der Erdkreis“.⁹¹ Derweil gibt Büchners *Danton* (1835) ein frühes Beispiel für die völlige Abschaffung des himmlischen Vaters: „Es gibt keinen Gott“, behauptet Payne, der die Unmöglichkeit einer Vereinbarung Gottes mit der Wirklichkeit der Welt erörtert und vorwegnimmt, was das Kind im ‚Anti-Märchen‘ des *Woyzeck* (1836/1837) lernt.⁹² Gut vierzig Jahre später entwirft Storm drastische Szenen, die deutlich an Stifters *Pechbrenner* erinnern: Im Gedicht *Geh nicht hinein* (1879) ruft der ebenfalls von einem „Abgrund“ („[b]odenlos, ganz ohne Boden“) bedrohte Sohn exakt mit Josephs Worten vergeblich zum schweigenden Vater: „Hilf! | Ach, Vater, lieber Vater!“⁹³ Obwohl nachgehakt wird (unentscheidbar, ob beim irdischen oder himmlischen Vater), bleibt es bei der Verstummung: „Und weiter – du, der du ihn liebtest – hast | Nichts weiter du zu sagen? | Weiter nichts.“ Nahezu zeitgleich stirbt in *Carsten Curator* (1878) Heinrich (Christus gleich) auf dem Pfahl erhöht in der Flut, der untätige Vater überhört seine Rufe („Vater! mein Vater! [...] Vater! hör mich [...] hilf mir, mein Vater!“)⁹⁴ und exemplifiziert das Theodizee-Problem wie sein Pendant im *Fest auf Haderslevhuus* (1885), wo

⁸⁸ Richter [Anm. 87], 273.

⁸⁹ Richter [Anm. 87], 274f. Vgl. Kita-Huber: Buch (2015), 211, die den Text als „spezifisch moderne Umdeutung und Transformation des Höllenfahrt-Theologumenons“ deutet, die „von religiös-biblischer Sprache durchzogen ist, gleichzeitig aber sich durch äußerste Originalität und Provokation hervortut“.

⁹⁰ Grillparzer: *Vater* (1960), 146 (Herv.i.O.); geschrieben zu Zeichnungen des Nazareners Joseph von Führich.

⁹¹ Grillparzer [Anm. 90], 147. Vgl. unlängst Chapman: Grillparzer (2017), 62–73 mit einer rein werkimmanenten Interpretation.

⁹² Büchner: *Tod* (2000), 124.

⁹³ Storm: *Geh* (1987), 94. Das f. Zitat ebd.

⁹⁴ Storm: *Curator* (1987), 515f.

der Ruf des Kindes („Erbarmen, Vater!“) abgewiesen wird: „Fand ich Erbarmen? – Die Hände hab’ ich im Gebet zerrungen! Gott schwieg, und so tu ich’s auch.“⁹⁵

Schon in Stifters *Condor* ist der Himmel nicht länger Heimstatt Gottes, er besteht aus „wesenlosen Räumen“, in denen „nichts, nichts da“ ist (HKG 1.4,27f.), die Ballonfahrer bereisen einen „ungeheuren [...] leeren Himmel“ (HKG 1.1,15), der sie keiner metaphysischen Geborgenheit versichert. Solche Verfallserscheinungen des christlichen Weltbilds begegnen auch im Bericht über *Die Sonnenfinsterniß*, wo die apokalyptische Verfinsterung „die Ohnmacht [...] unserer Erde“ offenbart und „jene Worte des heiligen Buches in meinen Sinn“ ruft, „die Worte bei dem Tode Christi: ‚Die Sonne verfinsterte sich, die Erde bebte, die Toten standen aus den Gräbern auf, und der Vorhang des Tempels zerriß von oben bis unten‘“ (PRA 15,12f.). Die Sonnenfinsternis als „ein Requiem, ein Dies irae, das unser Herz spaltet“, verweist auf den neutestamentarischen Tod Gottes, sie kündigt vom Ende aller Zeiten und enttarnt „unsere Welt, den holdvertrauten Wohnort“ als „wildfremden Raum [...], darin Larven starren“ (PRA 15,13). Ob Stifter sich der radikalen Obertöne der *Pechbrenner* bewusst war, ist hier nicht zu entscheiden. Dass zeitgenössische Rezipienten den Tod Gottes herauslasen, ist nicht überliefert, wie auch die Forschung den metaphysischen Horizont der *Pechbrenner* bis dato überlesen hat. Wo dieser für Stifter selbst womöglich nicht offensichtlich war, hat er ihn jedenfalls in *Granit* gestrichen und die *Bunten Steine* dieserart mit einer deutlich entdramatisierten Fassung eröffnet.⁹⁶

Vor dem Hintergrund kollabierter Metaphysik, die sich in väterlicher Verlassenheit manifestiert, über den „Leerstellen“ im „vernünftigen Haushalt des Seins“,⁹⁷ wird mit dem Gebot der Selbsthilfe eine neue Maxime relevant. Wo der Vater dem Sohn die Antwort schuldig bleibt und das Kind seine metaphysische Isolation gewahrt, bleibt nurmehr die Durchsetzung der Interessen auf eigene Faust. Joseph gelingt die Flucht aus dem Bergwald, indem er seiner

⁹⁵ Storm: Fest (1988), 407. – Zu diesen und weiteren Beispielen der Analogisierung „von gestörtem Vater-Kind-Verhältnis und gestörtem Verhältnis zwischen Mensch und Transzendenz“ Demandt: Religion (2010), 151–154, hier 151.

⁹⁶ Für ausführliche Vergleiche beider Fassungen Müller [Anm. 23], Lachinger [Anm. 16].

⁹⁷ Swales: Litanei (1987), 81.

späteren Gattin Anweisungen erteilt zur Wahrung des eigenen Überlebens. Wer Stifters Text, wie oben skizziert, eine Aktualisierung christlicher Fürsorgelehre unterstellt, müsste also andererseits ein implizites Selbsthilfe-Plädoyer in Rechnung stellen – das aber hat mit Daseinsbewältigung nach Maßgabe des Christentums wenig gemein. So bleibt festzuhalten, wie weit sich Stifters Erzählung bei aller eingangs aufgezeigten Nähe zur christlichen Religion, ihren ureigenen Problemen (Schuld, Sühne, Vergebung) und ihrer Heiligen Schrift von ebendiesen emanzipiert.

Tatsächlich bietet die Binnenerzählung die krasseste Hinterfragung göttlicher Gerechtigkeit. *Die Pechbrenner* ist auch eine Geschichte über (un-)gerechte Machtausübung elterlicher Autorität. Die zürnende Mutter des Rahmenerzählers, Josephs mörderischer Vater und der die Pest sendende Gott aus dem großväterlichen Bericht figurieren allesamt unter den Vorzeichen des Theodizeeproblems,⁹⁸ das prominent in den aufgegriffenen alttestamentarischen Erzählungen wurzelt und Stifters Text ins heimliche Zentrum des Erzählens stellt: Wie kann die Mutter, die „gewiß den letzten Blutstropfen für uns hergegeben hätte“ (HKG 2.1,13), ihren Sohn derart traumatisch züchtigen, wie der Familienvater, dessen Ziel es ist, „Euch [zu] retten“ (HKG 2.1,40) den zur Rettung Erwählten zum Tod verurteilen? Inwiefern sind die einen Figuren zum Sterben, die anderen zum märchenhaften Überleben bestimmt, wie kann „auf der Welt des liebes Gottes“ (HKG 2.1,18) die Pest ganze Dörfer auslöschen, wie überhaupt ist das Paradox eines gütigen, den Tod erst sendenden Gottes denkbar?⁹⁹ Durchweg Indikatoren einer je „fürchterliche[n] Wendung der Dinge“ (HKG 2.2.,27), laborieren die Fragen am Theodizeeproblem, ohne dass es Antworten gäbe. Wo sich dieses in Binnen- wie Rahmenerzählung jeweils in Szenen familiärer Gewalt kristallisiert, bleibt jedenfalls auffällig, dass es die (ungerecht) strafende Mutter ist, welche die Rahmenerzählung dominiert, während die Mutter der Binnenerzählung so unterbelichtet bleibt wie der Vater der Rahmenerzählung. Verkörpert auf Ebene der Binnenerzählung der Pechbrennervater den strafenden Gott, ist es auf

⁹⁸ Vgl. das *Abdias*-Kapitel.

⁹⁹ Entsprechend erratisch der begriffliche Umgang mit „Sünde, Schuld und Sühne“ (Cimaz [Anm. 12], 378).

Rahmenebene die gewalttätige Mutter. In dieser ‚Verschiebung‘ der göttlich-straftenden Position vom intradiegetischen Vater zur extradiegetischen Mutter mag man einen Distanzierungsversuch erkennen können: Würde der angeschmierte Pechvogel anstelle der Mutter von seinem Vater gezüchtigt, so die Vermutung, wären die metaphysischen Anleihen des Geschehens zeitgenössischen Lesern zu offensiv zu Tage getreten – die explizite Drastik (Büchners, Jean Pauls, Nietzsches, Storms) ist Stifters Sache nicht. In der angedeuteten Geschlechterverschiebung wie in der generellen Entschärfung der intradiegetischen Verstoßungsszene in der späteren Buchfassung könnte man womöglich ein vorsichtiges ‚Zurückrudern‘ des Autors erkennen, dem die zu Papier gebrachten Dinge womöglich selbst nicht mehr geheuer waren – das freilich bleibt müßige Spekulation.

Über die Brisanz der Frage nach der Metaphysik können die idyllischen Schlussfassungen von *Die Pechbrenner* und *Granit* nicht hinwegtäuschen. Das märchenhafte Fortleben der verheirateten Kinder und Schlossbesitzer, wie auch die Versöhnungsszenen im Zeichen der Religion auf extradiegetischer Ebene versuchen zwar, diese Spannungen zu beruhigen. So beteuert der Erzähler, über den mütterlichen Kreuzzeichen elysisch, „völlig mit Versöhnungsfreuden, und fast mit Engelsseligkeit“ zu entschlummern (HKG 2.1,54) und serviert dem Leser der Buchfassung das Schlussbild eines „liebliche[n] Sonntag[s]“ mit Morgengebet, „Festtagsfrühstück“ und „Festtagskleider[n]“ – „als ich auf die Gasse ging“, in der am Vortag die Katastrophe ihren Anfang nahm, „war alles rein frisch und klar, die Dinge der Nacht waren dahin“, der gemeinsame Kirchgang ratifiziert die religiös abgesegnete Versöhnung der Familie (HKG 2.2,60). Derart offensive Freuden unter den Vorzeichen der Religion bleiben aber vordergründig angesichts der verhandelten, ungelösten theologischen Probleme, die gravierende Herausforderungen an den Leser und seine Anstrengungen ums rechte Verständnis darstellen.

5. „Verstehst Du es?": Wissen und Verstehen

Dass es ein rechtes Verstehen überhaupt gibt, ist allerdings fraglich. Alle Verstehensbemühungen werden – und dabei handelt es sich um ein so eminentes wie immanentes Problem der *Pechbrenner*-Erzählung – kompliziert. Dies rührt auch aus der permanenten (Selbst-)Verunsicherung des Textes: Bei genauerer Lektüre wird einmal mehr offenbar, wie bedingt Stifters Erzählerfiguren zu trauen ist. So eröffnet der Rahmenerzähler der Journalfassung seinen Bericht mit einem Geständnis erzählerischer Ungewissheit: „Ich weiß nicht, wie alt ich damals war“ (HKG 2.1,11), das sich noch im letzten Satz der Erzählung wiederfindet: „Sonderbar ist es, daß ich mir die ganze Geschichte des Großvaters durch alle die vielen folgenden Jahre gemerkt habe, daß ich aber heutiges Tages nicht weiß, ob die Pechspuren an dem Fußboden, die doch Alles eingeleitet hatten, weggegangen seien, oder nicht.“ (HKG 2.1,54f.) Im Versuch, eigene Vergesslichkeiten zu entschuldigen, beteuert der Erzähler mit Engelsmiene: „[w]ie es aber auch seltsame Dinge in der Welt gibt“, und potenziert den Gedächtnisschwund noch einmal: „oft, wenn ich eine Heimreise beabsichtigte, nahm ich mir vor die Mutter zu fragen, aber auch das vergaß ich jedes Mal wieder“ (HKG 2.2,60). Die Eingeständnisse eigener Vergesslichkeit und Unkenntnis über das Erzählte ramponieren alle Zuverlässigkeit. Übers Dunkel der Vergangenheit sind allenfalls Vermutungen anzustellen, gesichertes Wissen ausgeschlossen: „Wie manche uralte Greise [...] mochten als Knaben auf dem Steine gesessen sein, wie ich. Man wußte gar keine Zeit, wann er einmal gelegt worden war“, wie ferner unklar bleibt, was „die Ursache gewesen sein mochte“ für die eigenen Steinsitzungen in der Vergangenheit (HKG 2.1,11). Diese Eintrübung der Verlässlichkeit des Gesagten begegnet auch in der Binnenerzählung, wenn der Großvater seinen über mehrere Generationen übermittelten Bericht eröffnet mit der Märchenformel „Es war einmal“ (HKG 2.2,36), ferner über die Herkunft der Pest angibt, man „[wisse] nicht, wie sie gekommen ist“ (HKG 2.2,37), und gesteht: „Ich weiß es nicht [...], hatte das Vöglein die Worte gesungen, oder hat sie Gott dem Manne in das Herz gegeben“ (HKG 2.2,41). Wer vom einen weiß, aber das

andere übergeht, dies behält und das vergisst („Ich weiß nicht [...], aber das weiß ich“ [HKG 2.1,11]), macht fraglich, wie sein Bericht überhaupt zu verstehen und deuten ist.¹⁰⁰

Die Frage nach dem rechten Verständnis zieht sich durch den Text, begegnet erstmals unmittelbar in der Eröffnungsszene, wo die „seltsame[] Art“ des Pechhändlers die Aufmerksamkeit des Erzählers fordert: „Dieser Mann schrie gerne etwas, wenn er in die Nähe unserer Häuser kam, was ich aber nie verstand.“ (HKG 2.1,12) Während die Nachbarn demgegenüber die verbalen Zeichen „schon verstanden“, gelingt es dem unverständigen Kind, dass es die angebotene Ware „recht gut als Wagenschmiere erkannte“ (ebd.). Namentlich der Großvater befließt sich, seinen Enkel in die Kunst des Verstehens einzuführen: Er erklärt und deutet den Streich des Andreas (HKG 2.2,31), der aus dessen Unverständnis für die Idiosynkrasien der Kultur resultiert,¹⁰¹ er liest die Landschaft¹⁰² und weckt Verständnis für die Mutter: „Aber auch deine Mutter hat Recht; sie mußte glauben, daß du dir leichtsinnigerweise die Füße selber mit so vieler Wagenschmiere beschmiert habest, und daß du in die Stube gegangen seiest, den schönen Boden zu besudeln.“ (ebd.) Die Katastrophe des Kindes aber erwächst aus fehlgegangenem Verständnis der Mutter: „sie wird schon zur Einsicht kommen, sie wird alles verstehen“ (ebd.). Beständig verhandelt Stifters Text die Figur des (scheiternden) Verstehens auf der Ebene der *histoire*. Im Zweifelsfall ist es der unterweisende Großvater, der als Sachwalter dieser Kunst gebietet – „[...] das verstehst Du jetzt noch nicht.“ „Nein, Großvater, das verstehe ich nicht“ (HKG 2.1,20) – und sich wiederholt ums Gelingen des Lehrgangs bemüht: „Verstehst Du es?“ „Ja, Großvater.“ (HKG 2.1,28). Auch die Binnenerzählung verhandelt das (misslingende) Verstehen fortlaufend. Wenn etwa der Pechbrenner-Vater die Rauchzeichen im Exil als Vorboten der Pest deutet, zeigt sich die Verständnislosigkeit der Angehörigen:

¹⁰⁰ Vgl. Simon: Lektüre (1996), 31 (Herv. i.O.) mit weiteren Vorbehalten gegenüber „dem Erzählvorgang, seiner Oberfläche“, dem „nicht zu trauen ist“.

¹⁰¹ „[...] woher soll denn der alte Andreas wissen, daß die Wagenschmiere für die Leute eine so schreckende Sache ist [...]. Und wie soll er von gewaschenen Fußböden etwas wissen, da er Jahr aus Jahr ein bei Regen und Sonnenschein mit seinem Fasse auf der Straße ist, [...] in einer Scheune schläft, und an seinen Kleidern Heu oder Halme kleben hat.“ (HKG 2.2,31)

¹⁰² Pausenlos ist der Großvater „damit beschäftigt [...], Zeichen zu lesen und zu deuten“, Albes [Anm. 4], 145.

„Das ist die Pest,“ sagte der Pechbrenner; „Kinder, Brüder, betet und geht an Eure Arbeit.“ Aber die Kinder und die Mutter und die Brüder gingen nicht an ihre Arbeit, sondern sie blieben stehen, und schauten auf den Gipfel des Berges und auf das Land hinaus [...], indem sie noch mit einander redeten und fragten, was denn die Pest sei.“ (HKG 2.1,32)

Da zieht eine Großfamilie aufwendig in den Wald, ohne überhaupt zu verstehen, weshalb sie dies tut. Später ist es Joseph, welcher der verständigen Magdalena portionsweise Instruktionen zur Rettung erteilt: „Er lehrte hierauf das Kind [...], und sagte, wie sie Alles machen solle. Das Mädchen begriff die Sache sehr leicht.“ (HKG 2.1,49) Schließlich ist es mit dem Knecht Knut bezeichnenderweise „ein kleiner blödsinniger“ Mann (HKG 2.1,30), an dessen Verständnis und Verstand sich die Rettung des Jungen entscheidet: „So blödsinnig Knut war, so verstand er doch besser, als die Kinder, wie Joseph herunter kommen könne.“ (HKG 2.1,50) Trotz kognitiver Beeinträchtigung „bedeutet[]“ er Joseph den Rettungsplan, und dieser „begriff Alles, that es, und das Glück wollte gut.“ (ebd.)

Anfänglich misslingt die Deutung der Zeichen. Obwohl Zeuge der Notlage Josephs, interveniert der Knecht nicht: Er „hat Alles das gesehen und gehört, er hat aber nicht gewußt, was es bedeute.“ (HKG 2.1,42f.) Die Stelle ist vielsagend, sie bietet eine Reflexion auf den Text selbst. So wie der Unverständige sieht und hört, indes nicht um die Bedeutung weiß und in der Deutung irregeht, ist auch Stifters Leser im Verständnis seiner Erzählung zwangsläufig beschränkt. Dass dieser Text das Verstehen in seinen (Un-)Möglichkeiten unausgesetzt reflektiert, ist bezeichnend. Die Verständnisprobleme, die sie aufwirft, spiegelt die Erzählung gleichsam auf Inhaltsebene und bietet dabei mit dem unzugänglichen Hutfelsen eine markante poetologische Metapher. Josephs Stein stellt keine Aufstiegshilfe, keinen Zugang zur Verfügung, ist der Felsen doch „so schön und glatt, wie die Mauer eines Hauses“ (HKG 2.1,44). Alle Anstrengung um letztgültige Deutung, um den ‚Sinn‘ der Erzählung prallt an Stifters Text ab. Die Opferung Josephs auf dem Felsen, das eigentliche Motiv des Vaters (geht es diesem Übervater um eine temporäre Bestrafung, um eine Quarantäne-Maßnahme zur vorläufigen Beobachtung des womöglich infizierten Sohns oder um vorsätzlichen Mord?), ist nicht in letzter Instanz eindeutig auslegbar. Darin ähnelt der Vater freilich wieder dem unergründlichen Gott,

dessen Wege „unerforschlich“ sind (Röm 11,33). Des Lesers Lektüre, alle hermeneutische Bemühung um den widerständigen Text, findet ihr narratives Pendant so in Josephs Stein: „Aber der Fels war hart und gab nirgends nach.“ (HKG 2.1,50) Dabei geht es dem jungen Erzähler auf dem (Granit-)Stein vor dem Elternhaus ganz ähnlich – auch er ist ja Beobachter einer „Merkwürdigkeit“, die „ich [...] nie verstand“ (HKG 2.1,12f.). Der Handel des fahrenden Händlers liegt jenseits seines Verständnisses, erst recht gilt dies für das Bestreichen der Knabenfüße. Sein Beobachtungsposten, der alte Stein der Rahmenerzählung, wie auch der Felsen der Binnenerzählung – wiederum archaisches Relikt, nämlich das Rudiment einer felsigen „Wand, von der in grauen Zeiten ungeheure Trümmer herabgefallen sind“ (HKG 2.1,28) – markieren prekäre Orte der Interpretation.

VII) Vor dem Paradies: Kontingenz und Providenz in ‚Kalkstein‘

1. Von Schuld und Scham: Geschichte eines Pfarrers

Auch wenn man es auf Anhieb nicht vermutet: Gott hat Konjunktur bei Stifter. Immer wieder taucht die Vokabel – in verschiedenen Kontexten, nicht immer gleich bedeutungsschwer – in seinen Texten auf, allein im *Nachsommer* rund 40 Mal. Bezöge man den ‚Himmel‘ in derartige Kalkulationen ein, vervielfältigte sich der Befund, wobei auch in diesem Fall mit polyvalenten Begriffsverwendungen zu rechnen wäre:¹ Ob nun „der Zufall oder der Himmel“ die erzählten Welten regiert (HKG 1.2,100), ob mit den „himmlischen Mächte[n]“ (HKG 4.3,25) immanente oder jenseitige Phänomene zur Debatte stehen, ist nicht immer zu entscheiden. Beide Begriffe ziehen sich vermeintlich unbedarft und in schöner Regelmäßigkeit durch Stifters Texte.

Anders verhält es sich mit dem himmlischen Bodenpersonal. Im Unterschied zu Kindern und Alten, Wanderern und Wissenschaftlern tauchen Pfarrer und Pastoren bei Stifter nur am Rand des Geschehens auf, und das im Wortsinn: Die *Feldblumen* erwähnen einen Geistlichen, der „vorüberging“ – Auftritt beendet (HKG 1.1,142). Selten scheint mehr über einen Pfarrer notierendenswert, als der Umstand, dass er es überhaupt unters Figurenpersonal eines Textes geschafft hat. In *Zwei Witwen* hat ein Geistlicher einen flüchtigen Auftritt als Streitschlichter (HKG 3.2,16), in *Der heilige Abend* ist sein Amtskollege immerhin für die Dauer eines Halbsatzes einsamer Messzelebrant (HKG 2.1,173). Wenn schließlich der Obrist in der *Mappe meines Urgroßvaters* von der Bestattung seiner Frau erzählt, teilt der zugehörige Pfarrer das Schicksal der Verstorbenen, wird der Kirchenvertreter doch geradezu totgeschwiegen: „Ich stand dabey, als man sie am Kirchhofe einsegnete, als man das Gebeth sprach, sie einsenkte, und die kalten, feuchten Schollen auf ihrem schönen Herzen zusammenschüttete“ (HKG 1.2,36). Dass im *Witiko* Geistliche auftauchen, überrascht nicht, insofern der Roman im Mittelalter spielt.² Derweil zeichnet sich der gichtkranke Pfarrer im *Nachsommer*, abgesehen

¹ Rund 125 Himmelserscheinungen wären für *Nachsommer* zu verzeichnen.

² Vgl. Schoolfield: Churchmen (1951).

von „seinem kleinen Gesichtskreise“ (HKG 4.3,92), einzig in seiner Furcht vor dem Himmel und dessen Wetterlage aus (HKG 4.1,80); statt pastoraler Praxis wird allenfalls eine dilettantische Neigung zu Malerei und Hortikultur erwähnt. Und noch der Rosenbäumchen putzende Pastor im *Waldgänger* (HKG 3.1,147) mit seiner Lieblingslektüre: einer „Erdbeschreibung, die auch nicht mehr wahr war“ (HKG 3.1,143), ist eher weltfremder Kauz, denn Würdenträger. Sie alle sind Randfiguren, nie im Zentrum des Geschehens.

Insofern sich *Kalkstein* ganz dem Leben eines katholischen Landpfarrers widmet, hat man es mit einem außerordentlichen Fall zu tun. Zwar gibt es in Stifters zeitlichem Umfeld mit Goldsmiths *Vicar of Wakefield* (1766/Dt. 1767), Lafontaines *Leben eines armen Landpredigers* (1800/1801) oder Julius von der Trauns *Gebirgspfarrer* (1874 in Heyses *Deutschem Novellenschatz*) vielgelesene pastorale Helden. In diese „Modebewegung“ fügt sich Stifters Text aber nicht recht ein.³ Zu dessen Eigenheit gehört ein hoher Grad an Mittelbarkeit, denn von Stifters Pfarrer erfährt der Leser aus dritter Hand: Nach einer knappen einleitenden Bemerkung zieht sich ein unbekannt bleibender Erzähler vollständig zurück, um das Wort einem befreundeten Geodäten zu übergeben, der seine Erinnerung an besagten Priester mitteilt. Insofern dieser Landvermesser wiederum ein Drittel des Textes vom Pfarrer selbst erzählen lässt, begegnen drei verschiedene Erzählinstanzen. In der Gesamtschau formiert sich so eine Figur, die in der Erstfassung als „arme[r] Wohlthäter“ titulierte wird, weil der augenscheinlich mittellose Pfarrer testamentarisch den Bau einer Schule verfügt. Der Titel der Journalfassung deutet Parallelen zu Grillparzers zeitgleich erschienener Novelle *Der arme Spielmann* (1847) an, deren Korrekturbögen Stifter gelesen hatte und schätzte.⁴ Obwohl Werden und Wirken dieses Protagonisten wenig beachtenswert scheinen – erzählt wird erklärtermaßen ein

³ Schult: *Vitalität* (2017), 44.

⁴ In der Beilage der *Allgemeinen Zeitung* vom 6.09.1847 lobt Stifter die Erzählung. *Der arme Wohlthäter* erschien Ende 1847 in: *Austria. Österreichischer Universal-Kalender für das Schaltjahr 1848*, Grillparzers *Spielmann* zeitgleich in Heckenasts *Iris*. – Die Forschung hat beide wiederholt verglichen, vgl. mit einer Tabelle wörtlicher Übereinstimmungen Vancsa: *Versuch* (1955), 101–105, der von „Plagiat“ spricht (99; so auch Bandet: *Stifter* [1974], 56), sowie Ward: *Truth* (1986); Bachmaier: *Nachwort* (2010), 343–345; zuletzt Bischoff: *Fetischismus* (2013), 328–351.

„Paradox“,⁵ nämlich „eine Geschichte, [...] in der nichts Ungewöhnliches vorkommt, und die ich doch nicht habe vergessen können“ (HKG 2.2,63) –, fällt der Geistliche dem erzählenden Geodäten bei allererster Gelegenheit ins Auge. Da sie mit der abseitigen Gegend des „Steinkars“ (HKG 2.2,95) denselben Arbeitsplatz teilen und gemeinsam ein Gewitter überstehen, freunden sich Pfarrer und Vermesser an. Wiederum abseitig erscheint dem Geodäten der Pfarrer, vor allem aufgrund seiner kompromisslosen Askese, die nur den Gebrauch hochwertiger weißer Wäsche gestattet, welchen der verschämte Wäschefreund vergeblich zu verheimlichen sucht. Erst die „Lebensbeichte“⁶ des Priesters und sein posthum veröffentlichtes Testament sollen die drängende Frage beantworten, was es mit dem Schicksal dieses „Sonderlings“ auf sich habe – nicht von ungefähr hat man die Erzählung als Detektivgeschichte⁷ und „Umkehrung des Kriminalromanschemas“ gelesen: „statt eines Übeltäters wird schließlich ein Wohltäter entlarvt“⁸.

Qua Amt eine Ausnahmeerscheinung unter Stiftern Figuren, ist der Protagonist dies im Horizont der erzählten Welt keineswegs. Der Pfarrer im Kar (in der Journalfassung als Protestant Vertreter einer absoluten Minderheit der Habsburgermonarchie)⁹ reüssiert weder als Seelsorger noch als Prediger. Im Gegenteil, seine Kanzelreden zeichnen sich „nicht durch ungemeine Verständigkeit aus[.]“ (HKG 2.1,96); zum geistlichen Dienst scheint er allenfalls durchschnittlich begabt. Dessen unbeschadet hat ihn die ältere Forschung mit viel Sympathie befördert zum „rechte[n] Diener des Herrn“, der „eine heiligmäßige Lebenshaltung erreicht“.¹⁰

⁵ Schuller: Vermessen (2017), 101.

⁶ Naumann: Aspekte (2001), 517 (Herv. i.O.).

⁷ Geulen: Sonderlinge (1973); zum Aufbau der Erzählung ebd.

⁸ Selge: Stifter (1976), 50.

⁹ Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung lebten in den österreichisch-slawischen Kronländern rund 260.000 Protestanten in 150 überwiegend ländlichen Gemeinden (Schwarz: Protestantismus [2017], 123). Ausdruck des Minderheitenstatus war ein Kirchturmverbot für evangelische Gotteshäuser, das erst nach der Revolution von 1848 fiel: Mit der Welser Pfarrkirche wurde 1849–1852 Österreichs erste evangelische Kirche mit Glockenturm gebaut. Entsprechend kann Stiftern Pfarrer – nachdem er im Zuge der Textüberarbeitungen zur Aufnahme in die *Bunten Steine* vom Protestantismus zum Katholizismus konvertiert – erst in der Buchfassung ein „Glöcklein von dem Thurme der Karkirche“ zur Messfeier läuten (HKG 2.2,93). – Enzinger: Pfarrer (1967) verweist mit Blick auf mögliche ‚Inspirationsorte‘ auf die am Hallstätter See gelegenen Gemeinden Gosau und Bad Goisern, wo sich nach dem 1781 von Joseph II. erlassenen ‚Toleranzpatent‘ erste ‚Toleranzgemeinden‘ Österreichs formierten. In den abgelegenen Dörfern konnten die Protestanten die Zeit der Gegenreformation überstehen. Erst mit dem ‚Protestantenpatent‘ (1861) erlangten sie weitgehende Autonomie; vgl. zur ‚Toleranzzeit‘ 1781–1861 Gampl: Staat (1966), 310–317.

¹⁰ Vancsa [Anm. 4], 106.

Dabei wird von pastoraler Praxis nicht berichtet – dass hier ausgerechnet ein Mann der Kirche im Zentrum steht, scheint kaum relevant. Das ist bemerkenswert, denn in der Literatur der Zeit spielt der Pfarrer, gerade als Vermittler (zur Verhandlung gestellter) theologischer Positionen, eine essentielle Rolle. Im Vergleich mit seinen Amtskollegen aus Voß' *Luise* (1783/1784) oder Büchners *Lenz* (1839) fällt die anscheinend vernachlässigbare Bedeutung seiner Profession und Kirche für Stifters namenlosen Geistlicher auf. Er ist kein (Ver-)Zweifler seines Glaubens wie der junge Pater Leo aus Ebner-Eschenbachs Erzählung *Glaubenslos?* (1893) oder dessen kompromissloser Verfechter wie Ibsens pastoraler Gotteskrieger in *Brand* (1866). Überhaupt wenig umtriebig, ist er kein handlungstreibender Anführer einer Gemeinde wie die Pfarrer in Lenz' *Landprediger* (1777), Goethes *Hermann und Dorothea* (1797), Jean Pauls *Feldprediger Schmelzle* (1808), Büchners *Lenz* (1839) oder Raabes *Else von der Tanne* (1869). Stifters Geistlicher fällt allenfalls auf im Versuch, nicht aufzufallen.

Zwar wird die Tugendhaftigkeit dieses Pfarrherrn – posthum verehrt sowohl textintern (von seiner Umwelt) wie textextern (von der älteren Forschung) – und sein Einsatz für die von Überschwemmungen bedrohte Dorfjugend sehr betont. Vordergründig markiert er eine vorbildliche Verkörperung des Sittengesetzes: Im heimlichen Bestreben, seine Schäfchen ins Trockene zu bringen, steuert der Hirte im Kar als eine jener vorbildlichen „Kräfte, die nach dem Bestehen der gesamten Menschheit hinwirken“, jedes Bedürfnis verleugnend sein „Körnlein Gutes zu dem Baue des Ewigen“ bei – soweit eine unbedarfte Lesart entlang Stifters *Vorrede der Bunten Steine* (HKG 2.2,12; 9f.).¹¹ Daneben, nicht selten dagegen, hat die neuere Forschung dem Priester eine Reihe von (vorsichtig formuliert) Eigenheiten diagnostiziert, darunter Melancholie,¹² „Ritualversessenheit“¹³ und Fetischismus;¹⁴ die Liste wurde erweitert um „sexuelle[] Vorlieben – Voyeurismus, Exhibitionismus, Homosexualität oder gar

¹¹ Dass solche, in der älteren Forschung vorherrschende Lektüre „doppelt verfehlt“ ist, zeigt der hellsichtige Aufsatz von Reddick: Tiger (1976), hier 235f.

¹² Steiner: Fetischismus (2000), 641f.

¹³ Reddick [Anm. 11], 239.

¹⁴ Steiner: Fetischismus (2000), 641f.

Pädophilie“.¹⁵ Jenseits mancher Übertreibung¹⁶ bleibt festzuhalten, dass der Pfarrer hochgradig ambivalent ist, gerade weil er ein Gemenge von Intertexten auf sich vereint – das merkt, wer den Spuren religiösen Wissens folgt.

Als Schülerlotse in Überschwemmungszeiten ist der Pfarrer Postfiguration sowohl des Christusträgers Christophorus wie des kindersegnenden Jesus, der nach synoptischer Überlieferung die Kleinen zu sich ruft, „damit er sie berühre“ (vgl. Luk 18,15–17).¹⁷ Bei Stifter heißt es: „Die nassen Kinder drängten sich um den nassen Pfarrer, sie küßten ihm die Hand, sie redeten mit ihm, er redete mit ihnen“ (HKG 2.2,92). Mindestens als Exempel, an dem sich göttliche Wunder manifestieren, begreift sich der Pfarrer: „Gott gab mir die Gnade, daß ich Alles verstand“ (HKG 2.1,102); auch seine Berufung zum Priesterdienst fasst er religiös und gibt an, „daß mir Gott die Gnade sollte gewähren, in den heiligen Stand eines Verkünders seines Wortes [einzutreten]“ (HKG 2.1,103). Vom Jenseits aber scheint dieser Verständige keineswegs Alles, allenfalls wenig verstehen und verkündigen zu können: beim Kirchgang notiert der Geodät heimlich, er hätte den „Beweisführungen“ des Predigenden „gar viel entgegen zu sagen“ (HKG 2.1,96). Abgesehen von der fragwürdigen Qualität seiner Predigten ist bezeichnend, dass diesem Pfarrer die Bibel Kopfkissen-Ersatz, nicht Studienobjekt ist.

Überhaupt aber markiert der Pfarrer eine christologische Figur. Sein Vater ist „ein großer starker Mann“ und, wie der Vater im Himmel, der Vater aller: „Er hatte im Hause nur den allgemeinen Namen Vater“ (HKG 2.2,101f.). Die Geschichte dieses aktualisierten Gottessohns, der seinen Vater mit vielen Defiziten¹⁸ fortlaufend enttäuscht, erinnert in feinen Analogien an neutestamentarische Passionsgeschehen. Das beginnt beim ersten Zusammentreffen der

¹⁵ Vgl. den stellenweise allzu spekulativen (obendrein beispiellos uneleganten) Aufsatz von Bugelnig/Warmuth: *Gewagtheit* (2010), hier 54, der nicht vor längst bewältigt geglaubten biographistischen Deutungen zurückschreckt (ebd. 48), sich gleichzeitig um Profilierung gegen die „Standardthese[n]“ der „traditionellen Interpretationsansätze[]“ befleißigt (ebd., 39).

¹⁶ Steiner [Anm. 12], 645, Anm. 56 beklagt einen „polizeilichen und pathologiefixierten Blick[] des heutigen Mainstreams der Stifter-Interpretation“.

¹⁷ Müller: *Strukturanalysen* (1966), 20.

¹⁸ Der Heranwachsende ist ein „Spätentwickler[]“ (Seifert: *Schulrat* [2007], 50), dessen Leben – nicht nur der schulische Erfolg stellt sich viel zu spät ein – vom Versäumnis gezeichnet ist; treffend bezeichnet Geulen: *Kinderlos* (2015), 425 seine Erzählung als „eine Geschichte, die keine wurde, eine Nicht-Geschichte vom Nicht-Gewordenen“.

Protagonisten, wo der Geodät den Pfarrer mit seiner „schwarze[n] Gestalt“ über dem „weiße[n] Linnengedecke der Tafel“, anschließend abseits der Menschen am (Fenster-)Kreuz wahrnimmt: „So angezogen stand der Mann [...] fast allein da, und sein Rücken berührte beinahe den Fensterpfeiler“ (HKG 2.2,66).¹⁹ Gemeinsam vollziehen beide das Abendmahl vor dem Gewitter, das Resümee: „Es ist vorüber“ (HKG 2.2,78) greift das Fazit der Kreuzigung Christi auf (Joh 19,30) und begegnet erneut zum Schluss: Dem sterbenden Pfarrer bleibt ein Kreuzesmartyrium erspart, er darf „sanft“ einschlafen, „es war vorüber“ (HKG 2.2,126). Weitere Parallelen finden sich in Momenten der Selbst-Auflösung des um Entmaterialisierung bemühten, die Himmelfahrt des auferstandenen Christus imitierenden Pfarrers (vgl. das „Wesenlose[]“ des Priesterrocks [HKG 2.2,70] und sein „[Verschwinden] gleichsam in die glänzende Nachmittagsluft“ [HKG 2.2,66]), im Tod und der abschließenden Kreuzerrichtung auf einem Hügel: „Das einzige Kreuz, das für einen Pfarrer in dem Kirchhofe des Kar steht, steht auf dem Hügel des Gründers dieser Dinge“ (HKG 2.2,132).²⁰ Wo die Kleidung des gekreuzigten Christus verlost wird (Joh 19,23f.), gehört es zu den „auffallende[n] Begebenheiten“ der abschließenden „Versteigerung“ im Pfarrhaus, dass sich unter den Kleidern des verstorbenen Pfarrers ein „Rock“ findet, der „um einen ansehnlichen Kaufschilling“ den Besitzer wechselt (HKG 2.2,130); aus diesem Kleidungsstück wird gleichsam ein Duplikat jenes ‚Heiligen Rocks‘, der 1844 eine halbe Million Gläubige zur Wallfahrt nach Trier rief (eines der größten, umstrittensten religiösen Massenereignisse des 19. Jahrhunderts): So manches Wäschestück des Verstorbenen, an dem man sich „ergötzt“, wird als „Denkmal“ in einem „Schrein“ verwahrt (HKG 2.2,131) – der Verstorbene wird, samt seiner Wäsche, Gegenstand des Kults.²¹

¹⁹ Das „Mahl“ an der „Tafel“ mit „Wein“ und dem Pfarrer in der Mitte zwischen „denen, die Anspruch auf die Plätze zu oberst haben“ und „denen, die sich mit den untern begnügen müssen“ (HKG 2.1,61) erinnert an Abendmahlsdarstellungen Tintoretts, Tizians oder da Vincis. – Zu weiteren Parallelen Schlaffer: Nachwort (o.J.), 282.

²⁰ Zur Aktualisierung des biblischen Passionsgeschehens auch Steiner: Fetischismus (2000), 642f. sowie Bachmaier [Anm. 4], 391.

²¹ Bischoff [Anm. 4], 338 erkennt im häuslichen Abendmahlsgeschehen und Reliquienkult eine „Verschiebung von christlicher Tradition zu privatem Ding-Kult, von sakralen zu profanen Dingen“.

Kar und Karfreitag stehen so in unmittelbarer Beziehung – schon die linguistische Verwandtschaft ist auffallend, wird aber von beiden Textfassungen nicht thematisiert. Wo der Evangelist seinen Karfreitagsbericht dem Gedächtnis der göttlichen Passion stiftet, überliefert der Erzähler seine Kargeschichte im Gedenken einer priesterlichen Passion, die nach eigenem Urteil „Sünde“ ist (HKG 2.2,119). Im Kar wie am Karfreitag geht es um Sanktionierung von Schuld und das fortwährende Gedächtnis daran. Dabei hat der wohlthätige Pfarrer auf den ersten Blick eine weiße Weste, schon weil er kaum zurechnungsfähig scheint: Seine außerordentliche, neuerlich an Grillparzers *Spielmann* erinnernde Weltfremdheit – mehrmals lässt er sich ausrauben, das hinterlegte Kapital ist viel zu gering, um seinen Zweck zu erfüllen – hat man erstaunt notiert: „est-il possible que le plus haut développement de la raison morale aille de pair avec une déficience de l’intelligence?“²² Mit seiner Naivität reiht sich der Pfarrer unter die unschuldigen Kinder. An diesen ermisst der Landvermesser, was auch für seinen Gastgeber zu gelten scheint: „Wie groß doch die Unerfahrenheit und Unschuld ist.“ (HKG 2.2,93)²³

Auch in dieser Erzählung dreht sich indes alles um „Sünde“ und Sühne – wobei besagte Schuld des Pfarrers erst einmal zu klären wäre. Hier sind nicht nur „mit rother Dinte“ indizierte, sorgfältig archivierte „Fehler“ im früheren Schulheft zu verzeichnen (HKG 2.2,108).²⁴ Gewissermaßen ein erster Fehltritt des Pfarrers ist schon der in die Welt: „Wir waren zwei Brüder, Zwillinge, und die Mutter hatte bei unserer Geburt ihr Leben verloren“ – kaum ein willentliches, indes kein kleines Vergehen: „Der Vatter hatte sie sehr hoch geehrt, und daher keine Frau mehr genommen; denn er hat sie nie vergessen können“ (HKG 2.2,102). An großer Verschuldung geht das Familienunternehmen zu Grunde (auch dies eine Schuld, die erst zu „verbergen“ versucht wird [HKG 2.2,117]); dabei wirtschaftet die Familie im Zeichen des vergossenen Blutes, man betreibt eine Gerberei und lebt vom Tod:²⁵ „auf den Stangen des Trokenbodens hingen Häute“ (HKG 2.2,101). Dem entgegen versieht jenseits der

²² Bandet [Anm. 4], 56.

²³ Hierzu Geulen [Anm. 18], 424f.

²⁴ Naumann [Anm. 6], 517–520, hier 517 liest die Binnenerzählung als „Serie von Traumatisierungen“.

²⁵ Zu dieser Blut-Schuld Fenves: Scham (1997), 106.

Grundstücksgrenze eine Wäscherei das Geschäft der Reinigung und Auslöschung aller Spuren, statt Tierhäuten hängen im Nachbarsgarten „immer sehr schöne weiße Tücher“ (HKG 2.2,112). Anders als im Fall der getöteten Mutter mittlerweile zurechnungsfähig, zieht es den in der Journalfassung heranwachsenden, in der Buchfassung erwachsenen Protagonisten ans Gitter der Grenze zwischen den antagonistischen Räumen.²⁶ Dort lockt ein sich klarer Zuschreibung angeblich entziehendes Wesen – „ein Töchterlein, ein Kind, nein es war doch kein Kind mehr – ich wußte eigentlich damals nicht, ob es noch ein Kind sei oder nicht“ (HKG 2.2,113). In einem verhaltenen Bericht gesteht der Pfarrer seinen früheren „unerlaubten, ‚tigerhaften‘ leidenschaftlichen, die gesittete Ordnung gefährdenden sexuellen Ausbruch“²⁷ über dem Anblick der Nachbarstochter, die ihn bereitwillig in ihr „Körbchen“ blicken lässt (HKG 2.2,114).²⁸ Die Affäre im Garten folgt einem berühmten Muster:

Eines Tages, da ich die Wäschrägerin von ferne kommen sah, legte ich schnell einen sehr schönen Pfirsich, den ich zu diesem Zweke schon vorher gepflückt hatte, durch die Öffnung der Gitterstäbe hinaus auf ihren Weg, und ging in das Gebüsch. [...] Aber da sie schon zurück gekommen war, und ich nachsah, lag der Pfirsich noch auf dem Wege. Ich nahm in wieder herein. Das Nehmliche geschah nach einer Zeit noch einmal. Beim dritten Male blieb ich stehen, als der Pfirsich mit seiner sanften rothen Wange auf dem Sande lag, und sagte, da sie in die Nähe kam: „Nimm ihn.“ [...] Ich weiß nicht mehr, wo sie dieselbe [Frucht, FS] hingesteckt hatte, aber das weiß ich gewiß, daß sie sie genommen hatte. Nach Verlauf von einiger Zeit that ich dasselbe wieder, und sie nahm wieder die Frucht. So geschah es mehrere Male, und endlich reichte ich ihr den Pfirsich mit der Hand durch das Gitter. (HKG 2.2,114)

Die Rendezvous am Gartengitter bleiben nicht unbeobachtet:

Einmal, da wir so bei einander standen, kam die Mutter in der Nähe vorüber, und rief: „Johanna, schäme dich.“ Wir schämten uns wirklich, und liefen auseinander. Mir brannten die Wangen vor Scham, und ich wäre erschrocken, wenn mir jemand im Garten begegnet wäre. (HKG 2.2,115)

Es sind mehrere Prätexte, die Stifters Pfarrer an dieser Stelle zitiert, alle entstammen sie der Bibel. Der Topos der dreimaligen Versuchung geht zurück auf die Versuchung Jesu durch den

²⁶ Zum Gitter als „poetologischer Grenzfigur“ bei Stifter (ohne Ausführungen zu *Kalkstein*) Vogel: Gitter (2008).

²⁷ Reddick [Anm. 11], 243.

²⁸ „Mit der Zeit konnte ich nicht mehr erwarten, wenn sie mit dem Körbchen kam. Ich stand alle Mal an dem Gitter. [...] Einmal bath ich sie, mir die Dinge in dem Körbchen zu zeigen. Sie zog den linnenen Dekel mit kleinen Schnürchen auseinander, und zeigte mir die Sachen.“ (HKG 2.2,114) – Gegen die „plumpen psychoanalytischen Interpretationen“ älterer Provenienz (dies dürfte abzielen auf: Schiffermüller: Buchstäblichkeit [1996]; Schiffermüller: Opazität [1994]), wendet sich Dangel-Pelloquin: Wäsche (2008), 149: Die angedeutete „Sexualsymbolik [...] ist evident, bleibt aber völlig verhalten und ist zudem durch die Mehrdeutigkeit des Körbchens (‚einen Korb geben‘) ganz ambivalent“.

Teufel (abgebildet im Pacher-Altar von St. Wolfgang am Wolfgangsee): Anders als das erste Menschenpaar widersteht Christus den drei Verführungen (Mat 4,1–11). Auffallend ist die Nähe zur Sündenfall-Erzählung der Genesis, wo Adam und Eva, verführt von der Schlange, im Genuss der verbotenen Frucht göttliches Gesetz verletzen. Der Bruch des göttlichen Tabus folgert Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 3,5) – ebendie aber wird bei Stifter bereits im Vorhinein des Grenzübertritts im Namen des Vaters als lebensnotwendig eingefordert: „Der Vater sagte, wer leben soll, muß das Leben kennen, das Gute und das Böse davon, muß aber von dem Lezteren nicht angegriffen sondern gestärkt werden.“ (HKG 2.2,106) Der Schluss resümiert, dass dieser Protagonist, „der die Weltdinge nicht verstand“, seine Lektion nicht lernte (HKG 2.2,131). Der Verweis auf den Sündenfall ist keine Kleinigkeit, immerhin tritt der Pfarrer hier in die Fußstapfen von „Adam, who brought death into the world“.²⁹

Mit der Erkenntnis von Gut und Böse tritt die Scham in die Welt:³⁰ So wie Adam und Eva mit Feigenblättern die Scham bedecken und sich anschließend aus Scham vor dem göttlichen Auge im Paradiesgarten verstecken, verfahren Stifters Protagonisten – explizit in der Journalfassung:

Wir liefen auseinander und von diesem Augenblicke an schämten wir uns wirklich. Wir gingen nicht mehr an das Gitter zusammen, ich versteckte mich, wenn sie des Weges kam, in das dichteste Gebüsch, daß kaum die Augen hervor sahen, – diese Augen aber blickten begierig auf sie, sie sah dieselben und ging purpurroth in dem Angesichte vorüber. (HKG 2.1,107)

Dem jungen Pfarrer geht es um mehr als gemeinsame Vitamineinnahme; dieser in seinem späteren Leben zur *imitatio Christi* avancierende Nachfolger des ‚alten Adam‘ (1 Kor 15,45–47) ist kein Heiliger, vielmehr der Versucher.³¹ An den engen Zyklus von Un-Schuld und Scham wird in Jean Pauls *Titan* (1800–1803) erinnert: „prangen nicht die Lilien der Unschuld früher als die Rosen der Scham, wie die Purpurfarbe anfangs nur bleich färbt und erst später rot anglüht, wenn sie vor der Sonne liegt?“³² Nach dem Wort der Mutter („Schäme dich“), das

²⁹ Greenblatt: *Rise* (2017), hier 144 hat die Karriere dieser vielleicht bedeutendsten, jedenfalls folgenreichsten Ursprungserzählung in seinem lesenswerten Buch nachverfolgt.

³⁰ Vgl. Willer: *Urschuld* (2008), 139.

³¹ Zur Adam-Christus-Typologie vgl. Flasch: *Eva* (2004), 34; 38; 53; 56; 63.

³² Richter: *Titan* (1996), 293.

Wirklichkeit, im Erröten nachgerade Fleisch wird, hat das Paar seine Unschuld verloren – die anhaltende männliche Gier und beiderseitige Scham sind dessen beredtes Zeugnis.

Dass die moderne Eva in der Journalfassung „Susanna“ heißt, erinnert nicht zufällig an die Geschichte von der gleichnamigen badenden Frau, welche in katholischen Bibeln dem Buch Daniel zugeordnet wurde.³³ Stifter dürfte vertraut gewesen sein mit dem Susanna-Stoff, der sich in Musik (Vertonungen von Orlando di Lasso und Händel) und Malerei großer Beliebtheit erfreute, wie berühmte Bearbeitungen von Tintoretto, Giorgione, Anthonis van Dyck, Albrecht Altdorfer, Jacob Jordaens oder Artemisia Gentileschi bezeugen. Nach biblischer Überlieferung wird die schöne Susanna von zwei „Aeltesten“ bei ihren täglichen Spaziergängen im Garten beobachtet, „und sie entbrannten von böser Lust nach ihr“ (Dan 13,8) – zwar „schämten [sie] sich, einander die böse Lust zu gestehen, weil sie Susanna entehren wollten“ (Dan 13,11), überwinden Scham und Bedenken aber kurzerhand: „Siehe, die Thüre des Baumgartens ist geschlossen, und niemand sieht uns, und wir brennen von Liebe zu dir; darum thu unsern Willen, und sey uns zu Gefallen.“ (Dan 13,20) Bei Stifter wird die junge Protagonistin nicht Opfer lüsterner Alter, doch scheinen die Parallelen beider Texte dem jungen Pfarrer einmal mehr eine Schuld in die Schuhe zu schieben.

Die Affäre endet glücklos, namentlich die Journalfassung erinnert darin an Grillparzers *Spielmann*, wie auch an Storms knapp zwei Jahre später veröffentlichte *Immensee*-Erzählung (1849).³⁴ Und doch: Im Fetisch³⁵ der weißen Wäsche (die mit dem Problem der Un-Reinheit ein zentrales „Stiftersches Phantasma“ materialisiert)³⁶ hält der Pfarrer als „am offenkundigsten fetischistische Figur Stifters“³⁷ seine frühere Liebschaft am Leben – sie bleibt unvergessen, und

³³ Vgl. Reddick [Anm. 11], 249, Anm. 23.

³⁴ Das heimliche Paar verspricht, „daß wir uns lieben wollten, und daß wir auf einander warten würden“, der angehende (protestantische) Pfarrer erklärt: „wenn ich fertig bin, komme ich und frage, ob du noch frei bist.“ Aber: „Ich habe gar nie geschrieben und gefragt“, bis er von Susannas Hochzeit erfährt: „sie ist ja in eine sehr gute Wirthschaft gekommen, sie hat es gut und [...] einen sehr vorzüglichen Mann“ (HKG 2.1,107f.).

³⁵ Begemann: Ding (2010), 338–341 erkennt in der Wäsche ein „Memorialzeichen“: „Die Anschaffung eigener weißer Wäsche [...] verschafft dem jungen Mann ein Ersatzobjekt für die ausgebliebene Erfüllung, die in der Wäsche als Erinnerung gespeichert ist“ (ebd., 339f.). Vgl. Steiner [Anm. 14] sowie mit Blick auf Grillparzers *Spielmann* Bischoff [Anm. 4], 328–351.

³⁶ Begemann: Waldungen (2019), 179.

³⁷ Bischoff [Anm. 4], 329.

mit ihr die Scham: „Es ist eine Hoffart, ich schäme mich; darum drücke ich sie auch immer unter das Kleid zurück, wenn sie irgendwo hervor steht“ (HKG 2.1,108). Die Omnipräsenz der Scham ist unübersehbar. Meist steht sie, wie das (biblisch präfigurierte) Vergehen im Garten anzeigt, im Umfeld von (erinnerter) Schuld und Unschuld; immer aber im engen Verhältnis zur Schönheit, vor allem zur Schönheit der Wäsche: Wenn der Pfarrer „ein Leintuch von außerordentlicher Schönheit“ aus dem Schrank hervorholt, „erröthete er in seinem Angesichte“ (HKG 2.2,80f.). Eigentlich hätte sich der Pfarrer seiner „Handkrausen keineswegs zu schämen“, da er doch „die feinste und schönste Wäsche trug, welche ich jemals auf Erden gesehen hatte“ (HKG 2.2,72). Indem er kontinuierlich das enge Verhältnis von Scham und Schönheit problematisiert, wird ein Topos variiert, den schon Ovid und Mephisto als Phorkyas in Goethes *Faust II* (1832) formulieren: „Alt ist das Wort, doch bleibet hoch und wahr der Sinn: | Daß Scham und Schönheit nie zusammen, Hand in Hand, | Den Weg verfolgen über der Erde grünen Pfad.“³⁸ Bei Stifter gehen sie zusammen, der Text unterstreicht, dass „[d]as Schöne, auch in der Kunst“ „ohne Scham nicht denkbar“ ist, wie es bei Hofmannsthal heißt.³⁹ – Von Anfang bis Ende wird so eine erinnerte, kaum verdeckbare Schuld gegenwärtig: Indem er sich heimlich und unausgesetzt der „Sünde“ aussetzt, avanciert der Pfarrer mit seiner Tendenz zur Selbstquälerei zum Masochisten. Ähnlich wie im Fall des *Siegels* mag seine moralische Selbstverwerfung heute übertrieben scheinen – sie unterstreicht indes das äußerst zarte Gewissen dieses Geistlichen. Letztlich ist die Frage nach seiner Un-Schuld nicht so entscheidend, bemerkenswerter scheint vielmehr das sich aus religiösem Wissen speisende, engmaschige Gewebe aus Intertexten, das die Figur gleichsam umhüllt.

³⁸ Goethe: *Faust* (2003), 343 (V. 8754–8756). – Schöne: *Kommentare* (2003), 596 zitiert den 15. „Brief“ aus Ovids *Epistulae ex Ponto*: „Zwischen Schönheit und Scham herrscht großer Streit“ und verweist auf Parallelen bei Cicero und Seneca.

³⁹ Hofmannsthal: *Buch* (1980), 271.

2. Von Ordnung und Wahrheit: Kunst der Kontingenz

Bei genauerer Lektüre fällt das Bemühen des Pfarrers auf, das gelebte Leben rückwirkend mit (metaphysischem) Sinn zu unterfüttern. Das Abenteuer mit der Nachbarin deutet er als Ereignis, „das ich damals für sehr schmerzhaft hielt, das aber Gott in seiner weisen Gerechtigkeit über mich verhängte, und wodurch er mich zu läutern versuchte“ (HKG 2.1,105). Seine verbleibende Lebenszeit berechnend, führt er diese private Lösung der Theodizee in der Buchfassung weiter aus: „Wir stehen alle in Gottes Hand, [...] es kann heute sein, es kann morgen sein, es kann noch viele Jahre dauern. [...] Gott weiß, wie es gut ist“ (HKG 2.2,121). In der Journalfassung übernimmt der Geodät diese religiös-fatalistische Position, doch pflichtet der Pfarrer bei: „nun schickt mir der Himmel Sie, daß Sie mir in der Noth helfen“ (HKG 2.1,99). Wird hier schon eine himmlische Verantwortung für die heimlichen pastoralen Bauvorhaben beschworen, verwurzelt der Pfarrer dieses (in der Erstfassung bereits vor dem Tod offenbart) metaphysisch wie das Leben: Die Gefahren der Überschwemmung erkennend, „war es meine Pflicht da abzuhelpen; Gott würde das Leben der Kinder von mir fordern können“, ja „Gott wird mich so lange leben lassen, daß es zur Vollbringung gelangen kann“ (HKG 2.1,109f.). Letztere, allein in der Journalfassung aufgestellte Prophezeiung kassiert der Tod.

Nicht zufällig meint der Landvermesser, dass der Pfarrer „nicht nur diese Handlung unternehmen *konnte*, sondern daß er sie unternehmen *mußte*“ (HKG 2.1,59, Herv. FS). Unübersehbar sind die Versuche des Geistlichen, dem eigenen Wirken religiös begründete Kausalität und Providenz zu verleihen: überall lässt sich „die Vorsehung“ aufspüren, „welche mir schon so viel Gutes gethan hat[]“ (HKG 2.1,104; vgl. HKG 2.1,108).⁴⁰ Blind auf Prädestination vertrauend, weiß der Kirchenmann um den „schmerzhaft[en]“, indes verlässlich providenten Gang der Dinge. Seine Ablehnung der Schulmedizin scheint konsequent:

Er hatte den seltsamen Grund, daß es eher eine Versuchung Gottes sei, eingreifen zu wollen, da Gott die Krankheit sende, da Gott sie entferne, oder den beschlossenen Tod

⁴⁰ Anders werten Swales/Swales: Stifter (1984), 209 die Unterscheidung von ‚können‘ und ‚müssen‘: So werde indiziert, „that the story will function both as a moral tale and as a psychological study. [...] The moral category of *Können* is quite explicitly juxtaposed with the psychological category of *Müssen*.“

folgen lasse. Endlich glaubte er auch nicht so sehr an die gute Wirkung der Arzneien und an das Geschick der Ärzte. (HKG 2.2,97)

Wörtlich als „Versuchung Gottes“ deutet in *Granit* der Großvater seinem Enkel die Pest (HKG 2.2,50), in beiden Fällen wird medizinisch-naturwissenschaftliches Wissen vernachlässigt gegenüber einer antiquiert religiösen Deutung. Jedenfalls ist der Pfarrer ein Freund von Kausalität – das zeigt seine Erinnerung an eine mit dem Geodäten besuchte Feier beim Amtskollegen im Nachbardorf:

[I]ch bin vor acht Jahren [...] nach Schauendorf gegangen, *weil* es sich gebührt hat, ich bin bei dem Mittagessen geblieben, *weil* mich der Pfarrer eingeladen hat, und bin der erste nach dem Essen fortgegangen, *weil* ich vier Stunden nach Hause zurück zu legen hatte. (HKG 2.2,68f.; Herv. FS)

Darauf der Landvermesser im Kar: „Und in dieser abscheulichen Gegend haben wir uns wieder gefunden.“ (HKG 2.2,69) Entgegen aller pastoralen Beteuerung über die (metaphysische) Versicherung des gesetzmäßigen Gangs aller Dinge stellt sich in der Journalfassung ein unscheinbarer Antipode ein – gemeint ist der Zufall. Dort heißt es, man habe sich „zufällig wieder gefunden“ (HKG 2.1,66). Auch wenn der Pfarrer umgehend repliziert, zumindest die Gegend sei, „wie sie Gott erschaffen hat“, also nicht zufällig, sondern plangemäß entstanden, fällt auf, wie das Kausalitätsprinzip in der Journalfassung durchbrochen wird. Über die sukzessive Annäherung der beiden Männer erklärt der Geodät dort:

[...] ein *Zufall* brachte mich neuerdings mit dem Prediger in Verbindung, daß ich ihn nicht mehr vergessen werde, weil ich ihn durch diesen *Zufall* näher kennen gelernt habe [...]. Durch *Zufall* war die Mitte meiner Geschäfte sehr nahe [...] und durch einen zweiten *Zufall* fand ich in einem netten Häuschen in der Nähe des Pfarrhofes Unterkunft. (HKG 2.1,93; Herv. FS)

Vier Zufälle binnen dreier Sätze sind schwerlich „Zufall nur? – Vielleicht auch mehr“, darf man schließen.⁴¹ Indem die vermeintliche Kontingenz des Geschehens derart Betonung erfährt, erwachsen Zweifel an der Evidenz ebendieser Argumentation. Zwar wirkt die Rollenverteilung klar: Während der Pfarrer der Providenz das Wort redet, ist der Landvermesser Advokat des Zufalls; doch behauptet letzterer selbst in der Folge, es sei „nun in dieser Lage ganz natürlich,

⁴¹ Schiller: Karlos (1989), 305.

daß ich [...] viel öfter mit dem Prediger zusammen kam“ (ebd.). Die sich nach „der Natur der Sache“ entfaltende Handlung entbehrt des Zufalls (HKG 2.1,79). Unterm Strich hat die Kontingenz so auch in der Journalfassung nur ein kurzes Leben. Die Buchfassung streicht den „Zufall“ komplett: in der gesamten zweiten Fassung taucht die Vokabel nicht mehr auf.⁴² Auch wenn *Der arme Wohlthäter* die Möglichkeit einer Spannung von Providenz und Kontingenz kurz andeutet, ist der Preis offensichtlich zu hoch, eine Hinterfragung des kausalen Sinnzusammenhangs nicht statthaft.

Damit befindet man sich aber bereits auf der Ebene des *discours*. Wer fragt, *wie* in diesem Text erzählt wird, landet bei der Einleitung der Journalfassung, dort erklärt der Erzähler, „eine Thatsache“ zu erzählen, „welche uns von einem Freunde mitgetheilt worden ist, der den Mann, von welchem die Thatsache ausgegangen ist, noch recht gut gekannt hat“ (HKG 2.1,59). Über aller konventioneller Herausgeberfiktionalität fällt die Vehemenz auf, mit der insistiert wird, dass eine „Thatsache“ zum Zuge kommt.⁴³ Solche Behauptungen finden sich auch bei den anderen Erzählinstanzen. Der Geodät unterfüttert seinen Bericht wiederholt mit Formeln über die Kausalität des Gesagten und betont die Wahrhaftigkeit des Geschehens, indem er die Zuverlässigkeit des Pfarrers verbürgt.⁴⁴ Das zeigt beispielhaft die Diskussion darüber, wo und wie der Geistliche seine Nächte zubringe. Wo dieser erklärt, „wahrhaftig“ jede Nacht auf einer Holzbank zu schlafen, vermerkt der Vermesser: „Ich schwieg, denn die Worte waren so einfach sicher gesagt, daß ich an ihrer Wahrheit nicht den geringsten Zweifel haben konnte“, um hinzuzufügen, es „zeigte sich sofort die thatsächliche Bestätigung seiner Worte“ (HKG 2.1,82). Wer zweifellos wahrhaftige Worte zitiert, behauptet für sich: die Wahrheit. In der Buchfassung darf der Pfarrer selbst insistieren: „ich sage keine Lüge“ (HKG 2.2,82). An der fraglichen Stelle liefert er kurz darauf „den tatsächlichen Beweis“ für die Wahrhaftigkeit der Rede – und später wird, um auch den letzten Zweifler zu versichern, noch einmal notiert, dass „wirklich wahr sei,

⁴² Vgl. Rath: Zufall (1964), 79.

⁴³ Scharfsinnige Beobachtungen bereits bei Ward [Anm. 4], 20–23, hier 22.

⁴⁴ Beispiele: „wie wir oben gesehen haben“; „wie wir sagten“ (HKG 2.1,68f.); „wie ich sagte“ (HKG 2.1,62); „So war es auch“ (HKG 2.1,61); „Dieses geschah auch wirklich, und in der That“ (ebd.).

woran ich vermöge seiner Aussage ohnehin nicht mehr gezweifelt hatte“ (HKG 2.2,93). Prononciert bemüht sich Stifters Erzähler, zu differenzieren, „was wahr“ und „was nicht wahr sei“ (HKG 2.2,95). Nicht Fiktion begegnet dem Leser also, sondern ein Gemenge von verifizierten Tatsachen und „wirklich wahr[en]“ Wahrheiten – das zumindest behauptet dieser Text permanent. Dass im Pfarrhaus ein Untermieter wohnt, der als Rentner an seinen Geburtsort zurückzog, ist dem Landvermesser „wieder ein Beweis, wie süß uns nach den Worten des Dichters der Geburtsboden zieht“ (HKG 2.2,94). Zwischen den Zeilen formuliert Stifters Text hier seinen Faktizitätsanspruch: Wo das seiner Wahrhaftigkeit überführte, gedichtete Wort schon bewiesen, wo Literatur bereits vom Leben eingeholt und wahr ist, scheint auch für die Erzählung vom Pfarrer „nach den Worten des Dichters“ Stifter keine andere Möglichkeit denkbar, als dass der „Beweis“ ihrer Wirklichkeit erbracht ist.

En passant verkündet der Erzähler, das ihm „in weit auseinander liegenden Zwischenräumen und ohne Ordnung“ überlieferte Geschehen „in eine Gattung Reihenfolge [zu] bringen, in der es sich zugetragen haben konnte, wenn eines aus dem andern hervorgegangen ist“ (HKG 2.1,59). Insofern der sich bereits mit dem zweiten Absatz zurückziehende, unbekannte Rahmenerzähler in einem Akt der Omnipotenz seine Ordnung der Kausalität implementiert, in der eins nie zufällig aus dem anderen resultiert, in der folgerichtig der Pfarrer seine „Handlung“ nicht nur „unternehmen konnte, sondern [...] mußte“ (ebd.), wird eine Sinnhaftigkeit behauptet, die in den permanenten Versuchen, das Gesagte an die Wahrheit zurückzubinden, eingelöst werden soll. Wo die Erzählung ihre Leser zu Zeugen einer anscheinend wahrhaftigen, sinnvoll geordneten Welt beruft, wird die Metaphysik eines Textes behauptet, in dem der Zufall – auf inhaltlicher wie formaler Ebene – keinen Platz hat. Was und wie erzählt wird, soll kein Zufall sein. Dass allerdings andere Arrangements der überlieferten Bruchstücke eines Pfarrerlebens denkbar wären, ahnt, wer über das Wörtchen „wenn“ stolpert. Nicht auszuschließen, dass die Dinge anders abliefen, „wenn“ *nicht* „eines aus dem andern“, oder doch anders hervorging.⁴⁵

⁴⁵ Rath [Anm. 42], 76 notiert eine „gewisse Willkür in der Anordnung“.

Die metaphysische Dimension des Textes bleibt nicht unbeschadet: Ob die Rede von der wahrhaftig-kausal geordneten erzählten Welt „wirklich wahr“ ist, wird unterdessen beständig verhandelt.

Tatsächlich wird die behauptete sinnvolle Gesetzmäßigkeit fortlaufend unterwandert, kann doch alles Gesagte dekuviert werden als unzuverlässiger Bericht erzählender Zeichen-Leser, die lange fehlerhaft deuten. Das liegt einerseits an der bedenkenswerten Vergesslichkeit der Erzählenden. Zwar reklamiert der Vermesser für sich „im Merken“ eine große „Fertigkeit“ (HKG 2.2,69), Einzelheiten aber sind „meinem Gedächtnisse nicht mehr gegenwärtig“ (HKG 2.1,60), über seinen „Geschäften“ hat er manches „wieder vergessen müssen“ (HKG 2.1,92): „Ich konnte mich nicht erinnern“ (HKG 2.2,70). Auch sein Gastgeber traut dem Erzählergedächtnis nicht viel zu und verschweigt prophylaktisch, was dieser „wieder vergäße“ (HKG 2.1,61). Der Pfarrer scheint selbst nicht frei von Wissensschwund, über das Stelldichein im Nachbarsgarten heißt es lakonisch: „Was wir gesprochen haben, weiß ich nicht mehr. Es muß gewöhnliches Ding gewesen sein.“ (HKG 2.2,114) Ausgerechnet die Übergabe der Frucht liegt im Dunkeln: „Ich weiß nicht mehr, wo sie dieselbe hingesteckt hatte“ (ebd.).

Zahlreiche Details zeigen, wie bedingt der Wiedergabe des direkt ins Erzählte involvierten Vermessers zu trauen ist, was seine Zuverlässigkeit unterminiert.⁴⁶ Der eifrige Zeichenleser (exakter: Verleser) studiert die Welt und übt sich in der Übersetzung der gesehenen Zeichen in Bedeutungseinheiten; ob es nun ums Wetter,⁴⁷ die Kinder oder den Pfarrer geht:

Nur ein einziger Gast war nicht zu erkennen. [...] Sein Anzug war der eines armen Landgeistlichen, für den ihn mir auch ein Nachbar, den ich fragte, bezeichnete. Ueber das weiße Linnengedecke der Tafel ragte seine schwarze Gestalt empor, die er [...] nie vollständig aufrichtete, gleichsam als hielte er das für unschicklich. [...] Der Stoff des Rockes war nicht Tuch, aber ich kannte nicht, was er war. Bei den Aermeln gingen [...] eine Art Handkrausen hervor, die er immer bemüht war, wieder heimlich zurück zu schieben. Vielleicht waren sie in einem Zustande, daß er sich ihrer ein bischen hätte schämen müssen. [...] Das Innere dieses Mannes war [...] nicht zu erkennen, obwohl sein Aeüßeres ziemlich klar und fast weniger, als unscheinbar war. Gerade darum aber erregte er meine Aufmerksamkeit. [...] Daß er arm sei, hatte ich wohl aus seinem Anzuge abnehmen können [...]. (HKG 2.1,61–63)

⁴⁶ Vgl. Mason: Gestalt (1984); Rath [Anm. 42], 74–76.

⁴⁷ Maurer: Poetics (2016), 428–432 liest den Himmel als Ort der Verhandlung zeitgenössischen Wetterwissens und hermeneutisch-poetologischer Probleme.

Der um ‚Entschlüsselung‘ noch des „Innere[n]“ seines Gegenübers bemühte Landvermesser entschlüsselt „die ungemeine Armuth“ und „unsägliche Dürftigkeit“ (HKG 2.1,67) des vermeintlich „unendlich armen Pfarrers“ (HKG 2.1,75). Doch was „einleuchtend[] sichtbar“ scheint, entpuppt sich als falsche Zeichenlektüre – der Pfarrer ist lediglich sparsam, unter der defizitären Kleidung verbirgt sich „feinste und schönste Wäsche“ (HKG 2.2,72). Solche Deutungsversuche sind omnipräsent:⁴⁸ „Ich [...] dachte immer an den Pfarrer. [...] Ich fragte nicht um den Pfarrer, um keine rohe Antwort zu bekommen.“ (HKG 2.2,70) Dieser moderne Parzival, seine Frage im Angesicht des Rätsels unterlassend,⁴⁹ hat Assistenten bei der Vermessung der Pfarrerfigur, indem er „aus dem Munde der Menschen manches über den Pfarrer“ erfährt – die Wissensanstrengungen des Dorfes kreisen ums pastorale Nachtgewand (HKG 2.2,93). Aber derlei Informationen befördern nur Fehldeutungen: Bis zuletzt gilt der Pfarrer als „geizig“ (HKG 2.2,130).

Überhaupt begegnen auf Inhaltsebene der Erzählung(en) zahlreiche Fehldeutungen. So wie der Pfarrer „den Werth des Geldes mißkannte“ (HKG 2.1,112), täuscht sich sein Untermieter,⁵⁰ das Dorf, so verliert sich der Erzähler beim ‚Lesen‘ des Pfarrers⁵¹ und der Kar-Landschaft: Eingeführt als „fürchterliche“ und „abscheuliche[] Gegend“ (HKG 2.2,67 u. 69), markiert sie das Vermessen des Geodäten, dem sie schließlich „tiefe Wehmuth“ weckt und Abschiedstränen entlockt (HKG 2.2,123 u. 132). Der die Zeichen der Natur und Menschen Lesende wird eines Besseren „belehrt[]“ (HKG 2.2,72). Seine Studien führen zur Umwertung der Begriffe: So wird noch der große „Schaden“ einer potentiell tödlichen Überschwemmung zur synästhetisch „[schönen] Erscheinung“: „Die große Wasserfläche glänzte unter den Strahlen der Sonne, sie machte zu dem Grün der Wiese und dem Grau der Steine den dritten stimmenden und schimmernden Klang“ (HKG 2.2,86). Ein „großes Schulkind unter den kleinen“ (HKG 2.2,89), lernt der erzählende Vermesser, seine Umwelt „gehörig anschauen“ (HKG 2.2,118). Als

⁴⁸ Für Bugelnig/Warmuth [Anm. 15], 32–38, hier 33 „Indizien für eine homoerotische Beziehung“.

⁴⁹ „Da er nie davon sprach, schwieg ich auch darüber, wie sich wohl von selber versteht.“ (HKG 2.2,72)

⁵⁰ „Nein, wie ich den Mann verkannt habe, ich hielt ihn für geizig und hart, und war mißgeneigt“ (HKG 2.1,112).

⁵¹ Vgl. Fujii: Beschreiben (1984), 89.

beständig nur vorläufige Deutungsangebote offerierender Hermeneut aber ist der Erzähler unzuverlässiger Einführer in die Kunst rechten Sehens und Lesens.⁵²

So begegnet auf formaler Erzählebene, was auf inhaltlicher strikt ausgeschlossen werden soll: Kontingenz und Unterminierung von Zuverlässigkeit. Letztlich zerrüttet die Unzuverlässigkeit der Erzählinstanzen alle Selbstansprüche auf zwingend-kausale, sinnvoll-geordnete, wahrhaftige Verfasstheit – mit der angedeuteten textuellen Metaphysik ist es nicht weit her. So ließe sich die Diagnose über des Pfarrers alte Kleider – bei allem „Reinlichkeits- und Ordnungssinn wurde die unsägliche Dürftigkeit, die um das Ganze schwebte, nur desto einleuchtender sichtbar“ (HKG 2.1,67) – im übertragenen Sinn auch für die narrative Einkleidung des Erzählstoffs aufstellen: Auch die erzählerisch „in eine Gattung Reihenfolge“ gebrachte erzählte Welt mit ihrer scheinbar konsequenten Wahrhaftig- und Gesetzmäßigkeit weist Dürftigkeiten auf.

⁵² Bezeichnenderweise eröffnen Pfarrer wie Vermesser ihre Berichte mit Ankündigungen, etwas zu exemplifizieren, diese werden aber nicht mehr aufgegriffen, Deutungen entfallen; vgl. Zimmermann: *Natur* (2004), 38f.

VIII) Problematische Geschichten:

Christentum, Antijudaismus und ‚Abdias‘

1. Heil und Unheil: Vom Wissen der Bibel

Unter den rund 30 Erzählungen, die Stifter ab 1840 bis zu seinem Tod 1868 veröffentlichte, sticht *Abdias* in mehrfacher Hinsicht hervor.¹ Der Text erschien 1842 im *Österreichischen Novellen-Almanach* in prominenter Gesellschaft – neben Stifter waren seinerzeit populäre Autoren wie Joseph Rank, Josef Pfundheller und Julius von der Traun (Schindler) beteiligt.² Dem Großteil der Novellensammlung würde man heute nur durchschnittliche literarische Qualität zuerkennen, das aber ließ sich vom *Abdias* zu keiner Zeit sagen. Schon erste Leser erkannten in ihm den „bedeutendste[n] und wichtigste[n] Beitrag der ganzen Sammlung“;³ eine Erzählung von „seltener Originalität“;⁴ die „man als die beste rühmt“⁵ und „Schönste[], was die neuere [sic] deutsche Literatur im Novellenfach aufzuweisen“⁶ habe. Die Veröffentlichung brachte Stifter „urplötzlich [...] größte Aufmerksamkeit“⁷ und den Durchbruch als Schriftsteller, auch im Ausland war man begeistert von dieser „Löwenklaue“⁸ und „Perle“⁹. Nicht nur aber gehört *Abdias* noch heute zu Stifters bekanntesten Texten, er ist vermutlich auch sein schwierigster.¹⁰ *Abdias* ist der vielleicht „vehementeste[] Protagonist“ der „reglementierten, wenn nicht vernichteten Hauptfiguren“ in Stifters Werk und bedrängt seine Leser.¹¹ Bezeichnenderweise notierte der im Übrigen wohlwollende Stifter-Leser Storm, es handele sich um „eine von den quälenden Geschichten“, der er „nie Geschmack abgewinnen“

¹ Hertling: Botschaft (2003), 43.

² Hg. von Andreas Schumacher, der selbst einen Text beisteuerte.

³ Friedrich Witthauers Kritik in der *Wiener Zeitschrift für Kunst, Literatur, Theater und Mode* vom 31.12.1842; zit. nach Enzinger: Stifter (1968), 35.

⁴ *Österreichisches Morgenblatt* (19.10.1842); Enzinger [Anm. 3], 33.

⁵ *Allgemeine Zeitung* (10.01.1845); Enzinger [Anm. 3], 62.

⁶ *Allgemeine Zeitung* (27.01.1843); Enzinger [Anm. 3], 37; vgl. 112.

⁷ *Grenzboten* (Dezember [?] 1844); Enzinger [Anm. 3], 51.

⁸ *Allgemeine Zeitung* (27.01.1843); Enzinger [Anm. 3], 37.

⁹ *Sonntagsblätter* (30.10.1842); Enzinger [Anm. 3], 34.

¹⁰ Vgl. Metz: Jew (2002), 221.

¹¹ Piechotta: Ordnung (1983), 89.

konnte.¹² Und schließlich ist eine inhaltliche Besonderheit zu vermerken, die hier interessiert: Zeigt *Abdias* eine außerordentliche Vertrautheit mit dem Wissen der Bibel, ist sie zugleich Stifters einzige Erzählung, die explizit ein jüdisches Schicksal verhandelt; auch in dieser Hinsicht sticht der Text hervor.

Literatur, so hat es Hans Mayer in seinem *Außenseiter*-Buch festgehalten, gehorche „der Kategorie des Besonderen“, sie „behandelt stets Ausnahmefälle“.¹³ Entsprechend hat man in *Abdias* „eine der bewegendsten Darstellungen jüdischen Außenseitertums“¹⁴ erkannt. In dem Maß, wie *Abdias* aus dem Gesamtwerk herausragt, weist er aber auch auf dieses zurück: In der Verhandlung von Stifters „Kardinalfrage“ nach „Schuld, Schicksal und Verhängnis des Einzelnen im Verhältnis zur Gemeinschaft“ deutet diese Erzählung gewissermaßen ins Herz seines literarischen Universums, das man schon vor einem halben Jahrhundert vermessen hat.¹⁵ Demnach sind „Schuld und Sühne“ immer, so die Diagnose, „bei Stifter die grundlegenden Komponenten des Menschenlebens“,¹⁶ fast das gesamte Œuvre kreist um diese Themen. Welche Rolle dabei der Religion zukommt, ist hier für *Abdias* zu untersuchen – es scheint bedeutsam, dass der Protagonist Vertreter des Judentums ist; wobei vorweg festzuhalten ist, dass jüdische und christliche Motive in diesem Text „schwer auseinanderzuhalten“ sind.¹⁷

Stifters Protagonist ist kein Jude der Habsburgermonarchie, seiner Verwurzelung im nördlichen Afrika widmet sich die erste Texthälfte. *Abdias* entstammt einer isoliert in einer Wüsten-Ruinenstadt angesiedelten Gemeinde. Der mit Fleiß, Entbehrung und Erfolg wirtschaftende Protagonist scheint vom Glück verwöhnt. Als „König der Karawanen“ (HKG 1.2,116) ist *Abdias* exorbitant reich, schön, erfolgreich im Handel und auf dem Heiratsmarkt: er erhält die ungleich schöne Deborah zur Frau. Der Rest der Erzählung indes berichtet von

¹² An Emil Kuh (22.12.1872); zit. nach Enzinger [Anm. 3], 348.

¹³ Mayer: *Außenseiter* (2007), 13, zum Kapitel über jüdische Außenseiter vgl. 313–458.

¹⁴ Borchmeyer: *Gestalt* (2011), 7.

¹⁵ Geulen: *Stifter-Gänge* (2007), 229. – Für Verbindungen zum Gesamtwerk George: Place (1967), 148.

¹⁶ Gröble: *Schuld* (1965), 6.

¹⁷ Geulen: *Abdias* (2017), 38. – Eine Reihe von Bibelintertexten verfolgt Schuster: Stoff (2014), 300–304: „Mit für Stifter einzigartiger Deutlichkeit rekuriert die Lebensgeschichte“ von *Abdias* „nominell, motivisch und strukturell auf die *Tora* bzw. das *Alte Testament*“ – ein richtiger Befund, der nicht „einzig[]“ für *Abdias* gilt (300).

„bizarren Schicksalsumschwüngen“, einem so rätselhaften wie unauflöslichen Wechsel von Glücks- und Unglücksfällen in Abdias’ Leben.¹⁸ Zwei Ereignisse beeinflussen das Geschehen maßgeblich, einerseits die Geburt der blinden Tochter Ditha, andererseits die Auswanderung der Kleinfamilie nach Europa. Von ihrem Leben und Sterben in einem Alpental berichtet die zweite Texthälfte, immer bestrebt, dieserart einzulösen, was in der Vorrede verheißen wurde – ein „düstere[s] Grübeln über Vorsicht, Schicksal und letzten Grund aller Dinge“ (HKG 1.2,106). – Ähnlich wie im Fall des 1840/1844 publizierten *Haidedorfs* zeigt schon die oberflächliche Lektüre des *Abdias*, wie sehr der Text gespickt ist mit Wissenselementen der Bibel. Ein vollzähliges Register biblischer Intertexte ist hier nicht intendiert, gleichwohl soll das enge Verhältnis zum ‚Buch der Bücher‘ nachverfolgt werden, und zwar entsprechend einer anfänglichen Beobachtung: So scheint sich der Handlungsverlauf des Textes entlang der christlichen Heilsgeschichte zu entwickeln – in dem Maß, wie Abdias sich aus der afrikanischen Wüste in die Alpen bewegt, folgen Wissensbestandteile vornehmlich des Neuen Testaments (NT) auf solche des Alten (AT).

1.1 Altes Testament

Der Ausgangspunkt des Christentums wie seiner heiligen Schrift liegt bekanntlich im Grünen – im Paradies der Genesis nimmt alles (Un-)Heil seinen Anfang. Auch in *Abdias* hat dieses seinen Ort, und zwar dort, wo man es nicht vermuten würde, nämlich in der alten Ruinenstadt der Wüste.¹⁹ Von seiner Heimat Abschied nehmend, scheint es dem Ausreisenden, „als müßte er aus einem Paradiese scheiden“, das sein Diener Uram – vorläufig nicht mit Flammenschwert (Gen 3,24), doch einer Feuerwaffe bewaffnet – bewacht (HKG 1.2,123f.). Entsprechend wird der erzählte Raum der ersten Texthälfte verortet zwischen „Nil [...] Euphrat [...] Tigris“ und „Ganges“ (HKG 1.2,111). Die vier Flüsse wurden oft mit den nicht explizit lokalisierten ‚Weltströmen‘ gleichgesetzt, die im Paradiesgarten entspringen sollen (Ex 10–14 nennt hier nur

¹⁸ Geulen [Anm. 17], 36.

¹⁹ In ihrer Studie über das Erhabene untersucht Häge: Dimensionen (2018), 189–200 Stifters Wüste.

Tigris und Euphrat).²⁰ Auch Lessings Nathan, der einige Parallelen mit *Abdias* teilt, passiert „Euphrat, Tygris, Jordan“.²¹ In diesem originär alttestamentarisch verwurzelten Raum, der seit Herder und der Orientbegeisterung der Romantik als Wiege der Menschheit, Sprache und Religion gilt, spielt die erste Hälfte des *Abdias*, wobei die Paradiesanleihen wohl nicht allein das Motiv der „Edenic innocence of Adam and Eve“²² zitieren sollen (als Kontrastfolie zum sodann gestörten Verhältnis zwischen Abdias und Deborah, wie zur Illustration der Frage nach einer möglichen Un-Schuld des Helden an seinem Schicksal). Daneben dürfte generell eine Anlehnung an Sprache und Duktus der alttestamentarischen Texte beabsichtigt sein, die von Zeitgenossen entsprechend als „wahrhaft poetische[r] Hauch“ gewertet wurde.²³ So firmiert Abdias als „David und Salomo“ (HKG 1.2,123) und wird von seinem Vater Aron zum Nachfolger der „alten Propheten seines Geschlechtes“ bestimmt, auch der Erzähler nimmt an, „er müsse“ gleich den alttestamentarischen Wüstenpropheten „ein Seher werden, göttliche Dinge zu erzählen“ (HKG 1.2,110).²⁴ Nicht nur ist er „schön, wie einer jener himmlischen Boten, die dereinst so oft in seinem Volke erschienen“ (HKG 1.2,111), von Kindheit an behält er die ihm prophezeiten Fühler im Jenseits, wenn er „auf die Knie [sank] und betete: ‚Jehova, Lob, Preis und Ehre von nun an bis in Ewigkeit!‘“ (HKG 1.2,120; vgl. 131):

[D]er Knabe hatte nichts, an dem sein Geist wachsen konnte, als den weiten Himmel über sich, den er für den glänzenden Mantelsaum Jehovas hielt, der die Berge, die Wolken und Alles gegründet, und der seine Kinder dereinst sammeln werde zu ewiger Freude. (HKG 1.2,109)

Diese wörtlichen Zitate aus dem 104. Psalm referieren neuerlich auf die Schöpfungsgeschichte der Genesis, wobei Stifter auch auf Herders *Blätter der Vorzeit* (1787)²⁵ zurückgegriffen haben

²⁰ Vgl. Herrmann/Wolff: Kommentar (1976), 296–298.

²¹ Lessing: Nathan (1993), 491 (V. 179).

²² Greenblatt: Rise (2017), 236.

²³ Enzinger [Anm. 3], 36. – In seinem Nachruf lobt Emil Kuh 1868 die „biblische Klarheit und Aufrichtigkeit“ des *Abdias* (Enzinger [Anm. 3], 301). Vgl. Hoffmann: Tinte (2011), 139, wonach die „Welt der biblischen Schriften“ mit einer „biblisch getönten Sprache vergegenwärtigt wird“.

²⁴ Vgl. Kaiser: Stifter (1970), 289; 303.

²⁵ Die *Blätter der Vorzeit. Dichtungen aus der morgenländischen Sage* veröffentlichte Herder in den *Zerstreuten Blättern*; einzelne Stücke erschienen (in abweichender Form) 1781 in Wielands *Teutschem Merkur*. Die paramythischen *Blätter* bestehen aus drei Sammlungen alttestamentarischer Stoffe à je 12 Stücke: die erste endet mit *Adams Tod*, die zweite mit dem *Tod Moses*, die dritte behandelt Stoffe aus den Prophetenbüchern (vgl. Gaier: Kommentar [1990], 1387f.).

dürfte, aus denen er einige in sein *Lesebuch zur Förderung humaner Bildung* (1854) aufnahm. Ein dort abgedrucktes Stück über *Die Gesänge der Nacht* berichtet, wie „David in seiner Jugend auf Bethlehems Auen saß“ und, vom „Geist Jehovahs“ erfüllt, in einem „[p]salmreichen Traume“ die Sprache der Natur als einer „harmonischen Schöpfung“ vernimmt – wie Abdias sieht der spätere König den metaphysisch bekleideten Himmel: „Licht ist das Angesicht Jehovahs,“ sprach die untergehende Sonne, und die Abendröthe antwortet ihr: „ich bin der Saum seines Kleides.“²⁶ Ebenfalls an die Welt des AT bindet Stifters Text ein „Thalbogen Mesopotaniens [...], der seitwärts jener Stelle herumläuft, von der die Sage geht, daß dort die uralte Stadt Ninive gestanden habe[]“ (HKG 1.2,136), wobei die Stadt am Tigris an den Propheten Jona erinnert, der als Walforscher wider Willen ins kulturelle Gedächtnis eingegangen ist.

Indes sind es vor allem drei Komponenten, die deutlich aufs AT verweisen;²⁷ angefangen beim titelgebenden Namen: „Abdias“ ist der lateinische Name des Propheten Obadja in der Vulgata, er bezeichnet den „Knecht JHWHs“. Das im Zwölfprophetenbuch überlieferte Prophetenschreiben des Abdias²⁸ (mit lediglich 21 Versen eher ein Büchlein)²⁹ gilt ungeachtet seiner Kürze als ähnlich schwierig wie Stifters Text. Als „Gesicht [i.e. Vision, FS] des Abdias“ besteht es aus der göttlichen Ankündigung zunächst des Gerichts gegen das Volk Edom (Nachfahren von Esau, dem Bruder Jakobs; die Geschwister sind wegen ihres Streits um das Erbe Isaaks berühmt), sodann der Vernichtung Edoms und schließlich des Tages JHWHs und Heils für Israel. Einzelne Abschnitte (V. 2–4, 5–9) stimmen wörtlich überein mit Passagen aus dem Buch Jeremia (49,14–16; 49,9f.), das Stifter nachweislich gut kannte und schätzte – gleich mehrere Auszüge daraus wurden unter der Sektion „Nach Innen“ in sein *Lesebuch* integriert.³⁰

²⁶ Herder: Blätter (1882), 348f. Vgl. Stifter/Aprent: *Lesebuch* (1947), 137f. – Hinweis bei Dittmann: Abdias (1997), 287f.

²⁷ Kurz angeführt bei Blasberg: *Tradition* (1998), 223, mit einer Fülle weiterer Intertexte (214–232).

²⁸ Die von Stifter im *Lesebuch* zitierte Bibelübersetzung von Joseph Franz Allioli verwendet den Namen „Abdias“ (bei Luther „Obadja“). Alliolis Bibel erschien 1830–1834 und war bis Mitte des 20. Jahrhunderts die gängigste katholisch-deutschsprachige Bibelübersetzung.

²⁹ „Quanto brevius est, tanto difficilius“, befand Kirchenvater Hieronymus; zit. nach Zenger: *Zwölfprophetenbuch* (2001), 494. Zum Folgenden Dietrich: Obadja (1994), Weimar: Obadja (1998).

³⁰ Vgl. Stifter/Aprent [Anm. 26], 274–276.

Abgesehen von beider „Schwierigkeit“³¹ teilen die Verse des biblischen Abdias und Stifters Text inhaltliche Parallelen. Zentral ist das Motiv des Richtens – der göttliche Gerichtstag über das Volk Edom soll Schuld sanktionieren und wird noch ausgeweitet zur Ankündigung eines Gerichts „über alle Völker“ (Abd 15). Göttliche Drohungen wie: „Siehe, klein will ich dich machen unter den Völkern; sehr verächtlich wirst du werden“ (Abd 2), oder: „Aber wärest du auch erhöht wie der Adler, und setztest du zwischen die Sterne dein Nest; von dannen zög’ ich dich herab“ (Abd 4), umreißen den Ernst der Lage und die Fallhöhe des anscheinend schuldigen Volks: „Im Hochmuth deines Herzens übernimmst du dich, weil du in Felsenklüften wohnest, und in der Höhe deinen Sitz hast“ (Abd 3) – sowohl das himmlische „Nest“ wie die „Felsenklüfte[]“ mögen an Stifters Beschreibungen von Abdias’ „Nest[]“ (HKG 1.2,110) in der Ruinenstadt erinnern, deren jüdische Bewohner zwischen „Felsen“ und „Felsenmauern“ leben (HKG 1.5,284f.). Auch der angekündigte Überfall („Wenn Diebe zu dir eindringen“ und „nachspüren [d]einen Schätzen“, Verstecke durch „Räuber des Nachts [...] durchforscht werden“ [Abd 5f.]) und wiederholte Warnungen vor Schadenfreude („deine Bundesgenossen [...] spotten dein“ [Abd 7]) haben bei Stifter ihre Entsprechung in Überfall und Plünderung von Abdias’ Heim und der „Schadengier“ (HKG 1.5,255) seiner Nachbarn, welche „jubelten, als sie den vernichteten Abdias gewahr wurden“ (HKG 1.2,119). In beiden Texten wird die Eigenverantwortung der Betroffenen angeführt: „wie du gethan, also wird dir geschehen; Vergeltung [...] auf dein Haupt“, prophezeit der Prophet (Abd 15); während die Nachbarn bei Stifter erklären: „Du hast dein eigen Nest beschmutzt, du hast dein eigen Nest verrathen und den Geiern gezeigt“ (HKG 1.2,119) – ihnen gemäß ist es „der Grimm des Herrn“, der „dich gefunden und zermalmt“ (HKG 1.5,255). In derart kleineren Parallelen wie auch in der jeweiligen Gewichtung der (in Stifters Text omnipräsenten) Frage nach Schuld³² und Vergehen stehen so die denselben Titel tragenden Texte in Verbindung zueinander; wobei das biblische

³¹ Mayer: Stifter (2001), 54. – Diese Beobachtung auch bei Kaiser [Anm. 24], 307f.

³² Zum Schuld-Komplex in *Abdias* und der Diagnose von „Verzerrung und Verlust der Wortbedeutungen“ vgl. Fennes: Scham (1997), 95–99, hier 97f.: So habe „das Wort ‚Schuld‘ seine Bedeutung [verloren]; im Verlust dieser Bedeutung läge aber die Verunreinigung der Schuld selbst“. – Zum „Beziehungs- und Bedeutungsverlust“ Piechotta [Anm. 11], 105.

Abdias-Buch entschiedener jene Kausalität des hereinbrechenden Unheils plausibilisiert, deren Erkenntnis zwar die Einleitung des *Abdias* für ein ominöses „dereinst“ verheißt, in der Erzählung selbst aber im unaufklärbaren „düstere[n] Grübeln“ stagnieren zu müssen scheint (HKG 1.2,106).

Parallelen teilt Stifters Erzählung zweitens mit dem Buch Tobit, das vom Schicksal des zweitweise erblindeten, glücklosen Tobit (eine typische Hiob-Figur) und seinem Sohn Tobias berichtet und dabei am Beispiel des frommen Juden Tobit (mögliche Bedingungen für) das Eingreifen Gottes exemplifiziert.³³ Auch wenn man die Gemeinsamkeiten nicht überstrapazieren sollte, fällt eine Verwandtschaft auf, insofern *Abdias* einige Motive aufzugreifen scheint – etwa die Frage nach Schuld und Verhängnis, Heilung von Blindheit, den Status der Ökonomie und die Sicherung des Erbes. Tobits Mutter Debora trägt denselben Namen wie die der Ditha, sein Alpental erinnert Abdias an „die uralte Stadt Ninive“ (HKG 1.2,136), die ein Hauptschauplatz des Buches Tobit ist. Jeweils kommt es zu Plünderungen (Tob 3,4), siebentägigen Festmahlen für Heimkehrer (Tob 11,21), Ehekonflikten (Tob 2,21–23), zur für die Mütter schmerzhaften Aussendung des Sohnes in die Fremde (Tob 5,22–28) zur Sicherung der ökonomischen Verhältnisse durch den Vater (Tob 4f.) und (bei Stifter nur kurz thematisiert) Sorge der Väter um notwendig jüdische Ehepartner ihrer Kinder; sogar ein mitreisender Hund begegnet in beiden Texten (Tob 6,1; 11,9). Auch die im *Abdias* kontinuierliche Rede von (Todes-)Engeln ließe sich vom Buch *Tobit* herleiten: Eine Besonderheit dieses Buches ist die wichtige Rolle, die hier der Engel Rafael als Reisegefährte einnimmt;³⁴ darüber hinaus ist die letztlich (wieder) aufgehobene Blindheit der Protagonisten verbindendes Element. Allerdings sind sich die Figuren nicht eindeutig wechselweise zuzuordnen (etwa: Abdias als moderner Tobit; Ditha als Tobias), auch fehlen zahlreiche Handlungselemente des biblischen Buches bei Stifter, so dass von einer literarischen Nacherzählung des Bibelstoffs (etwa in der Bearbeitung des Josef-Stoffs durch Thomas Mann)

³³ Die Allioli-Bibel (vgl. Anm. 28) heißt Vater wie Sohn Tobias; hier wird der verbreiteten Unterscheidung zwischen dem alten Tobit und jungen Tobias gefolgt.

³⁴ Vgl. Ego: Engel (2005).

nicht die Rede sein kann. Dessen ungeachtet lässt sich vermuten, dass Stifter zur Generierung des alttestamentarischen Horizonts seiner Erzählung gezielt auf den im 18. Jahrhundert in den bildenden Künsten und der Musik omnipräsenten Stoff zurückgriff. Gerade an Haydns 1775 in Wien uraufgeführtes, seinerzeit äußerst populäres Oratorium *Il ritorno di Tobia*³⁵ lässt sich denken – dort empfindet der von seiner Blindheit geheilte, jedoch nicht mehr ans Tageslicht gewöhnte Tobit zunächst nur Schmerz, der mit stark an Stifters Text erinnernder Formulierung geäußert wird: „Che fulmine improvviso“ („Welch Blitz aus heiterem Himmel“), woraufhin seine Augen durch Zuhilfenahme schwarzer Tücher sukzessive ans Tageslicht gewöhnt werden, ebenso verfährt Abdias mit seiner plötzlich sehenden Tochter (HKG 1.5,322).

Neben den kürzeren, heute weniger bekannten Büchern Obadja/Abdias und Tobit unterhält *Abdias* schließlich drittens eine enge Beziehung zum Buch Hiob (bei Allioli: Job). Dass Abdias einen „moderne[n] Hiob“ abgibt, erkannten schon Zeitgenossen, lohnt aber neuerlicher Vertiefung.³⁶ Einerseits gibt es Parallelen an der Textoberfläche: Etwa beider Engagement in der Landwirtschaft (Job 1,3), der in beiden Texten existente Knecht bzw. „Bote“ (nach Job 1,14 Überbringer der Hiobsbotschaft), der Verlust von Besitz und Dienern, jeweils Isolation und Einsamkeit nach dem ‚Fall‘ (Job 19,13f.), sowie beider anfänglicher Reichtum, der Neid weckt – wie im Fall des Abdias heißt es: „der Mann war groß unter allen Morgenländern“ (Job 1,3). Auf Grundlage minutiöser Textlektüren hat René Girard den später als „Sündenbock“ und „zertrümmertes Idol“³⁷ schwer getroffenen biblischen Protagonisten als indes anfänglich „ungekrönte[n] König“ beschrieben:

Die Königswürde ist jedoch *per definitionem* unteilbar. Hiob kann nicht soviel Erfolg haben, ohne in seiner eigenen Gesellschaftsschicht grenzenlosen Neid hervorzurufen. [...] Er ruft das Ressentiment im Sinn von Nietzsche hervor; die Woge der Bewunderung zerschellt stets – oh Ärgernis! – an jener Schranke, die das Modell für sie darstellt. [...] Mit geradezu obszöner Fröhlichkeit erinnern sie [die ‚Freunde‘] Hiob an die Wende seines Schicksals; sie überprüfen gewissermaßen ihr eigenes Glück.³⁸

³⁵ Libretto vom Wiener Hoftheaterdichter Giovanni Boccherini. Auf die Uraufführung im Wiener Kärntnertortheater folgten 1784 und 1808 Aufführungen im Hof-Burgtheater. *Il ritorno di Tobia* datiert so vor Haydns *Jahreszeiten* (1801) und *Schöpfung* (1798), die Stifter schätzte (PRA 22,180).

³⁶ Zit. nach Enzinger [Anm. 3], 117. Vom „neuen Hiob“ spricht in seiner viel beachteten *Geschichte der neuesten deutschen Literatur* Kurz: Stifter (1872), 785. – Vgl. auch Schuster [Anm. 17], 301f.

³⁷ Girard: Hiob (1990), 23.

³⁸ Girard [Anm. 37], 70f.

Die Parallelen zu Stifters einstigem „König der Karawanen“ (HKG 1.2,116), von „etliche[n] Nachbarn“ empfangen, „die jubelten, als sie den vernichteten Abdias gewahr wurden“ (HKG 1.2,119), sind augenfällig. In der Zeit vor Abdias' Überfall feiert man noch ein siebentägiges Fest mit allen Nachbarn (HKG 1.2,112), „es war kein Nachbar, kein Sklave, kein Thier im Lande, dem er nicht wohlthat“ – doch „er bekam für alles dieses Haß zurück“ (HKG 1.2,115).

Mit Recht hat Girard beobachtet, dass Hiob am beklagten „Stimmungswechsel“ seiner Mitmenschen, ihrer neuen „Einmütigkeit“ im Verbund gegen ihn (Job 29,2–25 mit 16,7–10) „ebenso wenig schuld zu sein [scheint] wie Jesus an einem durchaus analogen Stimmungswechsel zwischen Palmsonntag und Karfreitag“.³⁹ Interessanterweise begegnen beide Momente – die Anfeindungen des neuerkorenen Opfers (Hiob) wie die Passion (Christi) – zusammenschaltet auch bei Stifter. Das Vokabular erinnert an jenes der biblischen Passionsgeschichten, die vom zentralen Wendepunkt der christlichen Heilsgeschichte berichten; insofern begegnet ausgerechnet an der Schaltstelle zwischen erstem und zweitem Teil der Abdias-Geschichte der berühmte neutestamentliche, die Wendung bringende Intertext: „sie ergriffen ihn, schlugen ihn, spien ihm in's Angesicht und riefen: ‚Du hast dein eigen Nest beschmutzt [...]‘“ (HKG 1.2,119) – ein Vorwurf, wie ihn ähnlich der fragliche „König der Juden“ hört (Lk 23,3). Während Abdias wie der Gottessohn misshandelt wird,⁴⁰ ergeht an die jüdische Gemeinde die Drohung, „jeder von euch [werde] an einen Spieß gesteckt, so wie er hier steht“ (HKG 1.5,255). Wo die Soldaten der Passionsgeschichte ums göttliche Gewand lösen (Lk 23,34), werden „Abdias Kleider“ von „Söldlinge[n] durchsucht[.]“ (HKG 1.2,119), nicht ohne den auch bei Christus zwingenden Spott (Lk 23,6–12), der wiederum stoisch ertragen wird wie das Kreuz: Abdias „litt es geduldig – [...] und mit Lachen und Schreien ließen sie von ihm ab, er litt es auch geduldig“ (HKG 1.2,119). In beiden Fällen scheint eine geheime metaphysische Providenz am Werk: Über Abdias' ‚Fall‘ heißt es vieldeutig, „es war geschehen,

³⁹ Girard [Anm. 37], 23.

⁴⁰ „Da kehrten mehrere Soldaten um, schlugen ihn mit ihren Spießen über den Rücken und die Lenden, und ließen ihn für todt liegen.“ (HKG 1.5,256)

was da sollte“ (HKG 1.2,118), wie ja auch Christi Sterben einem „seit jeher festgelegten Drehbuch“ folgt und den „Vollzug der christlichen Heilsökonomie“ markiert.⁴¹ Es scheint in letzter Konsequenz „der Grimm des Herrn“ (HKG 1.5,255) zu sein, welcher Abdias trifft und zum durchaus eigenwilligen Ausruf veranlasst: „kann geschehen, was da wolle – gepriesen sei der Herr!“ (HKG 1.5,257).

Solche Reaktion erinnert deutlich an Hiob. Mehrfach hat Abdias „das Härteste [zu] erdulde[n] [...] ohne auch nur ein einziges Mal zu seufzen, selbst nicht, wenn er ganz allein war; denn seine Ehrfurcht vor dem Vater und dessen Macht war unbegrenzt“ (HKG 1.2,113f.). Derart stoische Hörigkeit gegenüber dem (himmlischen) Vater hat der Gottessohn Christus wie – zumindest anfangs – sein symbolischer Vorgänger Hiob: „der Herr hat’s gegeben, der Herr hat’s genommen. Der Name des Herrn sey gebenedeiet“ (Job 1,21). Dabei hätte Abdias Grund zum Klagen, etwa als sein für seine Schönheit berühmtes Gesicht von der „böse[n] Seuche der Pocken“ entstellt wird, was manchen freut: „Die Nachbarn aber waren schadenfroh und lachten sein Antlitz an“ (HKG 1.2,116). Die Verletzung des schönen Körpers erinnert wieder an den einst sehenswerten Hiob (Job 29,11), dem der Teufel „überböse[s] Geschwüre“ schickt (Job 2,7). Die zugehörige Klage hat Stifter ins *Lesebuch* aufgenommen: „Ich wartete des Guten, und es kam mir das Böse: ich harrete auf Licht, und Finsternis brach hervor. [...] Den Schakalen wurde ich zum Bruder [...]. Meine Haut ist schwarz geworden an mir [...]“ (vgl. Job 30,26–30).⁴² Schwarz ist, wie wiederholt notiert wird, auch Abdias’ Haut – nur in der Studienfassung hat er „[i]n hohem Alter [...] die schwarze Farbe verloren, und war wieder gebleicht worden“ (HKG 1.5,342) – und auch bei Stifter tummeln sich die Schakale um die Wüstenstadt.

Zentral ist für Hiob wie Stifter das Wetter. In den letzten Hiob-Kapiteln, besonders den göttlichen Repliken, wird Gott als Wettermacher dargestellt, der verantwortlich zeichnet insbesondere für Gewitter.⁴³ Die Kunst des großen Himmelsspektakels, Fragen zum Geheimnis

⁴¹ Agamben: Pilatus (2014), 38 u. 42.

⁴² Stifter/Aprent [Anm. 26], 270.

⁴³ Vgl. Job 37,2–16.

der Schöpfung, führt Gott selbst an in seiner – wiederum von Stifter ins *Lesebuch* aufgenommenen – Antwortrede:

Kennst du die Ordnung des Himmels, und setzest du ihm Regel auf Erden? Kannst du in der Wolke hoch herführen deine Stimme, und wird der Wasser Gewalt dich bedecken? Sendest du die Blitze, und gehen sie, und sagen sie zu dir [...]: Hier sind wir? (Job 38,33–35)

Donner als Zeichen „von Gottes unbegreiflicher Macht“, Blitze als Ausdruck von „Gottes Zorn“:⁴⁴ Wer die Nähe von Stifters Text zum Hiob-Buch ernst nimmt, könnte hier Deutungsmöglichkeiten für die Blitzschläge in *Abdias* ableiten (ein erster macht die blinde Tochter sehend, ein zweiter tötet sie).⁴⁵ Die dramatischen Eingriffe der Natur ins Leben der Protagonisten (jeweils geschieht „ein schmetternder Schlag“ bzw. „heiseres Krachen“ des Donners [HKG 1.5,319; 1.5,340]) provozieren – hierin *Hiob* nicht unähnlich – drängende Fragen nach ihrem Ursprung; bei Stifter aber erhält kein aus dem Himmel antwortender Gott das letzte Wort zur Klärung des „letzten Ernst[s] metaphysischer Fragen“.⁴⁶ Schon der erste Blitztote im *Abdias*, der reitende „Beduine“ der Einleitung, evoziert „düsteres Grübeln [...] über Vorsicht, Schicksal und letzten Grund aller Dinge“, ohne die Frage: „warum nun dies?“ beantworten zu können (HKG 1.2,106).⁴⁷ Die verhängnisvollen Blitze werden nicht eindeutig von Gott abgeleitet, auch wenn Abdias sich für Dithas ersten Blitz bedankt (HKG 1.2,144).⁴⁸

1.2 Neues Testament

An dieser Frage nach dem Grund der Schicksalsschläge und den Umständen des Leids in einer angeblich sinnvoll versicherten Welt (vgl. den dritten Kapitelabschnitt) laborieren das Buch

⁴⁴ Lurker: Blitz (1973), 53. Vgl. Job 26,14 u. 20,25.

⁴⁵ Dass der Volksfrömmigkeit ein „Tod durch Blitzschlag in der Regel als Strafe für ein Vergehen“ galt, belegt Cornils: Arkadien (2007), 308. Kaiser [Anm. 24], 308–310 verweist auf biblische Beispiele für den Blitz als Gottesoffenbarung sowie gedichtete Gewitter bei Brookes, Geßner, Klopstock und Goethe.

⁴⁶ Hofacker: *Abdias* (1939), 325.

⁴⁷ Wodurch der Leser, so Guarda: Kindheit (2008), 300 in seiner (übrigens nicht weniger nebulösen) Formulierung, in „ein Gefühl des Schwebens“ versetzt werde.

⁴⁸ Unverkennbar unbegründet dagegen Helfer: Wort (2013), 198: „Im *Abdias* ist das höhere, die Natur ordnende Gesetz, die einseitige, die Natur leitende Ursache unverkennbar Gott“. Anders George [Anm. 15], 150: „the catastrophe [...] has no human cause [...]. Nor can the tragic loss of Ditha be construed as a punishment from God“.

Hiob wie Stifters Text; insofern unterhält die gesamte *Abdias*–Erzählung ein kontinuierliches Verhältnis zum AT. Allerdings fällt auf, dass die Anspielungen auf den ersten, gleichsam jüdischen Teil der Bibel in der zweiten Hälfte des *Abdias* abnehmen; stattdessen treten solche des NT in den Vordergrund. Schnittstelle zwischen beiden Teilen ist die Reise aus Afrika in die europäische Wahl- und Waldheimat. Nicht zufällig erinnert sie an die der Heiligen Familie, die sich zu Beginn des NT, gleichsam an der Nahtstelle zwischen ‚neuem‘ und ‚altem‘ Teil der Bibel ereignet: „Dann setzte er Mirtha mit dem Kinde auf die Eselin, er selbst band Sohlen auf seine Füße und leitete das Thier in die Wüste hinaus.“ (HKG 1.2,131). Der christlichen Heilsgeschichte ist die Heilige Familie, insbesondere ihr jüngstes Mitglied, freilich unabdingbar. Nach christlichem Verständnis kommt zu Beginn des NT Gott in Jesu Gestalt in die Welt zu deren Erlösung; ohne das Kind und seinen späteren (vorherbestimmten) Kreuzestod scheiterte der Heilsplan. Wer mit den Details dieses Narrativs (und dem biblischen Vokabular) vertraut ist, den muss erstaunen, wie detailliert, aber auch subtil, Stifter aus dieser Heilsgeschichte zitiert, besonders dort, wo es um die junge Ditha geht.

Von Beginn an scheint es sich bei Abdias’ Tochter um eine Postfiguration Christi zu handeln. Das Neugeborene neben sich, wird für Abdias der „Anfang“ des „Heils sich regen“: „es war nun da das Heil, und um Unendliches süßer und linder, als er sich’s je gedacht“ (HKG 1.2,121). Dabei liegt die frisch verstorbene Mutter Deborah „wie ein Bild von Wachs, bleich und schön und starr [...], das Kind an ihrer Seite schlummerte süß“ (HKG 1.2,124) – eine parodierte Pietà,⁴⁹ bei der ausnahmsweise nicht das Kind, sondern die Mutter den Leichnam abgibt. Laut Journalfassung ist die Geburt der Tochter ein „wunderähnliche[s] Ereigniß“, das deutlich an die Geburt Christi erinnert: „Die Geburt eines Kindes änderte das Schicksal nicht nur des einen Menschen, dem es geboren ward, sondern vieler mit ihm“; folglich heißt es, Ditha sei aus Abdias’ „eigene[m] Wesen aufgeblüht und ihm doch fremd und einer unbekannten göttlichen Enthüllung harrend“ (HKG 1.2,128f.). Es braucht nicht viel Anstrengung, um hier

⁴⁹ Koschorke: Familie (2000), 48–50.

eine Anspielung auf die in den Evangelien überlieferte Jungfrauengeburt zu identifizieren. Wiederholt klassifiziert als „Wunder Gottes“ (HKG 1.2,154), erscheint Ditha ihrem Vater „immer wieder [als] ein neues Wunder“ (HKG 1.2,150) – was freilich die Rede von der für Ditha behaupteten „unbekannten göttlichen Enthüllung“ nicht konkretisiert, das Rätsel um ihren Status nur vergrößert. Insofern Ditha im Alter von sieben Jahren sehend wird und nach weiteren sieben stirbt, scheint ihr Leben einer eigentümlichen Determination zu unterliegen und die dahingestellte Zufälligkeit von Heilung und Tod zu hintergehen (die Zahl begegnet in zahlreichen biblischen [Wunder-]Berichten).

Damit aber werden die Dinge nicht weniger erratisch. Stifter erzählt im zweiten Teil des *Abdias*, in dem das jüdische Thema weit weniger interessiert, nicht einfach die biblische Geschichte vom Leben und Sterben Christi nach: Ditha ist nicht das Christkind. Doch greift der Text kontinuierlich Bestandteile der (neutestamentarischen) Heilsgeschichte auf, wenngleich dezidiert unsystematisch. Besonders deutlich wird das zum Ende der Erzählung, wenn Ditha stirbt und es zur Verdichtung biblischer Intertexte kommt, die eine eigenartige Verkehrung der Heilsgeschichte zum Thema hat. Wo sich zu Christi Geburt Hirten vor den Engeln und ihrer Heilsbotschaft erschrecken (Lk 2,9), „entsetzten sich“ bei Stifter erst nach Dithas Tod die „Hirten“, als sie Abdias, die tote Tochter geschultert, „im Winde [...] schreiten sahen“ (HKG 1.2,156) – bezeugen sie in der Bibel die Geburt, so im *Abdias* den Tod des „Heils“ (HKG 1.2,121). Das „neue Wunder“ des plötzlichen Todesfalls „flog sogleich tausendzünftig durch das Land“, eine Formulierung, die ebenso ans Pfingstwunder denken lässt wie die Rede von der „weichen Flamme“, die Ditha „das Leben von dem Haupte geküßt hatte“ und dem anschließenden Regen des Gewitters, der „auf alle Wesen reichlichen Segen herab [schüttete]“ (HKG 1.2,157): Im Pfingstbericht der Apostelgeschichte geht das „Brausen“ des einem „gewaltigen Wind[]“ gleichenden, herabfahrenden Geistes einher mit „Zungen wie Feuer“, welche sich „auf einen jeden von ihnen nieder [lassen]“ (Apg 2,1–4); statt der gängigen Taube

ist bei Stifter eine Lerche anwesend.⁵⁰ Wenn dann aber zum einen der „schöne[] Sonnenuntergang im Westen“ – traditioneller ein Symbol für den Gang Christi zu den Toten⁵¹ – neben Dithas Grablegung „am dritten Tage“ steht, zu der einige „Brüder seines [Abdias'] Volkes“ erscheinen (womöglich eine Reminiszenz an die Grablegung Christi, der sich zu diesem Zeitpunkt nicht niederlegt, sondern aufersteht), zum anderen das Erscheinen des „Regenbogen[s] im Osten“ an den göttlichen Bund zwischen Schöpfer und Geschöpf erinnert (Gen 9,12–16), so wird allenfalls deutlich, dass hier gar nichts deutlich wird (HKG 1.2,156f.). Offensichtlich geht es nicht darum, die Sterbeszene entlang eines spezifischen biblischen Prätextes zu entfalten oder eine konzise, linear erzählte Parallele zur christlichen Heilsgeschichte zu entwerfen. Stattdessen begegnet bei Stifter ein fragmentarisches Verfahren, ein Konglomerat an Versatzstücken des NT, die allerdings so wesentliche wie wundersame Momente der Heilsgeschichte markieren (Geburt Christi, Ostern, Pfingsten) – dazu passt gewissermaßen die Rede vom „Strafgericht“ und „Punkt des Entsetzens“ (HKG 1.2,156), die nicht zufällig die eschatologische Johannes-Offenbarung, die christliche Vorstellung vom Ende aller Tage, ins Gedächtnis ruft. Auch der Regenbogen hat seinen Platz im letzten Buch des NT (Offb 4,3; 10,1) und ist entsprechend auf vielen Weltgerichtsbildern zu Füßen des richtenden Christus zu sehen. So diffus das Sammelsurium an Bibelintertexten scheint – mit den Hinweisen auf Gericht und Un-Schuld (Ditha als „Lilie“ in der Nachfolge der Gottesmutter [HKG 1.2,156]) sind Stifters Grundthemen aufgerufen.

Dabei mag kein Zufall sei, dass Ditha, durch ihren Namen ‚Judith‘ explizit als Jüdin schlechthin, nämlich „als Repräsentantin des wahren Gottesvolkes“ ausgezeichnet,⁵² mit ihrer wundersamen Sehendwerdung an einen ähnlich gelagerten Fall des NT erinnert. Der für sein Damaskuserlebnis berühmte, vom Saulus zum Paulus bekehrte urchristliche Missionar und Apostel erblindet im Rahmen seiner Bekehrung zum Christentum für mehrere Tage (Apg 9);

⁵⁰ Dittmann [Anm. 26], 299 erinnert an Shakespeares *King Lear*, Schuster [Anm. 17], 303f. an die Verkündigungsszene im NT.

⁵¹ Vgl. Lurker: Sonne (1973), 297.

⁵² Dittmann [Anm. 26], 292.

daraufhin wird dem Blinden, wie auch an anderer Stelle im NT, im Zuge der Christianisierung im übertragenen wie wörtlichen Sinn das Augenlicht (zurück) gegeben, aus dem verblendeten Juden Saulus der sehende Christ Paulus.⁵³ Weder konvertiert Ditha zum Christentum, noch wird an anderer Stelle auf eine nach zeitgenössischer Annahme selbstverständliche Blindheit der Juden für den neuen göttlichen Bund (dargestellt im Bild der blinden Synagoge mit verbundenen Augen)⁵⁴ angespielt – in Leonhards *Religions-Geschichte* (1819), die Stifter in Kremsmünster studierte, heißt es paradigmatisch, „viele Juden“ hätten, „von dem Vorurtheile eines irdischen Messias und von dem Schimmer eines Welt-Reiches geblendet“, den wahren Messias Jesus verkannt.⁵⁵ Und doch ist intrikat, dass Stifters Protagonistin – wie gezeigt, verschiedentlich als *imitatio Christi* in Stellung gebracht – als Jüdin in der Tradition der biblischen Wundererzählungen von der Blindheit geheilt und zur Öffnung der Augen befähigt wird;⁵⁶ ein wunderbarer Akt, den sie selbst dem Vater Abdias zuschreiben,⁵⁷ dieser wiederum dem Vater im Himmel zurechnen wird, eine Rechnung, die der Text zu bestätigen scheint: Als Reaktion auf die Heilung geht Abdias „in den Garten hinaus um zu beten [...] und ein schöner Regenbogen war über seinen ganzen dunklen Grund gespannt“ (HKG 1.2,144). Hier also noch einmal der Regenbogen, der als numinoses Zeichen an den Alten Bund zwischen Gott und den Juden erinnert (Gen 12). Selbstredend ist mit Dithas Erlangung der Sehkraft auch der zentrale Themenkomplex von Erkenntnis und Verständnis aufgerufen, worauf im Folgenden ebenso zurückzukommen ist wie auf das Motiv der Blindheit unter antijudaistischen Vorzeichen.

Mit Blick auf ihren religiösen Subtext ähnlich intrikat ist eine zweite Szene im Moment der Rückkehr Abdias' zu den Eltern nach Lehrjahren in der Fremde; sie datiert zurück in die erste Hälfte der Erzählung, die an die Welt des AT erinnert. Ausnahmsweise aber steht Abdias' Heimkehr im Zeichen eines berühmten neutestamentlichen Prätextes: Nach Jahren der

⁵³ Das temporäre Zeichen am Körper steht in der Bibel für geistige Verblendung und neu errungene Erkenntnis: sei es die Verstummung der Sara, des Zacharias oder die Erblindung des Saulus/Paulus.

⁵⁴ Vgl. Angress Klüger: *Angstbilder* (1986), 92.

⁵⁵ Leonhard: *Religions-Geschichte* (1820), 138.

⁵⁶ Hoffmann [Anm. 23], 117 verweist auf die „germanisierende und christianisierende Beschreibung Dithas“.

⁵⁷ „[...] sie glaubte immer, er habe ihr diese ganze äußere Welt gegeben“ (HKG 1.2,147). – Der Text unterdessen führt „jenes Naturwunder“ – nämlich das „Gewitter“ – an, „das Ditha sehend gemacht“ (HKG 1.2,143f.).

Entbehrung („er hatte gedarbt und gewuchert, zusammengerafft und gehütet“) kommt Abdias „zu Fuße“ und „in furchtbar zerlumpten Kleidern“ nach Hause (HKG 1.2,111), wo er aufgepäppelt wird: „Der Vater aber ließ ihn von seinen Lumpen entkleiden, man legte seinen Körper in ein linderndes, reinigendes Bad [...] kleidete ihn in ein Feierkleid“, „schlachtete noch in der Nacht ein Lamm“ und feiert „sieben Tage [...] Freudenfeste“ (HKG 1.2,112). Im Gleichnis vom Verlorenen Sohn erzählt Jesus eine Geschichte, die in Details mit Abdias' Rückkehr übereinstimmt (Lk 15,11–32). Abdias ist insofern ein noch willkommenerer Rückkehrer, als er die zerlumpten Taschen voll Gold hat – der abgöttisch, ja gottgleich⁵⁸ verehrte Vater freut sich. Jedenfalls ist nicht nur auffallend, dass Stifter einen zentralen neutestamentlichen Text zitiert, wo fast ausschließlich Versatzstücke des AT dominieren. Bemerkenswert ist auch der Kontext, dem das Jesus-Gleichnis entstammt, die göttliche Rede richtet sich nämlich an „die Pharisäer und Schriftgelehrten“ (Lk 15,2). Insofern der Zurückgekehrte „tote war, und wieder lebendig geworden ist; verloren war, und wieder gefunden worden ist“ (Lk 15,32), appelliert das Gleichnis paradigmatisch an jeden umkehrwilligen Sünder, zuvorderst: seine jüdischen Hörer, die sich in der Logik des Evangeliums zum Neuen Bund des himmlischen Vaters, in letzter Instanz also zur christlichen Kirche bekehren sollten. So wie aus Ditha kein Paulus wird, tritt auch Abdias in Europa nicht über zum Christentum; bis zuletzt bleibt dieser Jude jüdisch, wenngleich die anfangs betonte spezifische Religionszugehörigkeit in Europa an Bedeutung zu verlieren scheint.

Insofern ist die exakte Funktion der beiden hier angeführten Bibelintertexte, die jeweils ein Moment der Bekehrung zum Neuen Bund implizieren, und anhand der jüdischen Figuren Relevanz entfalten, nicht leicht zu bestimmen. Das Problem an sich, die Linearität der christlichen Heilsgeschichte, Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund, war Stifter seit Kremsmünster vertraut: Leonhards *Religions-Geschichte* (1820), das in der ersten ‚Grammatical-Classe‘ gelesen wurde, kreist ganz um dieses Problem.⁵⁹ Dabei scheint Abdias

⁵⁸ Abdias' „Ehrfurcht vor dem Vater und dessen Macht war unbegrenzt“ (HKG 1.2,114).

⁵⁹ Exemplarisch Leonhard [Anm. 55], 145.

den Neuen Bund zum Schluss der Journalfassung gleichsam selbst zu ratifizieren. Im Unterschied zur Studienfassung besucht hier der Erzähler den „Greis“ und berichtet: „wir mußten zugeben, daß er uns die Füße wusch und dann erst bewirthe er uns reichlich. Als wir schieden, segnete er uns“ (HKG 1.2,157); Abdias greift so die im Johannesevangelium überlieferte, dem Passionsgeschehen vorangehende Fußwaschung und Speisung der Jünger auf (Joh 13,1–20) und wird so, wie beim Überfall auf die Wüstenstadt, ein letztes Mal gleichsam hineingeschrieben in den Dunstkreis der großen Erzählung des Christentums vom Leiden und Sterben Jesu, der als von Gott selbst verurteilter Gottessohn für die Schuld der Menschen bestraft wird. Selbst mit Anstrengung aber lässt sich hier kein „Schlussbild“ erkennen für die angebliche „Funktion dieser Erzählung, den Leser zu trösten“, wie zuletzt behauptet wurde:⁶⁰ Wer Stifters Text reduziert auf ein Trostpflaster für empfindsame Forscherseelen und hier „am Ende nur eine Einübung in die Demut“ erkennt, unterscheidet sich kaum von den inhaltlich überschaubaren, stilistisch weihevollen Untersuchungen des frühen 20. Jahrhunderts.⁶¹

Selbstverständlich sind nicht alle Bibelintertexte immer unmittelbar einleuchtend, auch mag die Bibelfestigkeit eines modernen Lesers nicht länger einem im 19. Jahrhundert gängigen Maß an Vertrautheit mit dem ‚Buch der Bücher‘ entsprechen. Insofern wirkt manche biblische Andeutung heute wenig selbstverständlich. Doch ist davon auszugehen, dass – wie die vorliegende Arbeit verschiedentlich unterstreicht – Stifter bis in Details mit dem Wissen der Bibel vertraut war; die zahlreichen Bibelauszüge in seinem *Lesebuch* belegen dies. Mit anderen Worten: Stifter kannte seinen Hiob – das ist durchaus in Rechnung zu stellen. Über aller gebotenen Vorsicht bei der Interpretation ist man gut beraten, diese Vertrautheit des Autors einzukalkulieren, den Text als solchen und schließlich auch die zahlreichen Verweise auf die Bibel ernst zu nehmen.

⁶⁰ Lauer: Trost (2015), 575. Davon weitestmöglich entfernt die psychoanalytische Lesart des Schlusses von Meyer: Oedipalization (2002), 14.

⁶¹ Lauer [Anm. 60], 582: „Stifters *Abdias*-Erzählung ist selbst solch ein demütiges Erzählen, das wortreich dort ist, wo es von den Grenzen und hilflosen Wendungen der spekulativen Vernunft erzählt und stumm wird, wo es den Segen andeutet“ – „schön“, so Lauer, sei „die Wahrheit der Moral, die hier erzählt wird“ (573).

2. Nachtseiten: ‚Abdias‘ und Antijudaismus

In der Forschung zum *Abdias* hat sich zuletzt ein Thema zunehmender Aufmerksamkeit erfreut: Dabei ist die Diskussion um den Stellenwert des „jüdischen Themenkreis[es]“⁶² und einen möglichen „programmatischen Antisemitismus“ des Textes, anders als von manchen Vertretern behauptet,⁶³ nicht ganz neu. Bereits 1985 kam Ruth Klüger auf dem Internationalen Germanisten-Kongress in ihrem Vortrag über jüdische Figuren der Literatur des 19. Jahrhunderts auch auf *Abdias* zu sprechen.⁶⁴ Und schon in den Jahrzehnten davor interessierte man sich speziell für „Abdias‘ Jüdischkeit“,⁶⁵ wobei sich, wenig überraschend, an der Ausrichtung der jeweiligen ‚Forschung‘ – nicht immer ist dieses Etikett verdient – auch ein Stück Fachgeschichte nachverfolgen lässt (das wäre denn auch der einzige Nutzen, über den mancher Beitrag nicht hinauskommt: Anschauungsmaterial zu liefern für die dunklen Jahre der kontinentalen Germanistik).⁶⁶

Stifters Missbrauch zum vermeintlich „wahre[n] Dichter aus Blut und Boden“⁶⁷ (gegen den Urban Roedl 1938, Johannes Urzidil 1948 entschieden protestierten)⁶⁸ muss nicht unbedingt überraschen: Tatsächlich wartet gerade *Abdias* mit einigen problematischen Passagen auf, die naheliegende Einsatzpunkte für einschlägig Interessierte bieten mochten. Wie in keinem anderen Text schreibt Stifter hier über die Juden als in der Wüste angesiedeltes „Volk“:

Nur ein Geschlecht theilte mit dem Schakal. Kinder jenes Geschlechtes waren es, das seit viertausend Jahren theilen mußte, das, seit sein erster Vater wanderte, wandern mußte, und auf dieser Wanderung sich gleicher blieb, als alle andern, die da fest und seßhaft sind auf jedem Punkte dieser Erde. Düst’re, schwarze, schmutzige Juden gingen wie Schatten

⁶² Dittmann [Anm. 26], 275.

⁶³ Vgl. Helfer [Anm. 48], 173; das vorige Zitat ebd.

⁶⁴ *Abdias* habe zwar „keine antisemitische Pointe“, doch lasse sich „auch bei dieser, an sich positiv gesehenen Figur [...] eine Leiche unterm Tisch aufspüren“ (Angress Klüger [Anm. 54], 93). Bereits Fischer: *Mensch* (1965), 109 thematisiert das „tabu“ der Stifter-Forschung, und auch Geulen: *Worthörig* (1992), 71, Anm. 23 warnt, man solle sich „nicht über Stifters mehr oder weniger latenten Antisemitismus täuschen“.

⁶⁵ Cornils [Anm. 45], 305, Anm. 671. – Hierzu die Arbeiten von Fischer [Anm. 64]; Urzidil: *Stifter* (1948); Roedl: *Stifter* (1938).

⁶⁶ Vgl. Heybey: *Menschenbild* (1942), 195 der sich mit einem grotesken Vergleich von *Haidedorf* und *Abdias* selbst disqualifiziert im Versuch, „mit den Hilfsmitteln der modernen Rassenkunde das typisch Deutsche und das heißt vorwiegend Nordische im Welt- und Menschenbild Adalbert Stifters aufzeigen“ zu wollen: „Deutsch und im Kerne seines Wesens nordisch steht so der Heideknabe und -dichter Felix vor uns [...] Abdias aber ist das große Gegenbild [...], der Typus des nichtarischen Menschen“ (203). Ähnlich Büttner: *Gedanken* (1939), 84.

⁶⁷ „Welcher Irrtum!“ (Roedl [Anm. 65], 182).

⁶⁸ „Not one of Stifter’s works [...] gave the ‚*Entwerter aller Werte*‘ [...] the remotest right to such a claim.“ (Urzidil [Anm. 65], 338; Herv. i.O.).

zuweilen in dem Trümmerwerke herum, gingen drinnen aus und ein, und wohnten drinnen mit dem Schakal, den sie manchmal fütterten. Sie handelten mit verpesteten Lappen und Wollenzeugen aus Egypten herüber, und brachten sich so wohl selber zuweilen die Pest und verschmachteten daran [...]. (HKG 1.2,107)

Hier begegnen mehrere Bestandteile eines stereotypen Argumentationsmusters, das zu Stiftern Zeiten kursierte und im 20. Jahrhundert sein fatales Fortleben führte. Vergleicht schon Augustinus die Juden mit dem zur Wanderschaft verurteilten Mörder Kain,⁶⁹ greift Stifter hier den Mythos vom ewig wandernden Juden Ahasverus auf, der bereits im *Hochwald* begegnet, wenn Gregor berichtet von „jene[m] ewige[n] Jude[n], der nie rasten kann, so daß die Enkel und Urenkel jenes übermüthigen Ahnherrn in alle Welt gestreut sind“ (HKG 1.4,246). Einhergehend werden die Juden skizziert als Tiere, diffamiert als schmutzige Wesen, die in anrüchigen Handel verstrickt sind, für Krankheiten und die Pest verantwortlich zeichnen – Bildbestandteile, die jahrhundertlang tradiert und nicht zufällig an Fassaden europäischer Gotteshäuser nachvollzogen werden können: Die Ausgrenzung und Diffamierung der Juden ist so alt wie die christliche Kirche selbst. Das zeigt beispielhaft die seit dem Mittelalter verbildlichte ‚Judensau‘ (jahrhundertlang zu sehen am Salzburger Rathausturm, in Wiener Neustadt, noch heute am Regensburger Dom)⁷⁰ oder Darstellungen von ‚Ecclesia und Synagoge‘, die im Römerbrief wurzeln und im 9.–16. Jahrhundert dominierten:⁷¹ „This representation of the New and the Old Faith [...] had a predominantly, if not exclusively, theological meaning. It depicted the chosen, triumphant Church against the rejected, blind and vanquished Synagogue.“⁷² So zeigt ein am Straßburger Münster angebrachtes Skulpturenensemble die triumphierende Ecclesia (mit Krone, Kreuz, Kelch) und demgegenüber eine Allegorie der Synagoge, deren Gesicht mit einer Augenbinde verdeckt ist (in den Händen der gebrochene Stab der verlorenen Vorherrschaft und die Gesetzestafeln) – Ausdruck der

⁶⁹ Vgl. Schutjer: Goethe (2020), 20f.

⁷⁰ Vgl. das Standardwerk von Shachar: Judensau (1974).

⁷¹ Vgl. Röm 11,7–10.

⁷² Shachar [Anm. 70], 1. – Beispiele an den Kathedralen/Domkirchen von Paris (Notre-Dame), Metz, Freiburg, Bamberg oder an der Trierer Liebfrauenkirche. Für die typischen Attribute von „Ecclesia (crown, chalice, sceptre, banner)“ und „Synagoga (veiled eyes, falling crown, tables of the Law or a book, broken sceptre etc.)“, ebd., 33.

weitverbreiteten Trope, wonach die Juden blind sind für Christus und das ‚Licht‘ des Evangeliums. Wie angedeutet, dürfte Stifters Text auf dieses Motiv anspielen mit der Blindheit seiner Protagonistin. Die vielfach christologisch und marianisch gezeichnete Ditha – als Tochter von Abdias und Deborah zweifelsfrei Jüdin, was ihr Name unterstreicht – wird von angeborener Blindheit geheilt, sukzessive werden ihr durch Abnahme von Binden die Augen geöffnet (HKG 1.5,322).

Insofern, das gilt gerade für die Zeit von Stifters Schreiben, soll das hier in Rede stehende Phänomen nicht als ‚Antisemitismus‘, sondern als (christlicher) Antijudaismus diskutiert werden: Judenfeindschaft, die ihre Wurzeln im Christentum hat, in dessen Texten, Bildern, Praktiken – seien es nun mediale Konstruktionen von Judentum an Gotteshausfassaden, im Johannesevangelium,⁷³ in der Tradition der Paulusbriefe,⁷⁴ in der Unterweisung⁷⁵ oder die bis 1956 weitverbreitete ‚Karfreitagsfürbitte‘ in der römisch-katholischen Liturgie:⁷⁶ „Juden“ bevölkerten vielfach als negative Typen die christlichen Schriften, und die realen Juden wurden (im Gegensatz zu den Propheten der Vergangenheit) in der theologischen Imagination des Christentums zum Feind des Christen.“⁷⁷ David Nirenberg hat unlängst nachgezeichnet, wie Antijudaismus „nicht bloß eine Haltung gegenüber Juden und ihrer Religion“ ist, sondern nachgerade „ein Weg, sich kritisch mit der Welt auseinanderzusetzen“.⁷⁸ Christliche Reflexionen über die Geschichte (wie auch nachchristliche, anscheinend säkulare Geschichtstheorien), so Nirenberg, sind von ihren frühesten Anfängen an geprägt von antijudaistischem Denken. Demnach bezeichnet Antijudaismus, im weiten Sinn, nicht nur das Phänomen konkreter Judenfeindschaft, ist nicht allein „archaische oder irrationale Kammer im

⁷³ Vgl. Heer: *Liebe* (1986), 47.

⁷⁴ „Ein nachpaulinisches Christentum denunziert die fleischliche, rein diesseitige Hoffnung der Juden, stempelt den Juden zum lüsternen, fleischlichen, geschlechtsbesessenen Menschen: bis zu den Prozessen im Dritten Reich.“ (Heer [Anm. 73], 56)

⁷⁵ „Christian theology taught by the Catholic clergy, especially the lower clergy, was a constant cause of popular antipathy toward the Jews“ (Pauley: *Prejudice* [1992], 11).

⁷⁶ Zum österreichischen Katholizismus bis zur NS-Zeit Pauley [Anm. 75], 150–173.

⁷⁷ Nirenberg: *Anti-Judaismus* (2015), 101.

⁷⁸ Nirenberg [Anm. 77], 15. Entsprechend meint ‚Judentum‘ „nicht nur die Religion spezifischer Menschen mit spezifischem Glauben, sondern auch eine Kategorie, ein Repertoire von Ideen und Attributen, mit denen Nichtjuden ihre Welt deuten und kritisieren können“ (ebd.).

weiten Gebäude des westlichen Denkens“, sondern „eines der grundlegenden Werkzeuge beim Bau dieses Gebäudes“:⁷⁹ Allzu oft wurde die Kategorie ‚jüdisch‘ verwendet zur Bezeichnung moralisch oder intellektuell angeblich verkehrter Positionen – auch für nichtjüdische Personen oder Zusammenhänge.⁸⁰ Die Verwendung und Reichweite der Begriffe wird kontrovers diskutiert – hier soll (im Unterschied zu Helfer)⁸¹ am Antijudaismus-Begriff festgehalten werden, insofern er eine wichtige historische Differenz markiert.⁸²

Stifters Text hat Teil an dieser Geschichte des Antijudaismus. Die Wüsten-Juden leben in Ruinen, und wenn sie einmal unter Menschen kommen, „wurde der eine getreten und verspottet, der andere, wie der Schakal, erschlagen, und in einen Graben geworfen“ (HKG 1.2,108). Die Rede vom Schakal erinnert an Kafka, sie geht aber schon zurück auf die Bibel und findet sich auch bei Stifters Zeitgenossen.⁸³ Wiederholt gibt Abdias das Musterbild ab „eines reichen, gottlosen, besitzgierigen Händlers, der so recht in das antisemitische Stereotyp des bösen

⁷⁹ Nirenberg [Anm. 77], 18. Der Begriff ‚Antisemitismus‘ dagegen begreift „historisch und semantisch nur einen kleinen Teil dessen“ (15).

⁸⁰ Ein Beispiel: Wenn Marx in seinem Essay *Zur Judenfrage* das Geld zum Gott der Juden, aber auch zum Gott jedes Menschen erklärt, wird das Judentum als Instrument von Weltdeutung gebraucht: anhand des ‚Jüdischen‘ soll erläutert werden, was nicht spezifisch jüdisch ist, d.h. wie tradierte antijudaistische „Denkgewohnheiten, die unter sich wandelnden historischen Umständen funktionalisiert werden, neue und machtvolle Arten des Denkens über die moderne Welt erzeugen können“; vgl. Nirenberg [Anm. 77], 434–439, hier 439f.

⁸¹ Vgl. Helfer [Anm. 48], 16–19 zur Diskussion des Begriffs ‚Antisemitismus‘.

⁸² Der Begriff ‚Antisemitismus‘ ist ein Neologismus aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, als Wortschöpfer gilt Wilhelm Marr, der ab 1879/1880 die Vokabel ‚antijüdisch‘ durch ‚antisemitisch‘ ersetzte; der Begriff taucht aber schon früher auf (Rürup/Nipperdey: *Antisemitismus* [1975], 102f.; 95); er meint eine „grundsätzlich neue jüdenfeindliche Bewegung, die sich seit dem Ende der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts zunächst in Deutschland, Österreich und Ungarn“, dann fürs restliche Europa nachweisen lässt (95). Von der rigiden Unterscheidung eines traditionell-christlichen Antijudaismus vom ‚modernen‘ politisch-ethnischen Antisemitismus hat sich die jüngere Forschung gelöst – zu sehr geht das eine mit dem anderen einher (Hahn: *Antisemitismus* [2014], 60f.; 69). Der Antijudaismus der Aufklärung und des frühen 19. Jahrhunderts kann schon ‚moderne‘, ‚politische‘ Züge tragen, andererseits wurde, wie Heer herausgearbeitet hat, noch Hitlers Weltbild entscheidend durch kirchlichen Antijudaismus geformt: „Der Antijudaismus des Johannesevangeliums wird in antisemitischen Schriften im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder als Kronzeuge berufen. Johannes kämpft gegen eine böse, feindliche, gottverlassene ‚Welt‘. Hitlers böse Feind- ‚Welt‘ [...] ist durch diesen eigentümlichen, perversierten Johanneismus geprägt.“ (Heer: *Glaube* [1989], 28).

⁸³ Vgl. Job 30,29. Hoffmann [Anm. 23], 63 zufolge zählen Schakale in der Bibel generell „zum Interieur zerstörter Städte wie Bal und Edom“. – Zu Kafkas *Schakale und Araber* (1917 veröffentlicht in Bubers Zeitschrift *Der Jude*) vgl. Tismar: *Schakale* (1975), der Heine und Grillparzer anführt: In Heines *Disputazion* aus den *Hebräischen Melodien* des *Romanzero* beschimpft der Kapuzinermönch im Streitgespräch das „Judenvolk“ als „Hyänen, | Wölfe, Schakals, die in Gräbern | Wühlen, um der Todten Leichnam’ | Blutraßgierig aufzustöbern“ (Heine: *Disputazion* [1992] 163). Grillparzer wiederum schreibt, wohl mit Blick auf den streitbaren Journalisten Moritz Saphir (vgl. Walker: *Nestroy’s Judith* [1981], 99), im Epigramm *Fehlgeburt*: „Der Teufel wollte einen Mörder schaffen | Und nahm dazu den Stoff von manchem Tiere: | Wolf, Fuchs und Schakal gaben her das ihre; | Nur eins vergaß der Ehrenmann: den Mut. | Da drückt’ er ihm die Nase ein voll Wut | Und rief: Lump, werd ein Jud und rezensiere!“ (Grillparzer: *Fehlgeburt* [1960]). Es sei „die parasitäre Form des Nahrungserwerbs“, welche den Schakal „durch ein antisemitisches Urteil [...] quasi zum Totemtier der Juden“ bestimmte, so Tismar (311).

Schacherjuden“ passt:⁸⁴ „den Mammon suchte er, und trotzte er bald im glühenden Geize zusammen, bald verschwendete er ihn, und lud alle Wollüste auf seinen Leib“ (HKG 1.2,116).

Noch in seiner Wahlheimat Europa heißt es über den neuerlich sparsamen Protagonisten:

Sofort wurde er nun geizig, [...] so ging der gebeugte schwarze Schatten des Juden über die Felder, oder er klopfte an ein kleines Fenster, um ein Nachtlager bittend, das man ihm oft widerwillig gab, öfter verweigerte; denn er war ein Gegenstand des Hasses und Abscheues geworden [...]. Seine israelitischen Diener betrogen ihn, und wenn der christliche Nachbar [...] vorüberging, schlug er ein Kreuz. (HKG 1.2,140f.)

Manchen hat das gereicht, um Stifter des Antisemitismus zu überführen. Allen voran Martha Helfer argumentiert, *Abdias* sei ein „zutiefst politischer Text [...], der den Antisemitismus als Naturerscheinung darstellt und eine diskursive Kritik der Natur ‚des Juden‘ in der zeitgenössischen österreichischen Gesellschaft und Kunst“ entwerfe.⁸⁵ Auch Metz erkennt eine Fülle antisemitischer Stereotype, versucht aber im Verweis auf „intersections of the Semitic and the semiotic“, Subversionen dieser Bilder in Stifters Text aufzuweisen und resümiert, die Zeichen seien „aporetic, polyvalent, both anti-Semitic and anti-anti-Semitic“.⁸⁶ Grundsätzlicher hat Dagmar Lorenz bemängelt, Stifters Text sei „ein Dokument des Unwissens, was das jüdische Leben im allgemeinen und das [...] der afrikanischen Juden, im besonderen betrifft“.⁸⁷

Dabei aber scheint Lorenz entsprechende Erläuterungen in Dittmanns Kommentar, namentlich die (dort angeführten) *Reisen in der Regentschaft Algier* (1841) des Moritz Wagner

⁸⁴ Blasberg [Anm. 27], 214.

⁸⁵ Helfer [Anm. 48], 172. Beispiele für die ‚Naturmetaphern‘ seien Stifters Typisierungen von Abdias als fremdem Baum, Dithas als fremdem Apfel oder der Juden als verspritztes Wasser (186; 198; 201). – Trotz richtiger Beobachtungen und solider Textlektüren schießt Helfers Argumentation übers Ziel hinaus (profiliert sich daneben allzu demonstrativ zuungunsten älterer Studien) und bietet manche Übertreibung: Dass die Wüstenjuden in einer „alte[n], aus der Geschichte verlorene[n] Römerstadt“ leben (HKG 1.5,239), interpretiert Helfer etwa als „atempore[s] Umfeld, das den Status der Juden als Ursprungsvolk infrage“ stelle (187). Ditha symbolisiere, so die in ihrer Absolutheit bereits problematische Deutung, „eindeutig die Assimilation ins Christentum“ (194); Abdias töte seinen Hund „wegen dessen ‚jüdischen‘ Verhaltens [...] dem übertriebenen und unaufhörlichen Blick aufs Geld“ (195), wiederum durch seinen eigenen Tod werde die „österreichische Gesellschaft [...] selbst judaisiert“, insofern der Leichnam „Teil der österreichischen Natur“ werde (203). Ähnlich übertrieben die Lesart von Dithas Tod: „In diesen Naturbildern wird eine subtextuelle und vielleicht subliminale anti-assimilationistische Botschaft angekündigt: Die geschlechtsreife und äußerlich von den Österreichern ununterscheidbare Jüdin Ditha hätte jüdische, von den Österreichern ununterscheidbare Kinder, wenn sie sich ‚mehrten‘ würde, und genau deshalb bringt ihr Tod der Bevölkerung vor Ort ‚reichlichen Segen‘“ (200). Mit dem „reichlichen Segen“, den das „Gewitter [...] an dem Tage noch auf alle Wesen [schüttete]“ (HKG 1.5,341), dürfte nach den wiederholten Hinweisen aufs „recht heiß[e]“ Wetter recht unverdächtig der Regen gemeint sein (HKG 1.5,336). Schließlich ist die (eigentlich um problembewusste Begriffsverwendung bemühte [16–19]) stellenweise nicht kritisch markierte Rede etwa von „dem Dritten Reich“ (173) oder der „zur Arierin gewordene[n] Ditha“ (194) unglücklich.

⁸⁶ Metz [Anm. 10], 219f.; 228.

⁸⁷ Lorenz: Jüdin (1996), 129.

zu ignorieren. Schon ein flüchtiger Vergleich zeigt, dass Stifter diesen nahezu zeitgleich erschienenen Text gekannt haben und durchaus um realitätsnahe Zeichnung der Juden bemüht gewesen sein dürfte. Mitte des 19. Jahrhunderts bieten Wagners *Reisen*, wie viele der seinerzeit populären Reiseberichte, so informative wie spannende Einblicke in eine fremde Welt. Gerade der zweite Band – auf dessen Erscheinen Stifter anspielen dürfte mit dem Hinweis, „der Europäer“ habe „bis in die neueste Zeit“ nichts von der Existenz der Juden in der Wüste gewusst (HKG 1.2,107) – bietet ein Kapitel über „[d]ie Juden der Berberei“, ⁸⁸ das längst nicht mit jener kritischen Selbstreflexion aufwartet, die Georg Forsters berühmte *Reise um die Welt* (1777) auszeichnet (eine Reisebeschreibung, die deutlich geprägt ist vom großen Bemühen ihres Verfassers, den bereisten Ländern ohne christlich-europäische Vorurteile zu begegnen).

Die in Wagners Kapitel festgehaltenen Beobachtungen ähneln merklich Stifters Beschreibungen. So werden die jüdischen Minderheiten in Nordafrika zwar „geduldet, jedoch nur als eine untergeordnete, gedrückte, verachtete Menschenklasse“, ⁸⁹ deren „grosse Mehrzahl“ sich mit gleichermaßen großer „Habgierde und Thätigkeit“, „Händleremsigkeit“ und „Zudringlichkeit“ wie schon in früheren Zeiten „nur mit dem Handel“ beschäftige: „Damals ging fast der ganze Grosshandel durch ihre Hände.“ ⁹⁰ Abdias’ Handelsreisen erinnern daran, wie auch seine Goldverstecke sich Wagners Beschreibungen verdanken könnten. Dort behauptet der reisende Beobachter, zum typischen Verhalten eines afrikanischen Juden zähle die „sorgfältigste Verheimlichung seiner Schätze, die er gewöhnlich in der Erde vergrub und vielleicht nur manchmal zu betrachten und zu zählen wagte, wenn der [...] Holzriegel verschlossen, wenn es Mitternacht war, wenn er keinen andern Zeugen in der Nähe wusste“. ⁹¹ Vor der Abreise nach Europa hebt Stifters Protagonist seinen versteckten Schatz ebenfalls hinter verschlossenen Türen (HKG 1.5,287). Überhaupt scheint der Überfall auf sein Heim in Wagners *Reisen* präfiguriert: „Seit 1830 liessen die Moahamedaner [sic] an den [...] Juden ihre

⁸⁸ Wagner: *Reisen* (1841), 93–105, hier 93.

⁸⁹ Wagner [Anm. 88], 94.

⁹⁰ Wagner [Anm. 88], 96–99.

⁹¹ Wagner [Anm. 88], 102.

Wuth [...] aus, obwohl die armen Israeliten nicht die mindeste Schuld [...] hatten“; speziell bei einem Überfall im Jahr 1835 „fielen Abd-el-Kader’s aufgelöste Banden über die armen Juden her, misshandelten sie, plünderten ihre Buden, schändeten ihre Weiber“.⁹² Weitere Parallelen: Nicht nur die außerordentliche Schönheit⁹³ der Deborah und Ditha und deren biblische Namen⁹⁴ wie das enge Verhältnis zwischen Vater und Tochter⁹⁵ könnten sich Wagners Beschreibung verdanken; auch die dort beschriebenen jüdisch-afrikanischen Trauerrituale erinnern an Deborahs Beisetzung.⁹⁶

Besonders relevant ist eine Reihe von diffamierenden, typisch antijudaistischen Stereotypen, die weitere Parallelen zu Stifters Juden erkennen lässt:

Der heimathlose Jude kennt keine Bürgertugenden, er kümmert sich nichts um die Wohlfahrt, um die Unabhängigkeit oder den Ruhm der Völker, unter denen er sich niedergelassen hat, jede Heimath, jeder Wohnort, wäre es auch die schmutzigste Strasse der schmutzigsten Stadt Afrikas, gilt ihm völlig gleich, wenn er nur Geld aufhäufen kann. Geduldig erträgt er dafür jede Bedrückung, jeden Schimpf.⁹⁷

Die Nähe zu Stifters „[d]üst’re[n], schwarze[n], schmutzige[n] Juden“ der Ruinenstadt als Angehörigen eines Volkes, das „wandern mußte“ (HKG 1.2,107), ist offensichtlich, und auffälligerweise betonen beide Texte die Hiobsgeduld der misshandelten Juden. Stifter könnte seine Beschreibung der Juden mit Wagners Bericht abgeglichen haben zur Verankerung seines Textes in der ‚Realität‘. Das entschuldigt keineswegs antijudaistische Elemente im *Abdias*, erhellt aber ihren diskursiven Horizont.

Nur wenige Jahre zuvor werden an anderer Stelle Eindrücke über Juden im Rahmen eines Reiseberichts publiziert – mit dem Unterschied, dass das bereiste Land die Donaumonarchie ist und die Aufzeichnungen von einer Frau stammen: 1838 veröffentlicht die Britin Frances Trollope ihre umfangreichen Aufzeichnungen über eine Reise nach Wien. Das Buch wird

⁹² Wagner [Anm. 88], 103.

⁹³ Vgl. Wagner [Anm. 88], 94f.

⁹⁴ „Viele Mädchen führen Namen, die wir aus dem alten Testament kennen, wie Esther, Rebekka u. s. w.“ (Wagner [Anm. 88], 98f.).

⁹⁵ Junge Jüdinnen „lieben ihre Eltern zärtlich. Ich war selbst Zeuge ihrer eifrigen Sorge und liebevollen Pflege für einen armen Vater oder Bruder.“ (Wagner [Anm. 88], 99)

⁹⁶ „Sehr lächerliche Ceremonien bemerkte ich bei den Todesfällen. Alle Weiber der Verwandtschaft versammeln sich um das Bett der Leiche, und heulen und schreien in kläglichen Tönen. Sie wechseln sich dabei einander ab; jede hat ihre bestimmte Zeit des Heulens.“ (Wagner [Anm. 88], 101; vgl. HKG 1.5,272).

⁹⁷ Wagner [Anm. 88], 104.

umgehend ins Deutsche übersetzt: *Wien und die Österreicher* (1838) vermittelt einen faszinierenden Einblick ins Österreich des Vormärz und seine Hauptstadt.⁹⁸ Wiederholt kommt Trollope auf die jüdischen Einwohner Wiens und ihre Stellung zur katholischen Umwelt zu sprechen:

Was die Kinder Israels betrifft, so würde es keine leichte Aufgabe sein, ihre hiesige Lage genau und gelehrt zu beschreiben. Sie sind in Pelzwerk und feine Leinwand gekleidet und leben prächtig jeden Tag [...], aber in wie weit sie mit den übrigen Mitgliedern dieses christlichen und katholischen Reiches in Eintracht und Liebe verschmolzen sind, oder verschmolzen werden, das ist eine Frage, die ich mich nicht zu beantworten unterfangen werde.⁹⁹

Letzterer Vorsatz wird bald aufgegeben. Trollope beobachtet eine „unermeßlich reiche Körperschaft“ von Juden in Wien, welche „sich der Gesellschaft der Christen, die gegen sie aus Grundsatz und Vorurtheil feindselig gestimmt sind, aufpfropfen“ wolle.¹⁰⁰ Dabei wartet sie auf mit einer Reihe stereotyper Herabsetzungen über „dieses zerstreute und geheimnißvolle Volk“, die „Kinder der Wüste“,¹⁰¹ das „zu Wanderern auf Erden verdammt“ wurde.¹⁰² So habe ein „Uebermaß dieses gierigen Strebens nach Gold den Krebs erzeugt, der so augenscheinlich die Herzensruhe aller israelitischen Stämme in Wien zerstört“.¹⁰³ Die Rede vom „Krebs“ erinnert an Vorstellungen des Mittelalters, wonach die Juden für alle möglichen Krankheiten verantwortlich sind. Wer sich 1837 in die „besten Gesellschaften der Banquiers“,¹⁰⁴ in die „größten und glänzendsten Gesellschaften der Geldaristokratie“ begibt, müsse damit rechnen, sich „von einer schwarzäugigen, hochnasigen Gruppe unverkennbarer – Juden umringt zu finden“.¹⁰⁵

Wenn oben angemerkt wurde, dass man anhand der geheilten, als *imitatio Christi* gekennzeichneten Ditha das Problem der Bekehrung einer Jüdin zum Christentum zumindest subtil in den Raum gestellt erkennen könnte, zeigt der englische Reisebericht, dass dieses

⁹⁸ Mit Ausblick auf weitere Reiseschriftsteller Yates: Trollope (1980).

⁹⁹ Trollope: *Wien* (1838), Bd. II, 116.

¹⁰⁰ Trollope [Anm. 99], Bd. II, 117f.

¹⁰¹ Trollope [Anm. 99], Bd. III, 43f.

¹⁰² Trollope [Anm. 99], Bd. II, 117.

¹⁰³ Trollope [Anm. 99], Bd. II, 117.

¹⁰⁴ Trollope [Anm. 99], Bd. III, 46.

¹⁰⁵ Trollope [Anm. 99], Bd. III, 43. – Gerade bei Jüdinnen wird ein „fremdartige[s] Gefunkel[] ihres tiefschwarzen Auges“ notiert (ebd., Bd. III, 45).

Thema zu Stifters Zeit aktuell ist. Dabei ist sich Trollope selbst uneins. Einerseits hofft sie auf vielfache Erleuchtung vermeintlich verblendeter Juden und zahlreiche Bekehrungen zum Christentum allerdings aus ehrlicher „Ueberzeugung“ für den neuen Glauben,¹⁰⁶ auf „daß bevor fünfundzwanzig Jahre vorübergegangen sind, alle Juden zu Wien Christen geworden sein mögen“.¹⁰⁷ Echte Damaskus-Erlebnisse sind gewünscht, denn wer „Wien mit offenen Augen besucht und in Gesellschaft kömmt“, dem werde verständlich, „daß jeder Versuch, die Christen und Juden durch gesellschaftliche und Familienbande zu vereinigen, wohl für eine Stunde oder für einen Tag gelingen mag, aber niemals beide Theile zur Liebe oder Duldung vermögen wird“.¹⁰⁸ Andererseits bleiben Zweifel an der Kraft christlicher Bekehrung, weshalb es besser sein möge, „wenn Christen und Juden fortwährend getrennt blieben“.¹⁰⁹

[...] so ist es doch gewiß eitel, wenn man erwartet, daß die Ceremonie der Taufe gleich der Berührung eines Zauberstabes Herzen vereinigen, die schon vor der Geburt getrennt waren, oder ein Geschlecht und ein Volk aus Elementen machen, die so unvermischbar sind, wie Oel und Wasser.¹¹⁰

Dass solche Überlegungen weitverbreitet sind, zeigt exemplarisch für einen Großteil der Literatur der Jahrhundertmitte das Gedicht *Der ewige Jude* (1848) des seinerzeit populären Ignaz Franz Castelli (Pseudonym Kosmas). Im direkten Vergleich mit Trollope fällt die verschärfte Tonlage auf:

Die Juden sind jetzt wie vor tausend Jahren
 Und werden auch bleiben stets, wie sie waren:
 Arbeiten macht ihnen kein Vergnügen,
 Nur schachern und mäkeln, mitunter betrügen.
 Es hat noch keiner ein Schwert ergriffen,
 Sie wollen nur kämpfen und siegen mit Kniffen.
 [...]
 So waren die Juden, so werden sie sein,
 Und selbst das Taufwasser macht sie nicht rein.¹¹¹

¹⁰⁶ Trollope [Anm. 99], Bd. II, 118.

¹⁰⁷ Trollope [Anm. 99], Bd. III, 46. – „Sie scheinen in der That auf dem besten Wege dazu zu sein, denn es ist offenbar, daß sie auf ihre Stellung nicht sonderlich stolz sind, und die Bekehrten bestreben sich so kräftig, alle ihre früheren Irrthümer zu vergessen, als nur immer der eifrigste Christ es wünschen kann.“ (ebd.)

¹⁰⁸ Trollope [Anm. 99], Bd. II, 119.

¹⁰⁹ Trollope [Anm. 99], Bd. III, 44.

¹¹⁰ Trollope [Anm. 99], Bd. II, 118f.

¹¹¹ Kosmas: *Jude* (1882), 346. Zit. bei Walker [Anm. 83], 92f.

Ähnliches hält schon ein halbes Jahrhundert zuvor Johann Pezzl in seiner sechsteiligen, mehrfach aufgelegten *Skizze von Wien* (1786–90) fest. Demnach ist „dieses exotische Volk“¹¹² gekennzeichnet durch „Schmuz, Unsauberkeit, Gestank, Ekelhaftigkeit, Armuth, Schelmerei, Zudringlichkeit, und was etwann sonst noch die Eigenheiten des auserwählten Volks seyn mögen“:¹¹³ „Vom Fuß bis zum Hals voll Koth, Schmutz und Lumpen, in einer Art von schwarzem Sack steckend, [...] das Gesicht bis an die Augen verwachsen“, dabei sei „[i]hr Geist [...] in einem noch elendern Zustande als ihr Körper“.¹¹⁴ Das Vokabular erinnert an Stifter, die Beschreibung des Wiener Judenviertels unterscheidet sich aber von jener in der afrikanischen Wüste (ohnehin soll hier kein direkter intertextueller Zusammenhang behauptet werden):

Ihr einziger und ewiger Beruf ist zu mauscheln und schachern, und Geldmäkeln, und zu betrügen Kristen, Türken, Heiden, ja sogar sich selbst unter einander. Die Judengasse, die Preßgasse, und die dortigen Winkel der Stadt, nennt man spottweise das Neue Israel; denn da wimmelts [...] von armen Beschnittenen, die nach hebräischem Accent Deutsch miteinander sprechen und zanken, und dieß mit solchem Eifer, daß ihnen der Geifer in den schmutzigen Bart fließt, und sie einander wohl auch unabsichtlich ins Gesicht speien.¹¹⁵

Wie Trollope kritisiert er die Tendenz mancher Juden, „aus dem Alten in das Neue Testament zu flüchten“, um sodann zu warnen, dass „die Juden das Kristenvolk verdrängen und drücken“ könnten.¹¹⁶ Entsprechend empfiehlt er, „die Stadt vor dem allzugroßen Ueberlauf dieses Mäklergesindes zu bewahren“.¹¹⁷

Wie aber stand es tatsächlich um die Juden der Habsburgermonarchie? Blickt man aufs Österreich des 18. und 19. Jahrhunderts, ist eine lange Tradition der Judenfeindschaft erkennbar.¹¹⁸ Seit jeher gehörte die Verwurzelung ihrer Länder im Katholizismus und Verteidigung der „Scheidewand zwischen Katholiken und Juden“ zum Selbstverständnis der

¹¹² Pezzl: *Skizze* (1788), 654.

¹¹³ Pezzl [Anm. 112], 648.

¹¹⁴ Pezzl [Anm. 112], 649f.

¹¹⁵ Pezzl [Anm. 112], 647f.

¹¹⁶ Pezzl [Anm. 112], 651.

¹¹⁷ Pezzl [Anm. 112], 653.

¹¹⁸ Der folgende Exkurs ist notwendig verkürzt – vgl. ausführlicher die Beiträge in Vielmetti: *Judentum* (1974); Lohrmann: *Jahre* (1982); Schubert: *Geschichte* (2008); Brugger u.a.: *Geschichte* (2013).

Habsburger.¹¹⁹ Maria Theresia, die sich als Schutzherrin der Kirche inszenierte, pflegte wie ihr Vater „eine vornehmlich religiös motivierte Abneigung“ gegen jüdische Untertanen.¹²⁰

Ich kenne keine ärgere Pest von Staatt als dise Nation, wegen Betrug, Wucher und Geldvertragen, Leüt in Bettelstand zu bringen, all üble Handlungen ausüben, die ein anderer ehrlicher Man verabscheüete; mithin [sind, FS] sie, sovill sein kan, von hier abzuhalten und zu vermindern.¹²¹

In ihre Regierungszeit fallen mehrere repressive ‚Judenverordnungen‘, die allerdings „größte Schattenseite“ markieren ihre Anstrengungen zur „Abschaffung“ der Juden aus Prag, Böhmen und Mähren (1745).¹²² Ihr Sohn Joseph II. erließ dagegen 1782 sein bedeutendes Toleranzedikt, das Juden eine annähernde Gleichstellung mit ihren Mitbürgern brachte, wenngleich die Motive des Kaisers durchsichtig blieben.¹²³ Ein Hofkanzlei-Beamter unter Kaiser Franz I. resümiert das Patent im Jahr 1818 wie folgt:

Weiland Kaiser Joseph II. hatte bald nach dem Antritte seiner Regierung zu erkennen gegeben: ‚Seine Absicht gehe nicht dahin, die jüdische Nazion in den Erblanden mehr auszubreiten oder da, wo sie nicht tolerirt ist, neu einzuführen, sondern nur da, wo sie ist, und in dem Maße, wie sie als tolerirt besteht, dem Staate nützlich zu machen.‘ In diesem Geiste wurde auch unter E. M. Regierung fortgefahren; [...] indem man sich [...] zum Ziele setzte, das Universum der Judenschaft unschädlich, die Individuen aber nützlich zu machen.¹²⁴

Bezeichnenderweise griff Franz das Edikt auf, indem er erklärte, dass die „Vermehrung und Ausbreitung“ der Juden „auf keine Weise zu begünstigen“, ihre „Lebens- und Beschäftigungsweise“ vielmehr „unschädlich zu machen“ sei, um sie „allmählig in gemeinnützige Übereinstimmung zu bringen“.¹²⁵ Ziel der Habsburger war die „Beseitigung der Isolirung und Absonderung der Juden [...] zu dem Staatsverbande“.¹²⁶

Tatsächlich sollte sich die Lage in den Jahrzehnten nach Josephs Toleranzpolitik kaum bessern: „Austrian Jewry remained for decades in the legal position in which the edict of 1782

¹¹⁹ Vielmetti: Beginn (1974), 60.

¹²⁰ Wittemann: Geschichte (1998), 44.

¹²¹ Pribram: Urkunden (1918), Bd. I, 425f. (Resolution vom 14.06.1777).

¹²² Vgl. Schubert [Anm. 118], 58f. Letztlich blieben die Landjuden von der Vertreibung verschont, Prag aber musste geräumt werden. Vgl. Lind: Juden (2013), 374. – Für beide Regenten vgl. konzise Lohrmann: Judentum (1980).

¹²³ Vgl. Schubert: Einfluss (1972), zum Toleranzpatent 82–84 sowie Lind [Anm. 122], 394–407. – Gegen „kritiklose Verherrlichung“ von Josephs Politik plädiert Häusler: Toleranz (1974), 83–88, hier 87.

¹²⁴ Pribram [Anm. 121], Bd. II, 280.

¹²⁵ Pribram [Anm. 121], Bd. II, 305 (Resolution vom 22.01.1820).

¹²⁶ Pribram [Anm. 121], Bd. II, 305 (Resolution vom 22.01.1820).

had placed it. [...] Ingrained anti-Jewish prejudices could not be expected to suddenly disappear in a country deeply immersed in Christian tradition.“¹²⁷ So bedeutete die Zeit der Aufklärung für Österreichs Juden nicht einfach eine Phase der Entspannung, galten ihre religiösen Praktiken und Traditionen den Aufklärern doch als „noch fragwürdiger als die der katholischen Kirche“.¹²⁸ Die Aufklärung steht folglich auch für eine verstärkte Orientierung jüdischer Minderheiten an der christlichen Mehrheit zuungunsten ihrer Tradition. Vor allem in Wien nahmen privilegiertere Juden zusehends am gesellschaftlich-intellektuellen Leben teil, ihre Kinder besuchten öffentliche Schulen, man öffnete sich für profane Wissenschaften. Die jüdischen Salons sind Ausdruck sowohl einer vielfältigen Angleichung an die katholische Umgebung, als auch einer als Haskala bezeichneten jüdischen Aufklärung, von der auch Pezzl berichtet, wenn er beobachtet, „daß die reichern Juden überhaupt stark anfangen, im Punkte ihrer Religion Freigeister zu werden, oder [...] philosophischer zu denken“.¹²⁹

Einhergehend gab es 1821 in Wien neun jüdische Familien, die in den Adelsstand erhoben wurden,¹³⁰ 1848 waren es 26 Familien.¹³¹ Stifter, dessen jüdische Figuren in Europa gezeichnet sind vom „monströse[n] Dasein des jüdischen Außenseiters“¹³² und (tolerierete) Fremde bleiben müssen, besucht in Wien die Salons der zum Katholizismus konvertierten Henriette von Pereira-Arnstein¹³³ und Joseph von Wertheimers. Dessen zeitgleich zum *Abdias* 1842 anonym veröffentlichte Schrift über *Die Juden in Oesterreich* (mit dem Inhalt dürfte Stifter indirekt vertraut gewesen sein) plädiert für ein einheitliches Bürgerrecht, das Schluss machen soll mit

¹²⁷ Katz: Prejudice (1980), 223f.

¹²⁸ Vielmetti: Geschichte (1982), 94.

¹²⁹ Pezzl [Anm. 112], 658. – Zu Beginn des 19. Jahrhunderts verfügte Wien über „eine glanzvolle Kultur der Salons“, an der neben Joseph Wertheimer die jüdischen Bankiersfamilien Arnstein (wichtige Förderer Beethovens) und Eskeles wesentlich beteiligt waren; wobei es weniger um „die kritische Intellektualität“ der Berliner Salons, eher um „Pflege eines kultivierten Gemeinschaftslebens“ ging (Häusler [Anm. 123], 89). – In Arnsteins Salon verkehrten die Schlegels, Justinus Kerner, Theodor Körner, Karoline Pichler, Kardinal Severoli, Wilhelm von Humboldt u.a.; Lind [Anm. 122], 427f.

¹³⁰ Vgl. Schubert [Anm. 123], 97.

¹³¹ Lind [Anm. 122], 429.

¹³² Mayer [Anm. 13], 326: „Das Außenseitertum des Juden ist nicht ein *mentaler Spleen*, weniger noch eine *emotionale Idiosynkrasie* [...]: sie ist in der damaligen Gesellschaft existentiell, folglich unlösbar“ (ebd., 334; Herv. i.O.).

¹³³ Vgl. Roedl [Anm. 65], 183. – Nach dem Übertritt des Ehepaars wurde Pereira-Arnstein 1812 in den Freiherrenstand, später in den niederöst. Herrenstand gehoben. In ihrem Salon verkehrten neben Stifter u.a. Grillparzer, Brentano, Beethoven u. Mendelssohn-Bartholdy.

länderspezifischen Sonderregelungen für Juden. Ein eigenes, wie die gesamte Schrift rhetorisch versiert verfasstes Kapitel widmet Wertheimer der Widerlegung gängiger Anschuldigungen, um zu bilanzieren, dass sich „die Vorwürfe, die man noch heut zu Tage den Juden machen kann, auf die *Eine* Wurzel der Unterdrückung zurückführen“ ließen,¹³⁴ und er schiebt ein weiteres Kapitel nach mit ausgesuchten „Lichtseiten an Judenthum und Juden“¹³⁵. Es sei erstaunlich,

[...] daß ein monströses Racenvorurtheil noch Raum gewinnen könne, nachdem ein solches selbst gegen die so lang niedergehaltenen Schwarzen siegreich bekämpft worden ist, und wir selbst die Chinesen belächeln, denen die Engländer als eine Race rothhaariger Barbaren erscheinen. Wie ganz anders ist es aber hier, wo eben aus jener Race der Stifter des Christenthums selbst die Schaar seiner Apostel und ein großer Theil der heutigen Christenheit hervorging!¹³⁶

Wertheimer ist nicht der einzige, der auf die „Aufhebung von Zuständen“ hofft, „die nicht nur mit Gerechtigkeit und Humanität im Allgemeinen, sondern mit den am positivsten und unzweideutigsten ausgesprochenen Rechtsbestimmungen im Widerspruche stehen“,¹³⁷ und für die Betroffenen „innere[] Widersprüche[] aus abstrakter Emanzipationsforderung und realer Zerrissenheit“¹³⁸ bedeutete.

Von einer breiteren Emanzipationsbewegung kann schwerlich die Rede sein, zwar mag dies für Wien zutreffen, doch können „bei den Israeliten in den Provinzen [...] gleiche Verhältnisse nicht Platz greifen“:¹³⁹ „Privilegien für einige wenige, entwürdigende Repression der großen Masse – diese Doppelgesichtigkeit prägte die Existenz des österreichischen Judentums bis 1848.“¹⁴⁰ Immerhin konnte 1812 ein Bethaus in der Wiener Seitenstettengasse eingerichtet werden, 1826 wurde dort der neue, noch heute als Hauptsynagoge fungierende ‚Stadttempel‘ eingeweiht – gleichwohl blieb die Gründung einer jüdischen Gemeinde bis 1848 verboten.¹⁴¹

¹³⁴ Wertheimer: Juden (1842), Bd. I, 220–239, hier 237 (Herv. i.O.).

¹³⁵ Vgl. Wertheimer [Anm. 134], Bd. I, 240–266.

¹³⁶ Wertheimer [Anm. 134], Bd. I, 323.

¹³⁷ Vgl. Wertheimer [Anm. 134], Bd. I, 406; 345.

¹³⁸ Mayer [Anm. 13], 378.

¹³⁹ Pribram [Anm. 121], Bd. II, 336.

¹⁴⁰ Häusler [Anm. 123], 89. – Auch Pulzer: Entstehung (2004), 79 weist darauf hin, dass lediglich „10 bis 15 Prozent der österreichischen Juden“ in der Hauptstadt wohnten, „die große Masse führte ein unbeschreiblich kümmerliches Leben in Galizien und der Bukowina“.

¹⁴¹ Vgl. zum religiösen Leben der Wiener Juden Vielmetti [Anm. 128], 100–106.

Den Bau des Tempels könnte der ab 1826 in Wien studierende Stifter mitverfolgt haben – kurz vor Einreichung des *Abdias*-Manuskripts zog er 1842 ins Nachbarhaus dieser Synagoge, wo er bis 1848 lebte.¹⁴² Der Wiener Kongress von 1815 markierte jedenfalls einen „Rückschlag“, insofern den Juden die erhoffte volle Gleichberechtigung verwehrt blieb.¹⁴³ Das Thema blieb aktuell: Für den Zeitraum 1815–1850 wurden 2.500 Veröffentlichungen zur Frage der Emanzipation gezählt: „Kaum ein anderes Thema fand zu jener Zeit derart reichen publizistischen Niederschlag.“¹⁴⁴ Insofern überrascht nicht, dass Stifter mit *Abdias* ein jüdisches Schicksal und dessen (unmögliche) Integration verhandelt.

Die Zahl jüdischer Einwohner scheint unverhältnismäßig zur Aufmerksamkeit, die sie erhielten. Im Großreich der Habsburger lebten 1840 lediglich 667.000 Juden.¹⁴⁵ In Niederösterreich, Salzburg, Kärnten und in der Steiermark war ihnen bis 1848 die Niederlassung verboten, im Unterschied zu Böhmen und Mähren, wo alte jüdische Gemeinden bestanden.¹⁴⁶ Für Oberösterreich, wo Stifter viele Jahre seines Lebens verbrachte, ist von einem verschwindend geringen jüdischen Vorkommen auszugehen: „there were almost no Jews in the villages and small towns of the Bohemian Forest, where Stifter was born and spent his childhood. Only a few itinerant Jewish peddlers visited that part of the country.“¹⁴⁷ Außerhalb der Marktzeiten durften sich jüdische Händler nur 24 Stunden in Linz, drei Tage in Oberösterreich aufhalten. Für das Jahr 1840 ist ein einziger jüdischer Einwohner für Oberösterreich verzeichnet.¹⁴⁸ Mithin gilt: „not till he settled in Vienna, in 1826, did Stifter meet Jews as a social group“.¹⁴⁹

Die Aufhebung der rigiden Zensur Mitte des Jahrhunderts gilt nicht nur für Juden, sondern auch ihre Gegner: „Wie Pilze schossen 1848 auch antisemitische Kräfte aus dem Boden, deren

¹⁴² Vgl. Dittmann [Anm. 26], 276.

¹⁴³ Czermak; Christen (1991), 89f.

¹⁴⁴ Lind [Anm. 122], 410.

¹⁴⁵ Wertheimer [Anm. 134], Bd. II, 9 zitiert eine Statistik von 1841.

¹⁴⁶ Vgl. Lind [Anm. 122], 339. – Gerade in Böhmen war eine kleine Oberschicht jüdischer Fabrikanten wesentlich an der Industrialisierung, v.a. in der Textilindustrie beteiligt (Häusler [Anm. 123], 96).

¹⁴⁷ Urzidil [Anm. 65], 328.

¹⁴⁸ Schirnding: Judentum (1845), 62f. Erst kurz vor Stifters Tod wurde 1863 die Linzer Kultusgemeinde gegründet (Lind [Anm. 122], 436; vgl. Lohrmann/Wadl/Wenninger: Überblick [1982], 75f.).

¹⁴⁹ Urzidil [Anm. 65], 329.

Pamphlete in ihrem Wortlaut höchst aggressiv waren“, wobei die Kirche „weitgehend in den Chor der Antisemiten“ einfiel.¹⁵⁰ Das überrascht nicht, denn der politische, wirtschaftliche, ethnische Antisemitismus der zweiten Jahrhunderthälfte löst den christlichen Antijudaismus nicht nahtlos ab, im Gegenteil. So wie zwischen verschiedenen Phasen der Geistesgeschichte „a very large amount of untidy overlapping“ vorherrscht, erweist sich auch die traditionelle Ausprägung des Antijudaismus dezidiert im barockkatholisch geprägten Österreich als „surprisingly tenacious“:

Crucifixes in classrooms and along country paths were reminders of the Catholic belief that Jews were the murderers of God. So widespread was anti-Semitism among Austrian Catholics that organizations that carried the name ‚Christian‘ in their title could almost be assumed to be hostile towards Jews.¹⁵¹

Mit Blick auf den katholischen Antijudaismus Österreichs muss, so die neuere Forschung, „das bislang gängige Urteil über seine relative Milde revidiert“ werden.¹⁵² Beredtes Zeichen ist die *Wiener Kirchenzeitung*, die dem Priester Sebastian Brunner ab 1848 zur Agitation „gegen das wirtschaftlich arrivierte, gebildete und emanzipierte Judentum“ diente.¹⁵³ Ebenfalls 1848 aber propagiert die oktroyierte Verfassung an vorderster Stelle, der „Genuss der bürgerlichen und politischen Rechte“ sei „vom Religionsbekenntnis unabhängig“ (§ 1). Inwiefern zwischen Wort und Wirklichkeit Welten liegen, belegen nationalistische Tendenzen, die nach dem Scheitern der (auch von jüdischen Akademikern getragenen) Revolution erstarken und sich vom Judentum absetzen. Hartwig Hundt-Radowskys berühmter *Judenspiegel* (1819), 1848 in Wien nachgedruckt, skizziert Juden als notwendig zu vernichtendes Ungeziefer – ein im Wortsinn primitiver „[n]atürlicher Antisemitismus“,¹⁵⁴ der sich doch entschieden von Stifters Schreiben unterscheidet: Hundt-Radowsky greift bereits dem modernen ethnischen Antisemitismus vorweg, der nicht länger notwendig religiöse Motive bemüht, sondern eine

¹⁵⁰ Schubert [Anm. 118], 77. – Vgl. Heer [Anm. 76], 67f. Einflussreich war etwa das anonym erscheinende *Ein ruhiges Wort gegen die Judenemanzipation*, dessen Auflage zeitweilig 25.000 Stück betrug; vgl. materialreich Walker [Anm. 83], hier 90.

¹⁵¹ Pauley [Anm. 75], 151.

¹⁵² Pulzer [Anm. 140], 24.

¹⁵³ Schubert [Anm. 118], 77. – Zu Brunner und der *Kirchenzeitung* vgl. Katz [Anm. 127], 227–229.

¹⁵⁴ Helfer [Anm. 48], 171.

Mischung aus Nationalismus, Sozialdarwinismus und Rassismus markiert (womit nicht gesagt ist, dass die Weltanschauung österreichischer Nationalsozialisten nicht auch von katholischem Antijudaismus geprägt wurde).

Zwar gibt es auch Gegenstimmen: aufgeklärte Publizisten, die sich gegen die weitverbreitete Judenfeindlichkeit positionieren – man muss aber genau hinsehen, um sie zu wahrzunehmen. Eduard Duller, in Wien geborener Zeitgenosse Stifters, ist so ein Beispiel. Beteiligt an der zehnbändigen Reihe *Das malerische und romantische Deutschland* (an der auch Gustav Schwab und Nikolaus Lenau mitwirkten), beklagt Duller im Band über die *Donauländer* (1840), dass traditionell „jede Seuche den vermeintlichen Brunnenvergiftungen durch Juden, jede Landplage dem Zorne Gottes über ihre erdichteten Frevel zugeschrieben ward“, und wie die christliche Mehrheit, welche die Juden „um ihrer Reichthümer willen hasste, die uralte Anklage, dass sie Christenkinder kauften und mordeten und das Sakrament entweihten und höhnten, zum Vorwand und Anlass nahm, sie zu verfolgen, zu plündern und zu vertreiben“.¹⁵⁵ Inmitten seiner kulturgeographischen Beschreibungen macht Duller kurzen Prozess mit dem Antijudaismus kirchlicher Provenienz; er erinnert an mittelalterliche Judenpogrome und behauptet, kurz vor Veröffentlichung des *Abdias*, mit scharfem Sarkasmus die Relevanz der Geschichte für die Gegenwart:

Weshalb [sic] die Erinnerung dieser Gräuel in unseren Tagen wieder anregen, fragt ihr, – im Zeitalter der Humanität, da das Volk ja vernünftig geworden? Wie, wähnt ihr, alle alten Schäden seien schon geheilt, weil sie zu vernarben anfangen? Und glaubt ihr weniger grausam und verrückt zu sein, als eure Pöbelahnen, weil ihr [...] den Juden, deren Geld ihr, wie jene, braucht, keine Scheiterhaufen mehr baut und – zu leben erlaubt? Auch sogar gegen ihre Emancipation hättet ihr nicht so viel einzuwenden, wenn sie ihrerseits euch nur die unbedeutende Concession machen wollten und aufhörten – Juden zu sein! [...] Geht, ihr seid Kinder und betrügt euch selbst. Humanität will nicht bloss gepredigt, gepriesen und erhofft, – unermüdlich erwirkt will sie sein, dann kommt sie auf Erden!¹⁵⁶

Duller ist nicht repräsentativ für den publizistischen Ton seiner Zeit, zeigt aber, dass es auch religiöser Toleranz verpflichtete Stimmen gab, die sich auf Aufklärung und Humanismus beriefen. Letzteres gilt auch für Stifter, der sich gerne in der Nachfolge Goethes und der Klassik

¹⁵⁵ Duller: *Donauländer* (1840), 266.

¹⁵⁶ Duller [Anm. 155], 267.

sah. In der fiktionalen Literatur sind solche Stimmen rar: die Zahl der Texte, in denen Juden die Hauptrolle übernehmen und dabei ähnlich gut davonkommen dürfen wie Lessings *Nathan* oder Heinrich Zschokkes *Jonathan Frock*, ist überschaubar.¹⁵⁷ Die Literatur der Zeit reicht von dezidiert antijudaistischer Agitation hin zu gemäßigeren Schriften, in jedem Fall hat sie Teil an der Konstruktion und Diffamierung ‚des‘ Juden. Die einschlägigen Fälle – Hauff, Arnim, Brentano, die Grimms, Grillparzer – sind bekannt.

Gerade der Blick auf nichtliterarische Veröffentlichungen aus zeitlicher Nachbarschaft aber ist erhellend, um ein Stück jener Mentalitätsgeschichte zu rekonstruieren, die den Hintergrund von Stifters Schreiben abgibt – erst so ist sein unterstellter Antisemitismus differenzierter zu beurteilen. Neben Stadt- und Reisebeschreibungen sind Geschichtsdarstellungen relevant, etwa Ferdinand von Schirndings Buch über *Oesterreich im Jahre 1840*.¹⁵⁸ Dieser moniert die „unausstehliche Zudringlichkeit und Arroganz“¹⁵⁹ der Juden, warnt vor ihrer „außerordentliche[n] Fruchtbarkeit“ und einer „Unzahl von Nachkommen“¹⁶⁰. Josephs Politik sei zu verdanken, dass „ein großer Theil jener Zwischenwand, welche bisher das Christenthum von dem Judenthume geschieden“, gebröckelt sei.¹⁶¹ Zur völligen Beseitigung der Restmauer – auf dass sie wirklich „emeipirt, d.h. socialisirt und verchristlicht“ werden¹⁶² – müssten sich die Juden „mit dem Blute der Christenheit amalgamiren“¹⁶³. Schirndings Plädoyer dafür, dass jeder Jude „sein Blut mit jenem der Christenheit vermengt“,¹⁶⁴ liegt fernab katholischer Positionen, von denen sich der Verfasser nebulös distanziert im Verweis auf „die Vorurtheile vergangener Jahrhunderte“, welche „in unsern aufgeklärten Zeiten längst beseitigt erscheinen“¹⁶⁵. Das Problem möglicher ‚Mischehen‘ scheint ein aktuelles, auch im *Abdias*

¹⁵⁷ Bezeichnenderweise wird letzterer als heimlicher „Halbchrist“ überführt (Zschokke: *Frock* [1910], 202). Der jüdische Jonathan wird kurzerhand von einem „greise[n] Pfarrer“ mit der christlichen Josephine verheiratet – man weiß, „daß Gott nicht die Person ansieht, sondern daß in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, ihm angenehm ist“, insofern steht Zschokkes Text in der Tradition des *Nathan* (ebd.).

¹⁵⁸ Vgl. den kurzen Hinweis bei Katz [Anm. 127], 225f.

¹⁵⁹ Schirnding: *Oesterreich* (1840), 43.

¹⁶⁰ Schirnding [Anm. 159], 51.

¹⁶¹ Schirnding [Anm. 159], 49.

¹⁶² Schirnding [Anm. 159], 57.

¹⁶³ Schirnding [Anm. 159], 42f.

¹⁶⁴ Schirnding [Anm. 159], 44.

¹⁶⁵ Schirnding [Anm. 159], 46.

klingt es an, wenn es um eine mögliche Verheiratung Dithas geht, die Vater wie Blitzschlag freilich unterbinden.¹⁶⁶

Wie ist *Abdias* unterm Strich einzuschätzen? Erst die hier versammelten Vergleichsfälle ermöglichen eine differenziertere Einschätzung des fraglos problematische Passagen enthaltenden *Abdias*, der dieserart in einem so engen wie losen Beziehungsgeflecht zu Texten seiner Zeit steht. Gerade im Vergleich wird deutlich, wie sehr sich Stifters Antijudaismus von dem eines Hundt-Radowsky unterscheidet, der mit seinen Pamphleten den säkularisierten Antisemitismus des späten 19. Jahrhunderts antizipiert. Die antijudaistischen Elemente in *Abdias* knüpfen an Tropen religiös motivierter Judenfeindschaft an, zumal es in Stifters von biblischen Intertexten durchsetztem Text dezidiert um die religiöse Disposition der jüdischen Protagonisten geht, die mit, neben oder „gegen Moslims und Christen“ agieren (HKG 1.2,111), jedenfalls immer wieder in Bezug gesetzt werden zu Andersgläubigen in der Wüste resp. Europa (vgl. die Wallfahrer, die durch Abdias’ neue Heimat ziehen; HKG 1.5,303): der religiöse Hintergrund spielt hier noch eine größere Rolle.

Hinzu kommt, dass Abdias nicht eindimensional negativ gezeichnet wird, im Gegenteil. Harte Schale, weicher Kern – so ließe sich das Muster, nach dem Stifter seinen Protagonisten anlegt, benennen. Die fast alle Unglücksfälle und Entbehrungen stoisch hinnehmende Figur wirkt an der Oberfläche typenhaft, emotionslos, wie „ein verstockter Mann“ (HKG 1.5,271); darunter aber sieht es anders aus:

Vor dem äußeren Auge [...] war er immer nur ein Wesen, das der blödeste Türke mit dem Fuße stoßen zu dürfen glaubte, und stieß – und dennoch wohnte ein Schatz von Liebe in seiner Brust; [...] so legte er gerne sein Haupt ganz sanft auf den Hals seines Kamehles, und wenn er im Schlummer und Traum sein Schnaufen hörte, so klang es ihm, wie der zärtliche Ton eines geliebten Wesens, und wenn es irgendwo wund gedrückt wurde, versagte er sich das liebliche Wasser, wusch damit die kranke Stelle und bestrich sie mit Balsam. (HKG 1.2,111)

Nicht nur mit seinen Tieren (HKG 1.2,141; HKG 1.5,281) fühlt sich Abdias eng verbunden, „es war kein Nachbar, kein Sklave, kein Thier im Lande, dem er nicht wohlthat“ (HKG

¹⁶⁶ Wenn Abdias „dann in die Zeiten vorausdachte, daß ein Bräutigam kommen würde – – aber er konnte nicht darauf denken, ohne daß sich nicht eine schöne dunkle Gestalt darstellte, [...] die er ihr bestimmt hatte, als die einzige ihr passende, Urams Gestalt“ (HKG 1.2,151).

1.2,115). Für Außenstehende uneinsehbar, ist der Grund dafür, dass Abdias in Europa neuerlich „geizig“ wird (HKG 1.5,313), nicht etwa seine ethnische Abstammung, vielmehr die Sorge um die Zukunft der Tochter.¹⁶⁷ Abdias selbst „dankte oft Jehova, daß er einen solchen Strom sanften Fühlens in das Herz des Menschen zu leiten vermöge“, wie er ihn seit Geburt der Tochter verspürt (HKG 1.5,282). Ins gängige Repertoire antijüdischer Diffamierungen will das Motiv der Fürsorge – in der Deutung des Erzählers: ein Beleg für die „Herrlichkeit seines Herzens“ (HKG 1.2,140) – nicht passen. Der jüdische Protagonist beherbergt, „segnet[]“ und „bewirthe[t]“ den vorbeireisenden Erzähler der Journalfassung „reichlich“ (HKG 1.2,157) und offenbart weitere Herzensregungen: Wortreich werden nach Deborahs Tod allererste Tränen vergossen (HKG 1.2,125), bei der Ausreise heißt es: „Abdias that das Herz weh“ (HKG 1.2,134). Der Erzähler lässt (anscheinend im Anschluss an ein bekanntes Bibelzitat,¹⁶⁸ ähnlich in der kurz nach *Abdias* veröffentlichten Erzählung *Brigitta* [1843]) keinen Zweifel an der Bedeutung rechten Sehens, dessen Unvermögen er an Deborah bemängelt: „sie hatte nur leibliche Augen empfangen um die Schönheit des Körpers zu sehen, nicht geistige, die des Herzens“ (HKG 1.5,249f.). Dem Leser indes gibt der Erzähler Gelegenheiten, jenseits aller antijudaistischer Untertöne „das Herz“ seines Protagonisten „zu sehen“. Aufgabe des Lesenden ist ja, zu „urtheile[n] über den Juden Abdias“, ob nun dessen „Schicksal ein seltsameres Ding sei, oder sein Herz“ – und zwar nach den Maßstäben, „wie es ihm [dem Leser, FS] sein Herz nur immer eingibt“ (HKG 1.5,239). Das zentrale Rätsel der Geschichte von Abdias ist dann, weshalb ihm – ‚lesbar‘, d.h. nachvollziehbar für jeden halbwegs einfühlsamen Leser – mit Ditha gewissermaßen ein neues, endlich emotionsreiches Leben ermöglicht, dieses dann aber wieder zerstört wird. – Die aufgezählten Obertöne mögen subtil bleiben, sind aber zu berücksichtigen, will man der Erzählung gerecht werden. In der Summe ist festzuhalten, dass Abdias, wo nicht

¹⁶⁷ Der antijudaistische Unterton scheint entsprechend aus Sicht der christlichen Nachbarn fokalisiert: „[...] er fing an zu jagen und zu rennen, und Gewinn und Zinsen zu sammeln, er fing an zu wuchern [...], gleichsam mit der Angst eines Raubthieres [...], [so] ging der gebeugte schwarze Schatten des Juden über die Felder [...], er ist ein Gegenstand des Hasses und des Abscheues geworden. Das Unglück [...] schrieb man dem gerechten Urtheile Gottes zu, der den maßlosen Geiz des Vaters strafen wollte.“ (HKG 1.5,314)

¹⁶⁸ „[...] ich urtheile nicht nach dem Ansehen des Menschen; denn der Mensch siehet das, was erscheint, der Herr aber siehet das Herz.“ (1 Sam 16,7)

„ohne geringste“, so mit wenig „Herablassung gezeichnet“ wurde.¹⁶⁹ Ähnlich sahen das vereinzelte Zeitgenossen, wie eine Rezension von 1847 bezeugt: Nicht zuletzt „die Verfolgungen, welche die Kinder Israels zu dulden haben, die Schicksale seiner [Abdias', FS] Liebe zu seinem Weibe und zu seinem Kinde [...] – alles dies erregt unsere Teilnahme“.¹⁷⁰

In Stifters Gesamtwerk sind Juden unterrepräsentiert, allein in der *Mappe meines Urgroßvaters* begegnet noch ein Jude, den Augustinus in Geldnot aufsucht.¹⁷¹ Wo es um den Autor als historische Instanz geht, wurde auf seine Bekanntschaft mit Joseph von Wertheimer schon hingewiesen; man könnte weiter auf seinen Beitrag zur kurzzeitig erscheinenden, vom jüdischstämmigen Karl Ferdinand Hock herausgegebenen *Constitutionellen Donau-Zeitung* hinweisen,¹⁷² seinen engen Kontakt zur Jüdin Betty Paoli (=Barbara Elisabeth Glück) ins Feld führen, die Stifter gefördert und sich zu seiner Biographin gewünscht hat¹⁷³ – müsste zugleich aber auch auf den mit Franz Stelzhamer verweisen (dessen Texte nicht zu Unrecht des Antisemitismus verdächtigt wurden).¹⁷⁴ Dass man Menschen, „die nicht unserer Religion sind, die Gott nicht richtig erkennen“ nicht feindselig begegnen, sondern „Mitleiden [sic] haben, ihnen alles Gute wünschen und erweisen – sie lieben, sie durch sanfte Belehrung zur richtigen Erkenntniß der Religion Jesu zu bewegen“ solle, empfahl das Religionslehrbuch, das Stifter in Kremsmünster studierte: „Niemahls dürfen wir sie lieblos verurtheilen und verdammen, niemahls sie verachten oder verfolgen.“¹⁷⁵ Die Frage, ob Stifter als ‚Antisemit‘ einzustufen ist (so sie überhaupt zu klären wäre), interessiert hier aber nicht. Es gibt im 19. Jahrhundert, was antijudaistische Inhalte betrifft, unter den Schriftstellern „nur sehr wenige [...], denen hier ‚nichts nachzuweisen‘ ist; mit einem solchen ‚Nachweis‘ ist allerdings auch noch nicht viel geleistet“.¹⁷⁶ Was Stifters Text betrifft, kann man sich nach wie vor Ruth Klügers Diktum

¹⁶⁹ Angress Klüger [Anm. 54], 93.

¹⁷⁰ Zit. nach Enzinger [Anm. 3], 201.

¹⁷¹ „Sofort lief er von dannen, zerrte einen Gassenjuden auf sein Zimmer, verkaufte an ihn so lange, bis die Summe da war [...], dann jagte er den Juden fort“ (HKG 1.2, 59). Vgl. Fischer [Anm. 64], 116f.

¹⁷² Vgl. Barth: Beitrag (1982), 154f.

¹⁷³ Vgl. Weltmann: Dichter (1937), 443. – Stifter setzte sich bei seinem Verleger Heckenast für die Gedichte Paolis ein (vgl. Roedl [Anm. 65], 184).

¹⁷⁴ Vgl. die Beiträge in Dallinger: Stelzhamer (2014).

¹⁷⁵ Leonhard: Leitfaden (1821), 258f.

¹⁷⁶ Michler: Literatur (2014), 74.

anschießen, wonach es einerseits nicht angeht, „Werke in denen negative jüdische Gestalten auftauchen, pauschal zu verwerfen. Aber ebensowenig sollten wir [...] den latenten Ausgangspunkt dieser jüdischen Gestalten in Judenfeindlichkeit verkennen“.¹⁷⁷

3. Theodizee, Providenz und Rätsel

Dass Stifter mit Abdias explizit ein jüdisches Schicksal verhandelt, dürfte freilich noch einen anderen Grund haben: Als Vertreter der jüdischen Gemeinde steht der Protagonist paradigmatisch für ein besonders enges Verhältnis zu „Jehovah“ (HKG 1.2,110), gelten die Juden doch in der „im 19. Jahrhundert gängigen Auffassung“ nach jüdisch-christlichem Verständnis als auserwähltes Volk Gottes.¹⁷⁸ Abdias, der als Nachfolger der „alten Propheten seines Geschlechtes“ (HKG 1.2,110) bezeichnet, mit „David und Salomo“ (HKG 1.2,123) und den „himmlischen Boten“ verglichen wird, „die dereinst so oft in seinem Volke erschienen waren“, hat das Potential, „ein Seher [zu] werden“, um „göttliche Dinge zu erzählen“ (HKG 1.2,110f.); außerdem wird verschiedentlich von Gebeten berichtet. Dieser Protagonist – und der omnipräsente biblische Unterton unterstreicht das – scheint als Held in der Nachfolge des Obadja und Tobit, und gerade als Jude ein ungleich enges Verhältnis zu Gott haben zu müssen; noch am Ende der Journalfassung heißt es, er „betete zu Jehova“ (HKG 1.2,157). Abdias ist eine dezidiert religiöse Figur, derart starke religiöse Färbung ist außerordentlich unter Stifters Figurenpersonal – nicht einmal der Pfarrer aus *Kalkstein* (in dieser Hinsicht qua Amt der verdächtigste Kandidat) zeigt eine derart ausgeprägte religiöse Einbindung, die denn für eine Figur wie Heinrich Drendorf aus dem *Nachsommer* völlig undenkbar wäre. Ausgerechnet an Abdias, anscheinend der personifizierten Gottesnähe, wird nun das Problem der Theodizee diskutiert, indem in deutlicher Anlehnung an die Hiob-Geschichte ein „düstere[s] Grübeln über Vorsicht, Schicksal und letzten Grund aller Dinge“ angeregt wird (HKG 1.2,106).

¹⁷⁷ Angress Klüger [Anm. 54], 96.

¹⁷⁸ Lachinger: ‚Abdias‘ (1969), 112.

Das Thema ist, ähnlich wie die Diskussion um die Juden, im frühen 19. Jahrhundert aktuell. Speziell auf Hiob dürfte Stifter nicht nur in seiner Bibel, sondern auch im Prolog zu Goethes *Faust* oder Oliver Goldsmiths *Landpriester von Wakefield* gestoßen sein. Goldsmiths Roman, von dem Goethe voraussetzen kann, „daß meine Leser dieses Werk kennen und im Gedächtnis haben“, insofern es seinerzeit auch auf dem Kontinent äußerst erfolgreich war, berichtet vom gutgläubigen Pfarrer und Pechvogel Charles Primrose, dessen Gattin denselben Namen führt wie die des Abdias, und dessen Geschichte deutlich an Hiob erinnert (1767 erstmals ins Deutsche übersetzt, wurde sie von Stifters größten Vorbildern geschätzt).¹⁷⁹

Auf Hiob griff auch Kant in seinem Essay *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) zurück, laboriert der biblische Text doch wie kein anderer an der Frage nach der Theodizee, welche Kant definiert als „die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“.¹⁸⁰ Im Rahmen seines „Ausflugs ins Feld der metaphysisch-theologischen Tradition“¹⁸¹ führt Kant gegen die grundsätzlichen Eigenschaften des „Welturhebers“ – Gott sei heilig, gütig, gerecht – drei korrespondierende ‚Zweckwidrigkeiten‘ ins Feld: das „moralische Zweckwidrige“ (das Böse), das „physische Zweckwidrige“ (das Leiden) und „das Mißverhältnis der Verbrechen und Strafen in der Welt“.¹⁸² Er demonstriert die „Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen“¹⁸³ und bilanziert, dass der geläufige Gottesbegriff (Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit)

¹⁷⁹ Goethe: Dichtung (1981), 426–430, hier 428; ebd. die Kür des Romans „zu einem der besten, die je geschrieben worden“. Wie sein (von Herder in Straßburg inspirierter) Verfasser ist auch Goethes *Werther* samt Lotte begeisterter Leser des *Vicar of Wakefield*; vgl. den Brief vom 16. Juni (Goethe: *Werther* [1982], 23). Auch Jean Paul erwähnt ihn in seiner *Vorschule der Ästhetik* und zählt ihn zur Klasse „der deutschen Schule“: „Der Landprediger von Wakefield ist so lange idyllisch, bis das Stadt-Unglück alle auf *einen* Ton gestimmten Saiten der häuslichen Windharfe zu miß- und mehrtönigen hinaufspannt und durch das Ende den Anfang zerreißt.“ (Richter: *Vorschule* [1996], 254; 259; Herv. i.O.) Grillparzer, dem das Buch obligatorische Kirchgänge erträglicher machte, gesteht in seiner *Selbstbiographie* heimliche Goldsmith-Lektüren: das Buch bot sich an, insofern „man im Hause, wegen der geistlichen Benennung Vikar auf dem Titelblatte, nicht zweifelte, daß es ein Gebet- oder Andachtsbuch sei.“ (Grillparzer: *Selbstbiographie* [1965], 62).

¹⁸⁰ Kant: *Mißlingen* (1968), 255. – Vgl. zu Kant Geyer: *Jahrhundert* (1982), 400–404. – Den Begriff prägen allererst Leibniz’ *Essais de Théodicée* (1710); vgl. Lorenz (1998), Schmidt: *Theodizee* (2003), 263f.; Pröpper/Striet: *Theodizee* (2000), 1396; Geyer [Anm. 180], 395–397.

¹⁸¹ Irritz: *Handbuch* (2015), 417.

¹⁸² Kant [Anm. 180], 256f; vgl. 258–262.

¹⁸³ Kant [Anm. 180], 260.

nicht zu leisten vermag, was er verspricht, „nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen“,¹⁸⁴ alle Vermittlungsversuche zwischen den Widersprüchen sind unzureichend. Zwar ist es nicht möglich, aus der Welt heraus Gottes Endabsicht zu begreifen, trotzdem gilt:

Doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch der selben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische Theodicee nennen.¹⁸⁵

Eine solche authentische Theodizee erkennt Kant bei Hiob, indem er auf den Unterschied zwischen diesem und seinen Freunden abhebt. Während Hiob, der „spricht, wie er denkt, und wie ihm zu Muthe ist“, offen erklärt, sich keiner Schuld bewusst und Objekt „des unbedingten göttlichen Rathschlusses“ zu sein, gehen die Freunde anders vor: Wider besseres Wissen deuten sie Hiobs Unglück als Folge von Verschulden, sie behaupten „göttliche[] Gerechtigkeit“ hinter den Dingen, ohne diese erkennen zu können, sprechen also, „wie wenn sie ingeheim [sic] von dem Mächtigen, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden“ – diese „ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten [...], und eine Überzeugung zu heucheln, die sie in der That nicht hatten“, unterscheidet sie von Hiob und disqualifiziert sie selbst,¹⁸⁶ denn Gott belohnt schließlich Hiob, indem er ihm die „Unerforschlichkeit“ seiner allerdings weise und zweckmäßig eingerichteten Schöpfung erklärt, die Freunde aber verwirft.¹⁸⁷

Die eindringliche göttliche Antwort an Hiob, von der Kant schreibt, hat Stifter in sein *Lesebuch* aufgenommen – und auch Ludwig Feuerbach führt sie in *Das Wesen der Religion* (1846) an.¹⁸⁸ Hiob, so Kant, hält an seiner Frömmigkeit fest trotz aller Zweifel, die eine

¹⁸⁴ Kant [Anm. 180], 263.

¹⁸⁵ Kant [Anm. 180], 264.

¹⁸⁶ Kant [Anm. 180], 265.

¹⁸⁷ Kant [Anm. 180], 266.

¹⁸⁸ Stifter/Aprent [Anm. 26], 271–273. – Vgl. Feuerbach: *Wesen* (1975), 89–91.

„befremdliche Auflösung“ erfahren, „nämlich bloß die Überführung von seiner Unwissenheit“; die ihm gewährt wird aufgrund aufrichtiger Gesinnung:

Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt [...]: diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes in der Person Hiobs vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.¹⁸⁹

Abgesehen von aufklärerisch inspirierten Schullektüren in Kremsmünster lassen sich für Stifter keine Kantlektüren nachweisen,¹⁹⁰ überhaupt gilt er als „Dichter, das ist Gestalter und nicht Philosoph und Moralist“¹⁹¹. Gerade *Abdias* zeigt aber, wie Stifter anknüpft an ein Grundproblem seiner Zeit. Hat man das 18. Jahrhundert zum „Jahrhundert der Theodizee“ ausgerufen,¹⁹² dürfte selbiges fürs folgende Jahrhundert gelten – das belegt neben Stifter eine Reihe von Autoren. So liest man Kleists Erzählung über das *Erdbeben in Chili* (1807)¹⁹³ als späte Reaktion auf das Lissabonner Erdbeben von 1755, das tradierte Vorstellungen eines gerechtfertigten Gottes erschütterte.¹⁹⁴ Der berühmte Text sperrt sich gegen eindeutige Rückführungen der Naturkatastrophe auf metaphysische Verantwortung oder menschliche Schuld, hinterfragt alle Hinweise auf Providenz – auch wenn Kleists Priester vordergründig „schilderte, was auf den Wink des Allmächtigen geschehen war; das Weltgericht kann nicht entsetzlicher seyn“, das Erdbeben wird in der klerikalen Lesart unzuverlässig zum „bloßen Vorboten davon“ bestimmt.¹⁹⁵ Nicht zufällig zeichnen sowohl „der Zufall“ als auch „göttliche[] Rache“, „Wunder des Himmels“, „Unglück“, ganz allgemein „diese ungeheure Wendung der Dinge“, wie die „Langmuth Gottes“ für das Geschehen verantwortlich.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Kant [Anm. 180], 266f.

¹⁹⁰ Enzinger 1950, 24–27; 152–190 (s. auch Kapitel zu Kremsmünster).

¹⁹¹ Jansen: Quelle (1964), 69.

¹⁹² Geyer [Anm. 180], vgl. Geyer: Theodizee (2001), 232. Die enorme Breitenwirkung belegt Dierse: Umformulierungen (2005) mit zahlreichen einschlägig publizierenden „no names“ des protestantischen Raums.

¹⁹³ Aufs *Erdbeben* verweisen auch Swales/Swales: Stifter (1984), 59; für beide Texte gelte: „The possibility of transcendental reason-giving is held out to us: but [...] the possibility is tormentingly distant.“ (60).

¹⁹⁴ Gott, „der Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, den [...] die Erklärung des ersten Glaubensartikels so weise und gnädig vorstellte“, habe sich, „indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preisgab, keineswegs väterlich bewiesen“, schreibt Goethe [Anm. 179], 30f. über das Erdbeben. – Erdbeben und Theodizee diskutieren Voltaire, Rousseau, E. A. Poe; vgl. Geyer [Anm. 180], 397f.

¹⁹⁵ Kleist: Erdbeben (1993), 34.

¹⁹⁶ Kleist [Anm. 195], 10; 9; 17; 27; 10; 34f.

Zeitlich näher an *Abdias* erscheint Büchners *Lenz* (1839), dessen Protagonist im Gespräch mit seinem geistlichen Gastgeber das Theodizeeproblem aufwirft: „Oberlin sprach ihm von Gott. Lenz wand sich ruhig los und sah ihn mit einem Ausdruck unendlichen Leidens an, und sagte endlich: aber ich, wär’ ich allmächtig, sehen Sie, wenn ich so wäre, und ich könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten“.¹⁹⁷ Noch expliziter heißt es in *Dantons Tod* (1835), man könne zwar „das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen das Gefühl empört sich dagegen“: „warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.“¹⁹⁸ Solche Risse (vom Atheismus schreibt 1886 auch Nietzsche)¹⁹⁹ finden sich in *Abdias* zuhauf, und wie im Fall von Dithas Blitzschlag ist es die Natur, die sie in ihrer rätselhaften Eigengesetzlichkeit manifestiert: „Die Natur folgt ruhig und unwiderstehlich ihren Gesetzen, der Mensch wird vernichtet, wo er mit ihnen in Conflict kommt“²⁰⁰ – das Zitat aus *Danton* passt auch auf Stifter, wobei die Gesetze der Natur dort meist enigmatisch bleiben: Stifters Texte „enact the sheer unreason of nature“,²⁰¹ was die *Abdias*-Einleitung im einprägsamen Bild vom „aus tragischer Wolke“ eingreifenden „unsichtbare[n] Arm“ fasst, der „das Unbegreifliche [thut]“:

Wirklich liegt auch in der gelassenen Unschuld, mit der die Naturgesetze wirken, etwas Schauerndes, wenn mit derselben holden Miene, mit der sie Segen spenden, nun auch das Gräßliche geschieht [...] – und dann ist Alles still und unbefangen wie vorher. Dort [...] wallt ein Strom im schönen Silberspiegel, ein Knabe stürzt hinein, das Wasser kräuselt sich lieblich über seine blonden Locken, er verschwindet, und wieder wie vorher wallt der Silberspiegel an der Stätte. (HKG 1.2,105)

Von einer religiös ‚entladenen‘ Natur, die weder länger zum Gottesbeweis taugt, noch metaphysischer Spielball ist, dem Menschen gleichgültig bis unerbittlich gegenübersteht, schreibt auch Stifters Zeitgenosse Feuerbach: „Die Natur antwortet nicht auf die Klagen und

¹⁹⁷ Büchner: *Lenz* (2001), 72.

¹⁹⁸ Büchner: *Tod* (2000), 126. „Halten sie [sic] die Welt für vollkommen? [...] Wie wollen Sie denn aus einer unvollkommenen Wirkung auf eine vollkommene Ursache schließen?“ (125)

¹⁹⁹ In *Jenseits von Gut und Böse* (§ 53) werden die aus der Theodizee-Diskussion vertrauten Gottesattribute (Güte, Gerechtigkeit) direkt abgeschafft: „Warum heute Atheismus? – ‚Der Vater‘ in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso der ‚Richter‘, ‚der Belohner‘. Ingleichen sein ‚freier Wille‘: er hört nicht, – und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen“ (Nietzsche: *Jenseits* [1968], 70).

²⁰⁰ Büchner [Anm. 198], 123.

²⁰¹ Swales/Swales [Anm. 193], 61.

Fragen des Menschen; sie schleudert unerbittlich ihn auf sich selbst zurück.“²⁰² Neuerlich im Rückgriff auf Hiob führt Feuerbach Natur und Gott eng:

Gott ist das *geheimnisvolle, unbegreifliche* Wesen, aber nur, weil die *Natur* dem Menschen, namentlich dem religiösen, ein *geheimnisvolles, unbegreifliches* Wesen ist. [...] Aber auch dieses Wesen, was ist es anders als die bei allem Wechsel sich selbst gleichbleibende, gesetzmäßige, unerbittliche, rücksichtslose, unwillkürliche Natur?²⁰³

Vergegenwärtigt man die vielen Schicksalsumschwünge in *Abdias*, drängt sich unweigerlich die Frage der Einleitung auf: „warum nun dies?“ (HKG 1.2,106). In *Abdias*’ Leben, der beständig sein Schicksal neu in die Hand nimmt (durch Gelderwerb, in der Ausreise nach Europa, in der Kultivierung des Alpentals, seinem Hausbau und der Erziehung Dithas), könnte man heute eine großangelegte Einübung in Resilienz erkennen. Der stete Wechsel von Glücks- und Unglücksfällen, die vielen Rückschläge, exemplifizieren das Theodizeeproblem. Nicht so sehr „eine Antwort auf die Theodizeefrage“ ist aber „konstitutiv“ für diesen Text, „sondern die Frage selbst“.²⁰⁴ Dabei fällt auf, dass die Einleitung (anders als Leibniz, Kant) die nachfolgende Geschichte entschieden nicht in christlichen Kategorien fasst. Vom „Welturheber“ fehlt auf den ersten Seiten jede Spur. Stattdessen werden zwei Modelle zur Weltdeutung angeboten. Einerseits das blinde Schicksal der Antike: „Dies nun war einst Fatum, furchtbar starrer, letzter Grund des Geschehenden, uns ist es Schicksal, also ein Gesendetes“ (HKG 1.2,105). Andererseits ein modernes, szientifisches Konzept, das hinter allen Phänomenen einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang erkennt und dezidiert positiv konnotiert ist: „eine heit’re, blumenreiche Kette hängt durch das ganze Universum, die Kette von Ursachen und Wirkungen“ (HKG 1.2,106). Dem mit „Vernunft“ ausgestatteten Menschen kommt es zu, „jene Kette zu sehen, und sich an ihr Blume um Blume, Glied um Glied hinabzuzählen [...] – und haben wir dereinst recht gezählt und erkannt, dann wird kein Zufall mehr sein, sondern Folgen,

²⁰² Feuerbach [Anm. 188], 116.

²⁰³ Feuerbach [Anm. 188], 91 (Herv. i.O.). „Das göttliche Wese, das sich in der Natur offenbart, ist nichts andres als die *Natur selbst*, die sich dem Menschen als ein göttliches Wesen offenbart, darstellt und aufdringt.“ (ebd., 86, Herv. i.O.).

²⁰⁴ So für Raabes *Michael Haas* Detering: *Theodizee* (1990), 42. – Die Beharrungskraft des Problems ist auch bei Storm nachzulesen, vgl. Demandt: *Religion* (2010), 147–153.

kein Unglück mehr, sondern nur Verschulden“ (ebd.).²⁰⁵ Zwar werden letzte Auflösung und Erkenntnis in ein ominöses ‚Einst‘ verlagert und Verzählen/Verkennen zumindest in den Raum gestellt (das Erkennen ist also gegenwärtig noch begrenzt, die Kontingenz des erzählten Lebens noch nicht verabschiedet), gleichwohl wird ein positiv konnotiertes Konzept von nichtmetaphysischer Providenz eröffnet – immerhin ist von Blumen und Heiterkeit die Rede. Die Schau der Zusammenhänge speist sich nicht aus katholischen (Jenseits-)Vorstellungen, sie offenbart keine göttlich-unsichtbare, welturhebende Hand hinter den Dingen,²⁰⁶ sondern ist Aufgabe und Gegenstand der Vernunft, und wer die säkulare Providenz des Geschehens erkennt, entdeckt Verschulden, erfährt dabei blumige Heiterkeit. Zwar steht fest, „that Stifter could have hardly selected a tale more guaranteed to disprove any such comforting speculations“.²⁰⁷ Gerade vor dem aufgezeigten, anhaltend religiös-biblischen Ton der nachfolgenden Lebenserzählung hebt sich die Einleitung aber jedenfalls ab – mit dem modernen, säkular-scientifischen Erklärungskonzept wird zumindest die Möglichkeit Metaphysik-skeptischer, wenn nicht agnostischer Deutungen der Abdias-Geschichte eröffnet.

Nicht nur die kurze Einleitung lädt zu skeptischer Lektüre ein. Dass eindeutige Schlüsse ins Leere laufen müssen, zeigt auch die im Wortsinn vielsagende Wortwahl der Abdias-Geschichte: Die verhängnisvollen Umschwünge, teils ‚natürlichen‘ Vorfälle werden wahlweise klassifiziert als „wunderbare[] Begebenheiten“ (HKG 1.2,137), „Glück“ (HKG 1.2,133), „Unglück“ (HKG 1.2,141), „böse[s] Wunderwerk“ (HKG 1.2,139), verhängnisvoll schwebendes „Schicksal“ (HKG 1.2,134) „Naturwunder“, „Wendepunkte des Glückes“ (HKG 1.2,143) oder „Strafgericht“ (HKG 1.2,156). Die Fungibilität erinnert an Kleists Erzähltechnik (nicht nur im *Erdbeben*), die sich generell auszeichnet durch den vielfachen Einbau kürzerer

²⁰⁵ Vorläufer von Stifters Blumenkette verfolgen Schäublin: ‚Abdias‘ (1974) und Utz: Visualität (2002); weitere Hinweise bei Geulen [Anm. 64], 62–65, dort zur notorischen Deutungsbedürftigkeit der Einleitung.

²⁰⁶ So auch Laufhütte: Modernität (1994), 69; dem entgegen Mariacher: Zufall (2006), 89f., die die rätselhafte Hand, welche bei Stifter das Ende der Blumenkette hält (HKG 1.2,106), als eine göttliche vereindeutigt und damit mehr zu wissen scheint, als der Text selbst. Gamper: Elektrizität (2009), 214f. hält fest: „Dieser Ort aber, an dem der Regress endet und der damit die höchste Form des naturwissenschaftlichen Wissens darstellt, ist [...] gleichzeitig auch die Schwelle zum Nicht-Wissen.“

²⁰⁷ Swales/Swales [Anm. 193], 63.

Erläuterungen, die das Geschehen alternierend mit Zufällen und „besondere[n] Fügung[en] des Himmels“ plausibilisieren, dieserart nichts erhellen, vielmehr verfinstern.²⁰⁸ Stifter knüpft daran an: „da fügte es der Zufall oder der Himmel“, heißt es so viel- wie nichtssagend in der Journalfassung der *Mappe* (HKG 1.2,100). Im Alter zweifelt Abdias „abergläubisch an der Unerschütterlichkeit seines Glückes, er that sich dann einen Schmerz an, er opferte etwas Liebes oder er bat Gott gar um ein Unglück, daß das Schicksal sich aussöhne“ (HKG 1.2,153); über Dithas Geburt heißt es lakonisch: „wie seltsam die Wege und Schickungen der Dinge sind“ (HKG 1.2,120). Bei diesem Überangebot an verschiedenen, teils exklusiven Wirkmächten wäre einfacher zu fragen, wer *nicht* verantwortlich ist für den Lauf der Dinge. Der Text jedenfalls erzählt so vom Theodizeeproblem, dass alles *nicht* eindeutig auf Gott hinausläuft, vielmehr scheint eine geheime Providenz am Zuge, die Eigenverschuldung genauso kennt wie eine Teilschuld der „Dinge“: „allgemach begann sich's zu erfüllen, was da kommen sollte, und was zum Theile er selber, zum Theile der Lauf der Dinge gesäet hatte – was er aber fühlte, ob es Glück oder Unglück für ihn war“, ist „nicht [zu] ergründen“ (HKG 1.2,114). Wo die Grenze verläuft zwischen Schuld und Unschuld (etwa im Fall des getöteten Hundes), Glück und Unglück, Ursache und Wirkung, selbstständiger und beeinflusster Erfüllung der Dinge ist nicht immer zu beantworten.²⁰⁹

Dieses narrative Verfahren der Überblendung teils sich ausschließender Begriffe und Konzepte, das einen christlich-metaphysisch untermauerten Gang des Geschehens subvertiert und Deutungsversuche des Lesers um eindeutige Einordnung desavouiert, hat seine Entsprechung auf inhaltlicher Ebene des Textes, wo das Problem der Erkenntnis an vorderster Stelle verhandelt wird. Erkennen, Enthüllen, Sehen und Verstehen in allen Möglichkeiten und Bedingungen ist zentrales Thema des *Abdias*, die Beispiele sind zahlreich:²¹⁰ So wie die einheimische Bevölkerung Abdias' Tal als unfruchtbar verkennt (HKG 1.2,137), ist der „Zweck“ der Wüstenstadt „nicht mehr zu erkennen“ (HKG 1.2,107), so „mißverstanden“ Abdias'

²⁰⁸ Kleist: Zweikampf (1994), 52.

²⁰⁹ Vgl. Matz: Werk (1989), 735.

²¹⁰ Dazu grundlegend Geulen [Anm. 64], 57–81.

Gegner im Kampf dessen Bewegungen (HKG 1.2,118) und so erkennt Deborah ihren Mann, weil sie „nur leibliche Augen“ hat, die nicht zum geistigen Sehen taugen (HKG 1.2,115), in ihrer Unkenntnis bleibt sie ein „arme[s] unwissende[s] Weib“ (HKG 1.2,124). In erster Linie an der blinden Ditha – in deren Zügen Abdias seine Frau „[nicht] entdeckte“ (HKG 1.2,126), die der Vater anfangs als „blödsinnig“ (nicht zum Erkennen befähigt) erkennt (HKG 1.2,138) – kristallisiert sich das Thema: Lange Zeit unfähig, die Welt zu sehen, spricht das als exotische Wüstenpflanze²¹¹ verfremdete Mädchen „wunderliche Worte [...], die er wieder nicht verstand“ (HKG 1.2,141), ihre „Denk- und Redeweise“ ist „den andern so fremd“ und unverständlich, allein ihr Vater hat später einen „wunderbaren Instinkt [...] sie zu verstehen“.²¹² „So lebte sie eine Welt aus Sehen und Blindheit“ (HKG 1.2,148f.). Und auch die Hunde-Episode ist hier zu verorten: Scheint es, „als verstünde“ dieser „alles“ (HKG 1.2,141), was seine beiden Besitzer betrifft, tötet der „halb blind[e]“ Abdias das verständigere Tier wegen seines „ungeheuren Irrthum[s]“ (HKG 1.2,142), im Wissen um dessen kognitive Fähigkeiten: „So weit ging die Verblendung des Mannes, daß er dem Thiere alles Ernstes fast Menschenverstand beilegte.“ (HKG 1.2,141) Wenn ihm denn zuweilen etwas „hell und klar wie eine Schuppendecke von den Augen [fällt]“ (HKG 1.2,121), so geht dem immer ein Stadium der Blindheit, Verkennung oder Fehldeutung, „das grundsätzliche Nichtverstehen“²¹³ voraus. Die kursorische Zusammenschau zeigt, wie sehr das Geschehen vom Lesen der Zeichen und Erkennen der Figuren determiniert ist. Ihre hermeneutischen (Miss-)Erfolge entsprechen denen des Lesers – dieser erfährt mit *Abdias* wie die Figuren „eine Welt aus Sehen und Blindheit“ (ebd.).²¹⁴

Wo die Figuren beständig fehldeuten, tritt der Erzähler ins Blickfeld. Dieser erweist sich als ähnlich unzuverlässig; einerseits aufgrund von Ungereimtheiten, die bei genauerer Lektüre ins Auge fallen. So heißt es zunächst, Abdias' Frau sei „unfruchtbar“ (HKG 1.2,115), Dithas Geburt beweist indes das Gegenteil. Gleichmaßen wird zunächst prophezeit, Deborah

²¹¹ In allen Einzelheiten Steeg: *Wissenskunst* (2011), 88–91.

²¹² Zu Dithas Sprache vgl. Begemann: *Welt* (1995), 157–160.

²¹³ Lachinger [Anm. 178], 109.

²¹⁴ Dazu Mayer [Anm. 31], 56–58.

„wandte sich auf immer von ihm [Abdias] ab“ (ebd.) – tatsächlich aber ist „die alte Liebe“ kurz vor ihrem Tod noch einmal „neu zurückgekehrt“ (HKG 1.2,121). Die Behauptung des Erzählers zur Ankunft in Europa, hier werde Abdias nun „sein Heil und Ditha ihre Seligkeit empfangen“ (HKG 1.2,135), hält dem weiteren tragischen Verlauf ebenso wenig stand wie die Vision, wonach Abdias vor seiner vermeintlich blödsinnigen Tochter sterben werde (HKG 1.2,139). Und wo Ditha kurz vor ihrem Tod „ganz allein auf den Hügelsaum des Kornfeldes“ wandert – insistierend: „Sie war ganz allein“ (HKG 1.2,153f.) –, da muss die frühere Angabe des Erzählers über die Aufsichtspraxis des Vaters irritieren: „[d]es Tages wich er nicht von ihr [Ditha] und hütete sie“ (HKG 1.2,153). Die Verlässlichkeit des Gesagten scheint überschaubar, zuweilen wird dessen Korrekturbedürftigkeit selbst erkannt: „Und so ist nun der erste Abschnitt aus dem Leben Abdias vorüber [...] – jedoch nein, er ist nicht vorüber, sondern es bleibt uns ein noch glücklicherer Anhang zu berichten“ (HKG 1.2,112f.) – im Moment des Selbstwiderspruchs wird das Erzählte verunsichert, dabei deutlich als ebendas erklärt: als Gesagtes, das womöglich auch anders hätte gesagt werden können. Mehrfach scheint sich Stifters Erzähler so verkalkuliert zu haben – nicht nur dort, wo er Abdias besuchen möchte, dieser aber bereits verstorben ist (HKG 1.2,137f.).

Daneben treten wiederholt Indizien eines spezifischen Nicht-Wissens des Erzählenden und offensiv eingeräumte Geständnisse übers eigene erzählerische Unvermögen: „Wir wollen“, heißt es mit Blick auf Abdias, „über seine Jugend weggehen, da ohnehin auch nichts weiter von ihr vorliegt“, wie auch weitere Details über die Wüstenjuden allein „der Herr [weiß]“, der Erzählende jedenfalls nicht (HKG 1.2,109). Wie lange Abdias genau lebt, so der Erzähler der Studienfassung, „weiß man nicht“ (HKG 1.5,342). Allzu schwer will es sich Stifters Erzähler nicht machen: „Wir wollen nicht weiter grübeln [...], sondern einfach und schlicht [...] erzählen“ (HKG 1.2,106), zum Schluss heißt es erneut, man wolle „kurz und leicht [...] erzählen“ (HKG 1.2,157). Ebenfalls in der Journalfassung steht das bemerkenswerte Geständnis, man könne, was Abdias „fühlte, ob es Glück oder Unglück für ihn war“ in jedem Fall „von einem so verschlossenen Manne nicht ergründen“, stattdessen „blos erzählen, was er

gesprochen und gethan hat, und dies wollen wir in folgenden Zeilen auch versuchen“ (HKG 1.2,114). Nicht immer ist bescheiden vom Versuch die Rede, es überrascht vielmehr, wie selbstbewusst sich die Erzählinstanz ob der skizzierten Defizite inszeniert und gerade in der Journalfassung exponiert: Dort ist es der Erzähler, der jeweils die Lebens-Abschnitte seines Protagonisten beendet („so ist nun der erste Abschnitt aus dem Leben Abdias vorüber“ [HKG 1.2,112]; „Und so endet der dritte Abschnitt aus dem Leben des Juden Abdias“ [HKG 1.2,158]) und eröffnet („es folgt nun der schönste Abschnitt [...] erst jetzt lebte er das wahre und wahrhaftige Menschenleben“ [HKG 1.2,145]), er gerät so gleichsam zum Herrn über Leben und Tod.²¹⁵ Dieses Verfahren erinnert einmal mehr ans Buch Hiob, wo Hiobs Rede ähnlich beendet wird: „So enden die Worte Jobs“. Jedenfalls wird mit bestimmten Ankündigungen (wie der, dass man „einen Augenblick“ in der Handlung „vorausseilen [wolle], um die Stelle anzuzeigen, wo wir“ die zwischenzeitlich verloren gegangenen Figuren „wieder finden werden“ [HKG 1.2,135], oder „nun weiter in dem [...] Leben“ voran zu „gehen“ [HKG 1.2,145]), denen der Leser naturgemäß nur folgen kann, der Erzähler als eigene, mächtige Instanz inszeniert. Je unsicherer der Status des Gesagten, so ließe sich also für die Journalfassung bilanzieren (in der Studienfassung tritt der Erzähler wesentlich zurück),²¹⁶ desto forcierter die Ansprüche der Erzählinstanz: „wir, die wir diese Geschichte erzählen“ (HKG 1.2,137), entscheiden offen, was zu erzählen ist, und was nicht: „Doch dies hat mit dem Gange unserer Erzählung nichts gemein“, wird so schon einmal eine erzählte Nicht-Erzählung abgeschnitten (ebd.), um an anderer Stelle umständlich eine Nicht-Geschichte zu fantasieren.²¹⁷

Wurde im einleitenden Kapitel zu Stiftern *Haidedorf* und *Condor* von einer Poetik der Verrätselung gesprochen, so ließe sich diese für *Abdias* allemal behaupten. Dieser Text will, das macht seine Einleitung explizit, wie kaum ein anderer Stiftern provozieren, letzte

²¹⁵ Zur dieser Beobachtung Bachmann: Schicksal in Raten (2019), 92–97 mit dem unsinnigen Vorschlag, statt von einer Unterteilung der Lebensgeschichte besser von einer „Aneinanderreihung oder Addition von Einzelnovellen [zu] sprechen, die unter einem Namen [*Abdias*, FS] zusammengefasst werden“ (94f.).

²¹⁶ Lachinger [Anm. 178], 102–104.

²¹⁷ „Denken wir uns das [...] Ereigniß [...] wäre nicht geschehen, Deborah wäre nicht gestorben [...], sie wäre noch trauriger gewesen, weil er nun auch noch ein Bettler: so würde wahrscheinlich sein Herz in der Einsamkeit der Wüste den Racheplan fertig gekocht haben gegen den räuberischen Melek [...]“ (HKG 1.2,128).

Deutungen verweigern und seine Leser verstören. Nicht nur Ditha ist „ein ehrwürdig Räthsel“ (HKG 1.2,129), dies gilt gleichermaßen für ihren Vater, die Handlung insgesamt und den Text als solchen. Mit *Abdias* schreibt Stifter weniger einen Text gegen oder für Juden (die sehen, wie gezeigt, um 1840 anders aus), als über die Rätsel menschlichen Lebens und die notwendige Begrenztheit ihrer erzählerischen Vermittlung und Lektüre überhaupt. Begrenzt scheinen auch tradierte Erklärungsmodelle der Religion, die aufgezeigte religiöse Färbung des Textes aber problematisiert Stifters Lieblingsthemen Schuld, Schicksal und Theodizee im Besonderen. Hiob, so macht es das Alte Testament deutlich, muss notwendig scheitern beim Versuch, Gott in letzter Instanz zu verstehen. Mit dem *Abdias* geht es Stifters Leser nicht unähnlich.

Von „Gott, Unsterblichkeit, Ewigkeit“: Letzte Worte aus den Katakomben

Wien, an einem ungemütlichen Nachmittag im November 1841: Vom Himmel kommt Regen, von der Donau der Nebel – und Stifter wandert in den Untergrund. Während an der Tagesoberfläche das Leben der Hauptstadt pulsiert, besucht Stifter eine Gruppe von Wienern, denen schon lange kein Puls mehr schlägt. Der 1844 in *Wien und die Wiener* publizierte Bericht über seinen *Gang durch die Katakomben* im Untergrund des Stephansdoms beschreibt „eine weitläufige unterirdische Todtenstadt“ (HKG 9.1,52).¹ Ab 1720 unter der Kathedrale angelegt, ließ sich hier die Wiener Oberschicht beisetzen, bis Joseph II. die Gruften 1783/1784 schloss.² Stifter spaziert durch eine von allerlei Leichen, (halb) verwesenen Körpern und Knochen bevölkerte Unterwelt: „hier unten“ ist „alles vollgestopft mit Todten“ (HKG 9.1,61). Die detaillierten, teils unheimlich liebevollen Beschreibungen der Verstorbenen haben es in sich:

[...] lauter Leichen und lauter Mumien, der eine mit offenem Munde, der andere mit furchtbar zusammen gepreßtem, der eine gestreckt, der andere zusammengeknittert, [...] aus einer mir unbekannten Ursache war hier keine Verwesung eingetreten, sondern die Haut war sanft getrocknet, und war anzufühlen wie weichgegerbtes Leder [...]. (HKG 9.1,56)

Sind manche der Körper „zerrissen, daß ein Arm herabhing, oder der Kopf, oder Glieder ganz fehlten“ (HKG 9.1,57), zeigen andere, dürftig bedeckt von der „Zerfetzung des [...] einst prunkenden Anzuges“, noch vom „Todeskampfe“ verzerrte Gesichter (eine makabre Erinnerung an Winckelmanns Klassizismus): „das ist das Erschütternde an Mumien und Leichen, daß sie meistens in ihrer eisernen Ruhe doch auf einen furchtbar bewegten Moment zurückweisen“ (HKG 9.1,55).

In diesem „Reich der Verwesung und Zerstörung [...] der Vergehung und Vernichtung“ (HKG 9.1,59) drängen sich Gedanken an die letzten Dinge auf. Neben aller vertrauten Barock-Rhetorik des *Memento Mori* schlägt Stifter angesichts der Toten vor, „daß wir sie uns schon

¹ Zu Aufbau und Ablauf von Text und Gang vgl. Albes: Wege (2007).

² Voß: Städte (2012), 250.

jenseits jenes Vorhanges denken müssen, der so geheimnißvoll zwischen diesseits und jenseits hängt, daß sie schon wissen, wie es ist –“ (HKG 9.1,55). Ihr Wissen vom Jenseits teilen die schweigenden Toten nicht, von dort kündet allenfalls die Musik:

„Hier stehen wir gerade unter dem Hochaltare der Kirche“, sagte ein Führer, und leuchtete mit der Fackel gegen das Gewölbe empor. Wir waren zufällig in dem Augenblicke alle stille, und da hörten wir deutlich in langen schweren Tönen die Orgel aus der Kirche herunter tönen. Wie durch Verabredung blieben wir stehen und horchten einige Augenblicke, bis die Orgel schwieg, und dann wieder in höheren sanfteren Tönen anhub, die wunderbar deutlich und lieblich durch die Gewölbe zu uns herabsanken – es mußte gerade Nachmittagsgottesdienst sein – und wie eine holde goldene Leiter, schien mirs, gingen diese gedämpften Töne von den geliebten Lebenden zu uns hernieder. [...] Wie doch die Musik wunderbar auf unsere Seele wirkt! Ich brauchte einige Zeit, um mich wieder zu orientiren [sic], wo ich sei, und meine Phantasie wieder an diese unterirdischen Gemächer zu gewöhnen, und doch war es wahrscheinlich nur das sogenannte Segenlied gewesen, was wir herunter gehört hatten. (HKG 9.1,56)

Zwischen dem ‚Allerheiligsten‘ des Altars und dem Untergrund, gleichsam zwischen Himmel und Erde spannt die *musica sacra* eine an die biblische Himmelsleiter der auf- und absteigenden Engel (Gen 28,11) erinnernde „goldene Leiter“, welche die „Seele“ des Touristen im Totenreich kurz erhebt. Der relativierende Einschub „schien mirs“ erdet freilich alle an Wackenroder und der Romantik geschulten Hörerlebnisse – von Segen und Metaphysik bleiben, recht immanent, tiefe und hohe akustische Zeichen.

Der unmittelbar nächste Eindruck: Furcht und Zittern, denn die Reisegruppe biegt um die Ecke und trifft eine „Versammlung“ von mumifizierten Körpern; so „erschrak ich heftig“ und „waren wir alle bis in das Innerste erschüttert“ (HKG 9.1,56f.). Wo einstige, womöglich göttlich geschaffene Menschen „wie ein anderer Unrat“ im „Kehricht“ überdauern, drängt sich das Theodizeeproblem auf:

Ach! welch eine furchtbare, eine ungeheure Gewalt muß es sein, der wir dahin gegeben sind, daß sie über uns verfüge – – und wie riesenhaft, all unser Denken vernichtend, muß Plan und Zweck dieser Gewalt sein, daß vor ihr millionenfach ein Kunstwerk zu Grunde geht, daß [sic] sie selber mit solcher Liebe baute, und zwar gleichgültig zu Grunde geht, als wäre es eben nichts! – Oder gefällt sich jene Macht darin, im öden Kreisläufe immer dasselbe zu erzeugen, und zu zerstören? – es wäre gräßlich absurd! – Mitten im Reiche der üppigsten Zerstörung durchflog mich ein Funke der innigsten Unsterblichkeitsüberzeugung. (HKG 9.1,57)

Stifter im Wechselbad der Gefühle: Eben noch von der Kirchenmusik ‚entrückt‘, sodann radikale Fragen an den angeblich göttlich gestifteten, zweckmäßigen (oder absurden?) Lauf der

Welt formulierend, jetzt im Besitz situativer „Unsterblichkeitsüberzeugung“. Obendrein meldet sich in diesem Moment lautstark die Oberwelt zurück: Ein Wagen fährt übers Straßenpflaster und dem darunter stehenden Stifter wird es „durch den Contrast schauerlich“ zumute (ebd.).

Die Figur des Kontrasts zieht sich durch den Text, nicht nur in der Kollision von Tod und Leben, Vergangenheit und Gegenwart, Stille und Geräusch, Sinn und Absurdität, *Memento Mori* und der neuen Wissenschaft³. Aus den Katakomben heraus diagnostiziert Stifter nachgerade einen Clash der Kulturen. Einerseits steht die alte, andererseits die neue Zeit: „Wir sind so gewohnt worden, unsere Vorältern als gute dumme Hanse zu betrachten“, wann immer von „geistiger Größe die Rede ist, [sind] wir sogleich mit den Fortschritten unser[er] glorreichen Zeit da“, die Wissenschaft, Kunst und Industrie befördert hat (HKG 9.1,49). Gegenüber der „tiefe[n] Gemüthskraft und Glaubenstreue unserer Vorältern“ aber ist der „Glätte und Verflachung unserer Zeit“ ein schlechtes Zeugnis auszustellen, so viel diese dem dummen Hans „an Wissen und Erfahrung“ auch voraushat (HKG 9.1,50). Ihre „fromme Kraft“ hebt die Alten „weit über uns“, die „wir“ durch das Zeitalter des Josephinismus gegangen sind:

Darum baute dieser Sinn einst jene rührend erhabenen Kathedralen [...], indes unser Zeitgeist auf das sogenannte Praktische geht, worunter sie meistens nur das materiell-nützliche [...] verstehen; daher wir Eisenbahnen und Fabriken bauen, während sie Dome und Altäre, und wenn es ja heutzutage eine Kirche werden soll, so wird sie wieder sehr nützlich gebaut [...]; wie viel Tausend Wiener werden täglich über den Platz von St. Stephan gehen, ohne von dem Dome desselben etwas anders zu wissen, als daß er sehr groß ist. Wenn mir Jemand den Aberglauben unserer Vorältern einwenden will, so muß ich ihm leider entgegnen, daß er schaue, wie heute der religiöse Indifferentismus der sogenannten gebildeten Klassen furchtbar und widerwärtig neben demselben alten Aberglauben der Massen steht – und zuletzt ist Aberglaube schöner, heiliger, kräftiger, als jene sieche Kraftlosigkeit des Indifferentismus, der bei den Worten: Gott, Unsterblichkeit, Ewigkeit, nichts denkt, und sie nur als Redeformen in dem Munde führt [...]. (HKG 9.1,50)

Stifters Lamento ist dem Leser dieser Studie aus der *Charwoche in Wien* vertraut, es scheint ihm ernst zu sein. Die alte, von abenteuerlichen Eigenheiten nicht gefehte Tradition des Barockkatholizismus ist, so Stifter, der völligen geistlichen Entleerung angeblich aufgeklärter Zeitgenossen vorzuziehen. Nicht nur Gegenstand, auch Anlass der *Katakomben*-Skizze ist die

³ Anklingend in der Rede von Universum, Sirius, Milchstraße und Teleskopstudium (67).

Zeitkritik, auf dass der Leser, „wäre er in obigem Indifferentismus befangen, etwa anfangs, über Gott, über Weltgeschichte, Ewigkeit, Vergeltung usw. nachzudenken, und“ – die Aufforderung ist bemerkenswert – „vielleicht ein anderer zu werden“ (HKG 9.1,51).

Das eine scheint ohne das andere nicht zu haben, die Oberfläche ohne ihren Untergrund nicht denkbar. Wo sich in der Begehung der räumlichen ‚Schichten‘ des Kathedralbezirks zwischen Oben und Unten verschiedene Zeiten und religiöse Mentalitäten materialisieren (vgl. HKG 9.1,53f.), scheint Stifter für eine Gleichzeitigkeit des Ungleichen, von altem und neuem Glauben, zu plädieren. Die Spannung zwischen barockem und aufgeklärtem Katholizismus, zwischen tradiertem und veraltetem religiösen Wissen hat sich, wie gezeigt, auch in seinen Texten niedergeschlagen. Der *Gang durch die Katakomben* versammelt zahlreiche fürs Gesamtwerk typische Probleme: Die Frage nach der Theodizee, nach dem Stellenwert subtiler Bibelintertexte sowie die zur Diskussion gestellte Reichweite und Belastbarkeit tradierter religiöser Konzepte und Begriffe, die Spannungen des aufgeklärt-barocken Erbes, und schließlich konkret die Frage, was sich hinter dem Vorhang zum Jenseits befindet. Wer Stifter liest, erfährt: Der „Strom des unbegreiflichen Lebens der Menschen“ (HKG 9.1,62) mag im November 1841 ohne das Jenseits auskommen. Das Nachdenken darüber aber bleibt, muss bleiben. Sich zuweilen von „Gedanke[n] der Ewigkeit anwandeln“ zu lassen (HKG 9.1,51), dem letzten Grund aller Dinge, wie es an anderer Stelle heißt, nachzuspüren – diese Aufgabe auszusetzen, geht für Stifters Leser nicht an: auf dass, vielleicht, ein anderer aus ihm werde.

Literaturverzeichnis

1. Ausgaben/Abkürzungen

- ›HKG‹ Adalbert Stifter: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausg. Hg. Alfred Doppler/Wolfgang Frühwald/Hartmut Laufhütte. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978ff.
- ›PRA‹ Adalbert Stifter: Sämmtliche Werke. Hg. August Sauer u.a. 25 Bde. Prag 1904ff./Graz 1958/Hildesheim 1979.
- Bibel Joseph Franz Allioli: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Aus der Vulgata übersetzt. Illustrierte Handausg. Enthaltend den vom apostolischen Stuhle approbirten vollst. Text und eine Aus den Anm. des größeren Alliolischen Bibelwerkes von dem Verf. Selbst abgek. Erläuterung jenes Textes. Landshut/München 1851.
- ›DVjs‹ Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
- ›JASILO‹ Jahrbuch des Adalbert Stifter-Instituts des Landes Oberösterreich
- ›VASILO‹ Vierteljahrsschrift des Adalbert Stifter-Instituts des Landes Oberösterreich

2. Primärliteratur/Quellen

- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. In: Gesammelte Schriften. Hg. Rolf Tiedemann et. al. Bd 7. Frankfurt/Main 1970, 7–388.
- Agamben, Giorgio: Pilatus und Jesus. Übers. Andreas Hiepko. Berlin 2014.
- Alexis, Willibald: Wiener Bilder. Leipzig 1833.
- Auerbach, Erich: Die Narbe des Odysseus. In: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. 6. Aufl. Bern/München 1977, 5–27.
- Baumgartner, Andreas: Die Naturlehre nach ihrem gegenwärtigen Zustande mit Rücksicht auf mathematische Begründung. 7. Aufl. Wien 1842.
- Bernhard, Thomas: Holzfällen. Eine Erregung. Frankfurt/Main 1988.
- Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit. Erw. Ausg. Frankfurt/Main 1962.
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausg. 3. Aufl. Frankfurt/Main 1997.
- Blumenberg, Hans: Matthäuspassion. Frankfurt/Main 1988.
- Brockes, Barthold Hinrich: Das Blümlein: Vergiß mein nicht. In: [...] Irdisches Vergnügen in Gott bestehend in Physicalisch- und Moralischen Gedichten [...]. Zweyte, durchgehends verbesserte, und über die Hälfte vermehrte Aufl. Hamburg 1724, 70–71.
- Brockes, Barthold Hinrich: Ein klares Troepfgen. In: [...] Irdisches Vergnügen in Gott bestehend in Physicalisch- und Moralischen Gedichten [...]. Fünfter Theil, mit einer Vorrede zum Druck befördert von B. H. Brockes, Jun. Hamburg 1739, 299–300.
- Büchner, Georg: Danton's Tod. Quellenbezogener Text. In: Sämtliche Werke und Schriften. Historisch-kritische Ausg. mit Quellendokumentation und Kommentar (Marburger Ausg.). Hg. Burghard Dedner/Thomas Michael Mayer. Bd 3/2. Darmstadt 2000, 85–154.
- Büchner, Georg: Lenz. Quellenbezogener Text. In: Sämtliche Werke und Schriften. Historisch-kritische Ausg. mit Quellendokumentation und Kommentar (Marburger Ausg.). Hg. Burghard Dedner/Thomas Michael Mayer. Bd 5. Darmstadt 2001, 53–73.
- Chimani, Leopold: Meine Ferien-Reise, von Wien durch das Land unter und ob der Enns über Linz, durch das k. k. Salz-Kammergut nach Ischl und Hallstadt, nach Salzburg, Berchtesgaden und Gastein, und von da zurück durch einen Theil der Steyermark. In topographischer, geschichtlicher, naturhistorischer, technischer, biographischer und pittoresker Beziehung. Im Jahre 1829 unternommen. Wien 1830.
- Doberschiz, Lorenz: *Specula Cremifanensis*. 1764. Bd 1: Beschreibung der in dem Mathematischen Thurme zu Cremsmünster befindlichen Naturalien, Instrumenten, und Seltenheiten (1734–1799). Hg. Armand Kraml. In: Berichte des Anselm Desing Vereins 40 (1999), 2–201.

- Duller, Eduard: Die malerischen und romantischen Donauländer. Mit 60 Stahlstichen. Leipzig 1840.
- Eichendorff, Joseph von: Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland. Leipzig 1847.
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen der Religion. In: Gesammelte Werke. Hg. Werner Schuffenhauer. Bd 10. Berlin 1971, 3–78.
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums (Leipzig 1841). In: Werke in sechs Bänden. Hg. Erich Thies. Bd 5. Frankfurt/Main 1976.
- Frint, Jacob: Handbuch der Religions-Wissenschaft für die Candidaten der Philosophie. Bd 1/1. 3. Aufl. Wien/Baden/Triest 1815.
- Frint, Jacob: Leitfaden zum Religions-Unterrichte für die zweyte Humanitäts-Classe an den k.k. österreichischen Gymnasien als nächste Vorbereitung zum philosophischen Religions-Studium. Wien 1812.
- Goethe, Johann Wolfgang: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. In: Werke. Hamburger Ausg. Hg. Erich Trunz. Bd 9. 9., neubearb. Aufl. München 1981, 7–598.
- Goethe, Johann Wolfgang: Die Leiden des jungen Werther. In: Werke. Hamburger Ausg. Hg. Erich Trunz. Bd 6. 10., neubearb. Aufl. München 1981, 7–124.
- Goethe, Johann Wolfgang: Faust. Texte. Hg. Albrecht Schöne. Frankfurt/Main/Leipzig 2003. [6., erg. Aufl. Frankfurt/Main 1994.]
- Goethe, Johann Wolfgang: Italienische Reise. Hg. Christoph Michel/Hans-Georg Dewitz. Berlin 2011.
- Goethe, Johann Wolfgang: [Wär nicht das Auge sonnenhaft]. In: Werke. Hamburger Ausg. Hg. Erich Trunz. Bd 1. 12., neubearb. Aufl. München 1981, 367.
- Goethe, Johann Wolfgang: Wilhelm Meisters Lehrjahre. Frankfurt/Main 2007.
- Grillparzer, Franz: Die Jüdin von Toledo. Historisches Trauerspiel in fünf Aufzügen. In: Sämtliche Werke. Hg. Peter Frank/Karl Pönbacher. Bd 2. München 1961, 449–518.
- Grillparzer, Franz: Fehlgeburt. In: Sämtliche Werke. Hg. Peter Frank/Karl Pönbacher. Bd 1. München 1960, 440.
- Grillparzer, Franz: Selbstbiographie. In: Sämtliche Werke. Hg. Peter Frank/Karl Pönbacher. Bd 4. München 1965, 20–178.
- Grillparzer, Franz: Vater unser. Zu J. Führichs Umrissen (Fragment). In: Sämtliche Werke. Hg. Peter Frank/Karl Pönbacher. Bd 1. München 1960, 146–148.
- Haller, Albrecht von: Morgen-Gedanken. In: Versuch Schweizerischer Gedichte. 9., vermehrte u. veränd. Aufl. Bern 1969, 1–4. [Nachdr. Göttingen 1762]
- Hamann, Johann Georg: Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache. In: Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt. Hg. Fritz Blanke/Karlfried Gründer. Bd 4. Gütersloh 1963, 165–204.
- Hebbel, Friedrich: Die alten Naturdichter und die neuen (Brockes und Geßner, Stifter, Kompert usw.). In: Werke. Hg. Gerhard Fricke et. al. Bd 3. München 1965, 122.
- Heine, Heinrich: Die Heimkehr. In: Historisch-kritische Gesamtausg. der Werke. Hg. Manfred Windfuhr. Bd 1/1. Hamburg 1975, 204–333.
- Heine, Heinrich: Disputazion. In: Historisch-kritische Gesamtausg. der Werke. Hg. Manfred Windfuhr. Bd 3/1. Hamburg 1992, 158–172.
- Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Historisch-kritische Gesamtausg. der Werke. Hg. Manfred Windfuhr. Bd 8/1. Hamburg 1979, 9–120.
- Heine, Heinrich: Vorwort [Zu Alexander Weill, ‚Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben‘, 1847]. In: Historisch-kritische Gesamtausg. der Werke. Hg. Manfred Windfuhr. Bd 10. Hamburg 1993, 283–285.
- Herder, Johann Gottfried: Blätter der Vorzeit. Dichtungen aus der morgenländischen Sage. In: Sämtliche Werke. Hg. Bernhard Suphan. Bd 26. 2. Aufl. Nachdr. Berlin 1822. Hildesheim/New York, 311–369.

- Hofmannsthal, Hugo von: Buch der Freunde. In: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Hg. Bernd Schoeller. Bd 10. Frankfurt/Main 1980, 233–299.
- Humboldt, Alexander von: Ansichten der Natur mit wissenschaftlichen Erläuterungen. Bd 1. Tübingen 1808.
- Kant, Immanuel: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. In: Kants Werke. Akademie-Textausg. Bd 8. Berlin 1968, 253–271. [= Kants gesammelte Schriften. Hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd 8. Berlin 1912/1923.]
- Keller, Gottfried: Der grüne Heinrich. In: Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausg. Hg. Walter Morgenthaler. Bd 1. Zürich 2006.
- Kermani, Navid: Ungläubiges Staunen. Über das Christentum. München 2015.
- Kleist, Christian Ewald von: Hymne. In: Sämtliche Werke. Erster Theil. Berlin 1760, 7–11.
- Kleist, Heinrich von: Das Erdbeben in Chili. In: Sämtliche Werke. Brandenburger Ausg. Hg. Roland Reuß/Peter Staengle. Bd 2/3.
- Kleist, Heinrich von: Der Zweikampf. In: Sämtliche Werke. Brandenburger Ausg. Hg. Roland Reuß/Peter Staengle. Bd 2/6.
- Kosmas [= Ignaz Franz Castelli]: Der ewige Jude. In: Joseph Alexander Helfert (Hg.): Der Wiener Parnaß im Jahre 1848. Wien 1882, 345f.
- Leonhard, Johann Michael: Leitfaden bey dem katholischen Religions-Unterrichte für die obern Grammatical-Classen an den k.k. österreichischen Gymnasien. Wien 1821.
- Leonhard, Johann Michael: Versuch eines Leitfadens bey dem katholischen Religions-Unterrichte. Zunächst für die dritte und vierte lateinische Grammatical-Classe an den k.k. österreichischen Gymnasien; dann für öffentliche und Privat-Erziehungs- und Bildungsanstalten der erwachsenen und mehr gebildeten Jugend. Wien 1818.
- Leonhard, Johann Michael: Versuch einer Religions-Geschichte des alten Bundes als Darstellung der göttlichen Voranstalten zur Einführung des Christenthumes. Zum Gebrauche für die erste Humanitäts-Classe an den k.k. österr. Gymnasien. Wien 1820.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. In: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hg. Wilfried Barner. Bd 9. Frankfurt/Main 1993, 483–627.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Emilia Galotti. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen. In: Werke und Briefe. Hg. Wilfried Barner. Bd 7. Frankfurt/Main 2000, 291–371.
- Namiesky, Anton Fidelis: Christus und Moses. Für und gegen die Juden. Dritter Theil. Wien 1821.
- Nicolai, Friedrich: Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten. Bd 5+6. Berlin/Stettin 1785.
- Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. In: Werke. Kritische Gesamtausg. Hg. Giorgio Colli/ Mazzino Montinari. Bd 6/3. Berlin 1969, 162–252.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. In: Werke. Kritische Gesamtausg. Hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. Bd 5/2. Berlin 1973, 11–335.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Werke. Kritische Gesamtausg. Hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. Bd 6/2. Berlin 1968, 257–430.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: Werke. Kritische Gesamtausg. Hg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. Bd 6/2. Berlin 1968, 1–255.
- Pezzl, Johann: Skizze von Wien. 6 Hefte. Wien/Leipzig 1786–1790. Heft 5. Wien/Leipzig 1788.
- Pezzl, Johann: Skizze von Wien. 6 Hefte. Wien/Leipzig 1786–1790. Heft 6. Wien/Leipzig 1790.
- Pribram, Alfred Francis: Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien. Erste Abt., Allg. Teil 1526–1847 (1849). 2 Bde. Wien/Leipzig 1918.
- Richter, Johann Paul Friedrich: Siebenkäs [Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs]. In: Sämtliche Werke. Hg. Norbert Miller. Bd 1/2. 4. Aufl. München/Wien 1987, 7–576.
- Richter, Johann Paul Friedrich: Titan. In: Sämtliche Werke. Hg. Norbert Miller. Bd 1/3. 2. Aufl. Frankfurt/Main 1996, 7–830.

- Richter, Johann Paul Friedrich: Vorschule der Ästhetik. In: Sämtliche Werk. Hg. Norbert Miller. Bd 1/5. 2. Aufl. München 1996, 7–514.
- Rohrer, Joseph: Versuch über die jüdischen Bewohner der österreichischen Monarchie. Wien 1804.
- Schefer, Leopold: Laienbrevier. Erstes Halbjahr. In: Ausgewählte Werke. Eilfter Theil. Berlin 1845.
- Schelle, Augustin: Praktische Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Bd 1: Erster Theil, welcher die allgemeine praktische Philosophie und die Moral enthält. Salzburg 1785.
- Schiller, Friedrich: Die Sendung Moses. In: Werke und Briefe. Hg. Gerhard Kluge et al. Bd 6. Frankfurt/Main 2000, 451–474.
- Schiller, Friedrich: Dom Karlos. Infant von Spanien (Erstausg. 1787). In: Werke und Briefe. Hg. Gerhard Kluge et al. Bd 3. Frankfurt/Main 1989, 175–421.
- Schinz, Heinrich Rudolf: Naturgeschichte und Abbildungen der Vögel-Gattungen. Nach den neuesten Systemen zum gemeinnützigen Gebrauche entworfen, und mit Berücksichtigung für den Unterricht der Jugend bearbeitet. Zürich 1830.
- Schirnding, Ferdinand: Das Judenthum in Oesterreich und die böhmischen Unruhen. Leipzig 1845.
- Schirnding, Ferdinand: Oesterreich im Jahre 1840. Von einem österreichischen Staatsmanne. 4 Bde. Bd 2. Leipzig 1840.
- Schultes, Josef August: Reise durch Oberösterreich, in den Jahren 1749, 1759, 1802, 1803, 1804 und 1808. Theil 1. Tübingen 1809.
- Stifter, Adalbert/Johannes Aprent (Hg.): Lesebuch zur Förderung humaner Bildung. München 1947.
- Storm, Theodor: Carsten Curator. In: Sämtliche Werke. Hg. Karl Ernst Laage/Dieter Lohmeier. Bd 2. Frankfurt/Main 1987, 456–522.
- Storm, Theodor: Ein Fest auf Haderslevhuus. In: Sämtliche Werke. Hg. Karl Ernst Laage/Dieter Lohmeier. Bd 3. Frankfurt/Main 1988, 389–458.
- Storm, Theodor: Geh nicht hinein. In: Sämtliche Werke. Hg. Karl Ernst Laage/Dieter Lohmeier. Bd 1. Frankfurt/Main 1987, 93–94.
- Tennyson, Alfred: In Memoriam. 8. Aufl. London 1859.
- Trollope, Frances: Wien und die Oesterreicher, sammt Reisebildern aus Schwaben, Baiern, Tyrol und Salzburg. 3 Bde. Aus dem Englischen von Johann Sporschil. Leipzig 1838.
- Turnbull, Peter Evan: Austria. In Two Volumes. Bd 2. London 1840.
- Wagner, Moritz: Reisen in der Regentschaft Algier in den Jahren 1836, 1837 und 1838. Nebst einem naturhistorischen Anhang und einem Kupferatlas. Bd 2. Leipzig 1841.
- Wertheimer, Joseph: Die Juden in Oesterreich. Vom Standpunkte der Geschichte, des Rechts und des Staatsvortheils. In drei Büchern. 2 Bde. Leipzig 1842.
- Zschokke, Heinrich: Jonathan Frock. In: Zschokkes Werke in zwölf Teilen. Hg. Hans Bodmer. Bd 1. Berlin/Leipzig/Wien/Stuttgart 1910, 141–202.
- [N.N.]: Naturgeschichte in Hinsicht auf Brauchbarkeit der Naturproducte im gemeinen Leben. Bd 1. Wien 1807.

3. Sekundärliteratur

- Ajouri, Philip: Erzählen nach Darwin. Die Krise der Teleologie im literarischen Realismus: Friedrich Theodor Vischer und Gottfried Keller. Berlin/New York 2007.
- Akhtyrskaya, Vera: Verdächtige (Himmels)körper: Adalbert Stifters Novelle *Der Condor*. In: Jahrbuch der Österreich-Bibliothek in St. Petersburg 9 (2009/2010), 131–145.
- Albes, Claudia: Der Spaziergang als Erzählmodell. Studien zu Jean-Jacques Rousseau, Adalbert Stifter, Robert Walser und Thomas Bernhard. Tübingen/Basel 1999.
- Albes, Claudia: Wege ins Totenreich. Stifters *Gang durch die Katakomben*. In: Axel Gellhaus/Christian Moser/Helmut J. Schneider (Hg.): Kopflandschaften – Landschaftsgänge. Kulturgeschichte und Poetik des Spaziergangs. Köln/Weimar/Wien 2007, 233–250.
- Alewyn, Richard: Feste des Barock. In: ders. et. al.: Aus der Welt des Barock. Stuttgart 1957, 101–111.
- Almond, Philip C.: Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought. Cambridge 1999.
- Alt, Peter-André: Aufklärung. Stuttgart/Weimar 1996.

- Alt, Peter-André: Paradoxie als Medium religiösen Wissens. Mystisch-hermetische Semantik und poetische Struktur. In: Kultur-Poetik 11 (2011), 21–46.
- Altermatt, Urs: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich 1989.
- Amrein, Ursula: „Als ich Gott und Unsterblichkeit entsagte“. Zur Dialektik von Säkularisierung und Sakralisierung in Gottfried Kellers literarischen Projekten aus der Berliner Zeit 1850 bis 1855. In: Hanna Delf von Wolzogen/Hubertus Fischer (Hg.): Religion als Relikt? Christliche Traditionen im Werk Fontanes. Würzburg 2006, 211–227.
- Anderegg, Johannes/Edith Anna Kunz (Hg.): Goethe und die Bibel. Stuttgart 2005.
- Angröss Klüger, Ruth: Wunsch- und Angstbilder. Jüdische Gestalten aus der deutschen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts. In: Albrecht Schöne (Hg.): Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses. Bd 1: Ansprachen, Plenarvorträge, Berichte. Tübingen 1986, 85–96.
- Arendt, Hannah: Great Friend of Reality: Adalbert Stifter. In: Reflections on Literature and Culture. Hg. Susannah Young-ah Gottlieb. Stanford 2007, 110–114.
- Aretin, Karl Otmar Freiherr von: Der Josephinismus und das Problem des katholischen aufgeklärten Absolutismus. In: Richard Georg Plaschka u.a. (Hg.): Österreich im Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zensur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. Bd 1. Wien 1985, 509–524.
- Augustin, Hermann: Adalbert Stifter und das christliche Weltbild. Basel/Stuttgart 1959.
- Augustin, Hermann: Dante – Goethe – Stifter. Das fromme Weltbild des Dichters. Basel 1944.
- Bachem, Rolf: Dichtung als verborgene Theologie. Ein dichtungstheoretischer Topos vom Barock bis zur Goethezeit und seine Vorbilder. Bonn 1956.
- Bachl, Gottfried: Die Bibel als Literaturerlebnis. In: ders./Heinrich Schmidinger (Hg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd 1. Mainz 1999, 15–38.
- Bachmaier, Helmut: Nachwort. In: ders. (Hg.): Adalbert Stifter. Bunte Steine. Erzählungen. Stuttgart 2010, 363–391.
- Bachmann, Vera: Schicksal in Raten. Teil und Ganzes in Stifters *Abdias*. In: Davide Giuriato/Sabine Schneider (Hg.): Stifters Mikrologien. Stuttgart 2019, 89–103.
- Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture. Transl. Adam Blauhut. Berlin/Boston 2016.
- Bandet, Jean-Louis: Adalbert Stifter. Introduction à la lecture de ses nouvelles. Rennes 1974.
- Barth, Gerda: Der Beitrag der Juden zur Entfaltung des Pressewesens in Wien zwischen 1848 und dem ersten Weltkrieg. In: Klaus Lohrmann (Hg.): 1000 Jahre Österreichisches Judentum. Ausstellungskatalog. Eisenstadt 1982, 152–160.
- Barth, Ulrich: Säkularisierung. In: Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd 29. Berlin/New York 1998, 603–634.
- Barthes, Roland: Der Tod des Autors. In: Fotis Jannidis/Gerhard Lauer/Matías Martínez/Simone Winko (Hg.): Texte zur Theorie der Autorschaft. Stuttgart 2000, 185–193.
- Bauer, Roger: Katholisches in der josephinischen Literatur. In: Harm Klueting (Hg.): Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. Hamburg 1993, 260–270.
- Bauer, Werner M.: Philosophischer Zeitgeist. Adalbert Stifter und die *Elementa philosophiae* des Josef Calasanz Likawetz. In: Hartmut Laufhütte/Alfred Doppler/Johannes John/Johann Lachinger (Hg.): Stifter und Stifterforschung im 21. Jahrhundert. Biographie – Wissenschaft – Poetik. Tübingen 2007, 67–83.
- Bautz, Friedrich Wilhelm: Aloisius von Gonzaga. In: ders. (Hg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd 1. Herzberg 1990, 123–124.
- Beales, Derek: Joseph II and the monasteries of Austria and Hungary. In: Nigel Aston (Hg.): Religious Change in Europe, 1650–1914. Essays for John McManners. Oxford 1997, 161–184.
- Beales, Derek: Joseph II. und der Josephinismus. In: Helmut Reinalter/Harm Klueting (Hg.): Der aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich. Wien/Köln/Weimar 2002, 35–54.
- Beales, Derek: The Austrian Monarchy: the Josephist solution. In: ders.: Prosperity and Plunder. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution (1650–1815). Cambridge 2003, 179–230.
- Becher, Peter: Stifters Leben im historischen Kontext. In: Christian Begemann/Davide Giuriato (Hg.): Stifter-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2017, 2–12.
- Begemann, Christian: Die Welt der Zeichen. Stifter-Lektüren. Stuttgart/Weimar 1995.

- Begemann, Christian: Ding und Fetisch. Überlegungen zu Stifters Dingen. In: Hartmut Böhme/Johannes Endres (Hg.): *Der Code der Leidenschaften. Fetischismus in den Künsten*. München 2010, 324–343.
- Begemann, Christian: Katastrophenimpfung und Gedächtnisraum. Zu Stifters *Granit*. In: IASL 40 (2015), 390–419.
- Begemann, Christian: Metaphysik und Empirie. Konkurrierende Naturkonzepte im Werk Adalbert Stifters. In: Lutz Danneberg/Friedrich Vollhardt (Hg.): *Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert*. Tübingen 2002, 92–126.
- Begemann, Christian: Natur und Kultur. Überlegungen zu einem durchkreuzten Gegensatz im Werk Adalbert Stifters. In: Roland Duhamel/Johann Lachinger/Clemens Ruthner/Petra Göllner (Hg.): *Adalbert Stifters schrecklich schöne Welt. Beiträge des internationalen Kolloquiums Antwerpen 1993 (= Acta Austriaca-Belgica 1. Eine Koproduktion von Germanistische Mitteilungen [Brüssel] 40 [1994] u. JASILO 1 [1994])*, 41–52.
- Begemann, Christian: Waldungen/Rodungen. Kulturation und Poetologie bei Adalbert Stifter. In: Davide Giuriato/Sabine Schneider (Hg.): *Stifters Mikrologien*. Stuttgart 2019, 169–201.
- Beil, Ulrich Johannes: Sterne und Fußnoten. Medialität, Physik und Phantastik in Stifters *Der Condor*. In: Michael Gamper/Karl Wagner (Hg.): *Figuren der Übertragung. Adalbert Stifter und das Wissen seiner Zeit*. Zürich 2009, 187–207.
- Benjamin, Walter: Stifter. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Bd 2. Frankfurt/Main 1977, 608–610.
- Berger, Christian-Paul: „... welch ein wundervoller Sternenhimmel in meinem Herzen ...“ Adalbert Stifters Bild vom Kosmos. Wien 1996.
- Bergmann, Werner: Ein „weltgeschichtliches Fatum“. Wilhelm Marrs antisemitisches Geschichtsbild in seiner Schrift „Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum“. In: ders./Ulrich Sieg (Hg.): *Antisemitische Geschichtsbilder*. Essen 2009, 61–82.
- Bergmann, Werner/Ulrich Wyrwa: *Antisemitismus in Zentraleuropa. Deutschland, Österreich und die Schweiz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Darmstadt 2011.
- Beutner, Eduard: Joseph II. Die Geschichte seiner Mythisierung und Entmythisierung in der Literatur (1741–1848). Die Grundlagen und Bausteine der josephinischen Legende. Habil. masch. Salzburg 1992.
- Bischoff, Doerte: *Poetischer Fetischismus. Der Kult der Dinge im 19. Jahrhundert*. München 2013.
- Blackall, Eric A.: *Adalbert Stifter. A Critical Study*. Cambridge 1948.
- Blackall, Eric A.: Das alte Siegel. In: Lothar Stiehm (Hg.): *Adalbert Stifter. Studien und Interpretationen*. Heidelberg 1968, 69–88.
- Blasberg, Cornelia: *Erschriebene Tradition. Adalbert Stifter oder das Erzählen im Zeichen verlorener Geschichten*. Freiburg/Breisgau 1998.
- Bocian, Martin: Elia. In: ders.: *Lexikon der biblischen Personen*. 2., erw. Aufl. Stuttgart 2004, 101–107.
- Bocian, Martin: Maria. In: ders.: *Lexikon der biblischen Personen*. 2., erw. Aufl. Stuttgart 2004, 332–349.
- Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. 2. Aufl. Reinbek/Hamburg 2006.
- Borchmeyer, Dieter: Die Gestalt des Juden in der deutschsprachigen Literatur von der Aufklärung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. In: Daniel Hoffmann: *Leuchtende Tinte auf brüchigem Papier. Eine jüdische Lektüre von Adalbert Stifters Abdias*. Mit einem einleitenden Essay von Dieter Borchmeyer. Würzburg 2011, 7–31.
- Bormann, Alexander von: *Natura loquitur. Naturpoesie und emblematische Formel bei Joseph von Eichendorff*. Tübingen 1968.
- Brande, Arthur: „Keine Spur von Menschenhand, ...“. Stifters ‚Hochwald‘ vegetationsgeschichtlich betrachtet. In: JASILO 4 (1997), 77–93.
- Brande, Arthur: Vorwort. In: Bernhard Dieckmann: *Verblendung, Volksglaube und Ethos. Eine Studie zu Adalbert Stifters Erzählung ‚Der beschriebene Tännling‘*. Würzburg 2014, 11–14.
- Braun, Stefan: *Naturwissenschaft als Lebensbasis? Adalbert Stifters Roman Der Nachsommer und weitere Schriften Stifters als Dokumente eines Versuches der Daseinsgestaltung auf der Grundlage naturwissenschaftlichen Forschens*. Linz 2006.
- Braun, Stephan: *Nietzsches Tiere oder: Vom Wesen des Animalischen*. Würzburg 2009.
- Braunfels, Wolfgang/Gerard Albert Wellen/Horst Hallensleben/Heinz Skrobucha/Gregor Martin Lechner: Maria, Marienbild. In: Engelbert Kirschbaum (Hg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd 3. Rom/Freiburg/Basel/Wien 1971, 154–210.

- Braungart, Wolfgang/Joachim Jacob/Jan-Heiner Tück: Einleitung. In: dies. (Hg.): *Literatur/Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes*. Stuttgart 2019, V–XIV.
- Breuer, Dieter: Laurentius von Schnüffis und die österreichische Literaturgeschichte. In: Christoph Fackelmann (Hg.): *Literatur – Geschichte – Österreich. Probleme, Perspektiven und Bausteine einer österreichischen Literaturgeschichte*. FS Herbert Zeman. Wien/Berlin 2011, 465–474.
- Bruckmayr, Albert: Dauer im Wandel. Gedanken vor den Äbteafeln. In: Rudolf Walter Litschel: *Kremsmünster. 1200 Jahre Benediktinerstift*. Linz 1976, 11–26.
- Brugger, Eveline/Martha Keil/Albert Lichtblau/Christoph Lind/Barbara Staudinger: *Geschichte der Juden in Österreich*. Wien 2013.
- Bürger, Ortrud: *Wilhelm Raabes Religiosität*. Gießen 1937.
- Büttner, Ludwig: *Gedanken zu einer biologischen Literaturbetrachtung*. München 1939.
- Bugelnig, Marie-Christin/Melanie Viktoria Warmuth: „Stille Gewagtheit“. Stifters *Kalkstein* – eine Geschichte der Enthüllungen. In: *JASILO* 17 (2010), 28–58.
- Chapman, Stephanie Fritsch: *Grillparzer, the Enlightener: Displaced Paternity in Grillparzer's Works*. Diss. masch. University of Oregon 2017.
- Cimaz, Pierre: Unheil und Ordnung in Stifters Erzählung *Die Pechbrenner*, im Vergleich mit Gotthelfs *Schwarzer Spinne*. In: *Études germaniques* 40 (1985), 374–386.
- Coppoletta, Friedmar: „Und er bückte sich wieder und schrieb auf die Erde“. Theodor Fontanes zunehmende Differenzierung der Bibel in seinem Romanwerk. Mit einem Register der in den Novellen und Romanen Fontanes vorhandenen Bibelbezüge. Potsdam 2017.
- Corbin, Alain: *Meereslust. Das Abendland und die Entdeckung der Küste*. Übers. Grete Osterwald. 2. Aufl. Frankfurt/Main 1999.
- Coreth, Anne: *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*. Wien 1959.
- Cornils, Kerstin: *Neues aus Arkadien. Der Streit um die Moderne bei Adalbert Stifter und Jorge Isaacs*. Köln/Weimar/Wien 2007.
- Cottret, Monique: Der Jansenistenstreit. In: *Geschichte des Christentums* 9 (1998), 348–408.
- Couffignal, Robert: Abraham. In: Pierre Brunel (Hg.): *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*. London/New York 1992, 1–7.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948.
- Czermak, Gerhard: *Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung*. Akt. Neuausg. Frankfurt/Main 1991.
- Dabiezies, André: Jesus Christ in Literature. In: Pierre Brunel (Hg.): *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*. London/New York 1992., 637–645.
- Dallinger, Petra-Maria (Hg.): „Der Fall Franz Stelzhamer“. *Antisemitismus im 19. Jahrhundert*. Linz 2014.
- Dangel-Pelloquin, Elsbeth: Weiße Wäsche. Zur Synthese von Reinheit und Erotik bei Keller und Stifter. In: Sabine Schneider/Barbara Hunfeld (Hg.): *Die Dinge und die Zeichen. Dimensionen des Realistischen in der Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts*. Würzburg 2008, 143–156.
- Demandt, Christian: *Religion und Religionskritik bei Theodor Storm*. Berlin 2010.
- Deinhard, Wolfgang: *Der Jansenismus in deutschen Landen*. München 1929.
- Detering, Heinrich (Hg.): *Autorschaft. Positionen und Revisionen*. DFG-Symposium 2001. Stuttgart/Weimar 2002.
- Detering, Heinrich: *Theodizee und Erzählverfahren. Narrative Experimente mit religiösen Modellen im Werk Wilhelm Raabes*. Göttingen 1990.
- Deutschländer, Leo: *Goethe und das Alte Testament*. Frankfurt 1923.
- Dieckmann, Bernhard: *Verblendung, Volksglaube und Ethos. Eine Studie zu Adalbert Stifters Erzählung ‚Der beschriebene Tännling‘*. Würzburg 2014.
- Dierse, Ulrich: Umformulierungen einer unvermeidlichen Frage. Über prominenten und weniger prominenten Gebrauch von ‚Theodizee‘. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 47 (2005), 141–161.
- Dietrich, Walter: Obadja/Obadjabuch. In: Gerhard Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd 24. Berlin/New York 1994, 715–720.
- Dinzelbacher, Peter: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte. In: ders. (Hg.): *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart 1993, XV–XXXVII.
- Dirlinger, Helga: Das Buch der Natur. Der Einfluß der Physikotheologie auf das neuzeitliche Naturverständnis und die ästhetische Wahrnehmung von Wildnis. In: Michael Weinzierl

- (Hg.): Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte. München 1997, 156–166.
- Dittmann, Ulrich: [Kommentar zu] Abdias. In: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausg. Hg. Alfred Doppler/Wolfgang Frühwald. Bd 1/9. Stuttgart 1997, 271–300.
- Dittmann, Ulrich: [Kommentar zu] Das alte Siegel. In: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausg. Hg. Alfred Doppler/Wolfgang Frühwald. Bd 1/9. Stuttgart 1997, 301–314.
- Dittmann, Ulrich: [Kommentar zu] Das Haidedorf. In: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausg. Hg. Alfred Doppler/Wolfgang Frühwald/Hartmut Laufhütte. Bd 1/9. Stuttgart 1997, 157–174.
- Dittmann, Ulrich: [Kommentar zu] Der Condor. In: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausg. Hg. Alfred Doppler/Wolfgang Frühwald/Hartmut Laufhütte. Bd 1/9. Stuttgart 1997, 101–118.
- Dittmann, Ulrich: Waldbilder in Adalbert Stifters *Studien*. In: Walter Hettche/Hubert Merkel (Hg.): Waldbilder. Beiträge zum interdisziplinären Kolloquium „Da ist Wald und Wald und Wald“ (Adalbert Stifter). München 2000, 36–46.
- Domandl, Sepp: Adalbert Stifters Lesebuch und die geistigen Strömungen der Jahrhundertmitte. Linz 1976.
- Doppler, Alfred: Das sanfte Gesetz und die unsanfte Natur in Stifters Erzählungen. In: Jattie Enklaar/Hans Ester (Hg.): Geborgenheit und Gefährdung in der epischen und malerischen Welt Adalbert Stifters. Würzburg 2006, 13–22.
- Doppler, Alfred: Das Waldmotiv bei Adalbert Stifter. In: JASILO 16 (2009), 9–16.
- Doppler, Alfred: Schrecklich schöne Welt? Stifters fragwürdige Analogie von Natur- und Sittengesetz. In: JASILO 1 (1994), 9–15.
- Duchhardt, Heinz/Matthias Schnettger: Barock und Aufklärung. 5., neu bearb. u. erw. Aufl. des Bandes ‚Das Zeitalter des Absolutismus‘. Berlin/Boston 2015.
- Ego, Beate: Mit dem Engel unterwegs – Tradition und Transformation eines biblischen Motivs. In: Georg Steins/Franz Georg Untergaßmair (Hg.): Das Buch, ohne das man nichts versteht. Die kulturelle Kraft der Bibel. Münster 2005, 23–34.
- Enzinger, Moriz (Hg.): Adalbert Stifter im Urteil seiner Zeit. Wien 1968.
- Enzinger, Moriz: Adalbert Stifters Studienjahre (1818–1830). Innsbruck 1950.
- Enzinger, Moriz: Adalbert Stifter und Kremsmünster. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zu Adalbert Stifter. Wien 1967, 35–47.
- Enzinger, Moriz: Der Pfarrer im Kar. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zu Adalbert Stifter. Wien 1967, 163–179.
- Enzinger, Moriz: Die Welt der Sterne bei Adalbert Stifter. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zu Adalbert Stifter. Wien 1967, 391–412.
- Eßlinger, Eva: Das Haidedorf. In: Christian Begemann/Davide Guirriato (Hg.): Stifter Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2017, 23–26.
- Eßlinger, Eva: Stifters Orient. Dichtung und Diplomatie im *Haidedorf*. In: Poetica 46 (2014), 197–238.
- Ewertowski, Ruth: Das bereute Opfer. Die Lebensweihe des ‚Waldgängers‘. In: Günter Röscher (Hg.): Adalbert Stifter. Dichtung als Weg der Einweihung. Stuttgart 2009, 79–106.
- Eybl, Franz M.: Enlightenment in Austria: Cultural Identity and a National Literature. In: Barbara Becker-Cantarino (Hg.): German Literature of the Eighteenth Century. The Enlightenment and Sensibility. Rochester, NY 2005, 245–263.
- Federmaier, Leopold: Adalbert Stifter und die Freuden der Bigotterie. Salzburg 2005.
- Fenves, Peter: Die Scham der Schönheit: Einige Bemerkungen zu Stifter. In: Thomas Schestag (Hg.): „geteilte Aufmerksamkeit“. Zur Frage des Lesens. Frankfurt/Main 1997, 91–111.
- Ferguson, George: Signs & Symbols in Christian Art. New York 1961.
- Fillafer, Franz Leander: Die Aufklärung in der Habsburgermonarchie und ihr Erbe. Ein Forschungsüberblick. In: Zeitschrift für historische Forschung 40 (2013), 35–97.
- Fischer, Kurt Gerhard: Der jüdische Mensch in Stifters Dichtung-Denken. In: VASILO 14 (1965), 109–118.
- Flasch, Kurt: Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos. München 2004.
- Forster, Marc R.: Catholic revival in the age of the baroque: religious identity in southwest Germany 1550–1750. Cambridge 2001.
- Forstner, Dorothea/Renate Becker: Mond. In: dies.: Neues Lexikon christlicher Symbole. Innsbruck/Wien 1991, 353–364.
- Forstner, Dorothea/Renate Becker: Sonne. In: dies.: Neues Lexikon christlicher Symbole. Innsbruck/Wien 1991, 333–352.

- Frederick, Samuel: Cryptogamic Phylogeny. Moss and Family Lineage in Adalbert Stifter's ‚Der Kuß von Sentze‘. In: Michael Bies/Sean Franzel/Dirk Oschmann (Hg.): *Flüchtigkeit der Moderne. Eigenzeiten des Ephemereren im langen 19. Jahrhundert*. Hannover 2017, 157–181.
- Frenzel, Elisabeth: *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 6. Aufl. Stuttgart 2008.
- Frenzel, Elisabeth: *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 10. Aufl. Stuttgart 2005.
- Frühwald, Wolfgang: Keine Bildung ohne Säkularisation! Säkularisation als ‚sprachbildende Kraft‘ in der Sattelzeit der Moderne. In: Alois Schmid (Hg.): *Die Säkularisation in Bayern 1803. Kulturbruch oder Modernisierung?* München 2003, 299–316.
- Fujii, Neri: Beschreiben und Erzählen in Stifters *Kalkstein*. In: Doitsu Bungakuronko. *Forschungsberichte zur Germanistik* 26 (1984), 87–108.
- Gaier, Ulrich: Kommentar. In: Johann Gottfried Herder. *Werke in zehn Bänden*. Hg. Martin Bollacher et. al. Bd 3. Frankfurt/Main 1990, 839–1495.
- Gamper, Michael: Der Ballon als multifunktionale Versuchsanstalt. Stifters *Der Condor* als erweitertes Experimentalsystem. In: Michael Neumann/Kerstin Stüssel (Hg.): *Magie der Geschichten. Weltverkehr, Literatur und Anthropologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Konstanz 2011, 403–416.
- Gamper, Michael: Literarische Meteorologie. Am Beispiel von Stifters *Das Haideedorf*. In: Georg Braungart/Urs Büttner (Hg.): *Wind und Wetter. Kultur – Wissen – Ästhetik*. München 2018, 265–281.
- Gamper, Michael: Stifters Elektrizität. In: ders./Karl Wagner (Hg.): *Figuren der Übertragung. Adalbert Stifter und das Wissen seiner Zeit*. Zürich 2009, 209–234.
- Gampl, Inge: Staat und Evangelische Kirche in Österreich von der Reformation bis zur Gegenwart. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 83 (1966), 299–331.
- Gann, Thomas: Landschaft. In: Christian Begemann/Davide Giuriato (Hg.): *Stifter-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2017, 322–325.
- Gatzemeier, Matthias/Helmut Holzhey: Makrokosmos/Mikrokosmos. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd 5. Darmstadt 1980, 640–648.
- Geisenhanslüke, Achim: Aspekte der Marienlyrik um 1800: Schlegel – Novalis – Hölderlin. In: *ZfdPh* 121 (2002), 510–528.
- George, E. F.: The Place of *Abdias* in Stifter's Thought and Work. In: *Forum for Modern Language Studies* 3 (1967), 148–156.
- Geulen, Eva: *Abdias*. In: Christian Begemann/Davide Giuriato (Hg.): *Stifter-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2017, 36–39.
- Geulen, Eva: Fliege und Moose: Physikotheologie bei Brockes und Stifter. Vortrag an der New York University (27.11.2017). [Vortragsmanuskript]
- Geulen, Eva: Kinderlos. In: *IASL* 40 (2015), 420–440.
- Geulen, Eva: Stifter-Gänge. In: Axel Gellhaus/Christian Moser/Helmut J. Schneider (Hg.): *Kopflandschaften – Landschaftsgänge. Kulturgeschichte und Poetik des Spaziergangs*. Köln/Weimar/Wien 2007, 219–231.
- Geulen, Eva: Worthörig wider Willen. Darstellungsproblematik und Sprachreflexion in der Prosa Adalbert Stifters. München 1992.
- Geulen, Hans: Stiftersche Sonderlinge. ‚Kalkstein‘ und ‚Turmalin‘. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (1973), 415–431.
- Geyer, Carl-Friedrich: Das ‚Jahrhundert der Theodizee‘. In: *Kant-Studien* 73 (1982), 393–405.
- Geyer, Carl-Friedrich: Theodizee VI. Philosophisch. In: Gerhard Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd 33. Berlin/New York 2001, 231–237.
- Girard, René: *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*. Übers. Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich 1990.
- Gisi, Lucas Marco: ‚Für lauter Wollust sah gar nichts‘. Der Wandel des ‚Blicks‘ auf die Alpen im 18. Jahrhundert. In: *Variations. Literaturzeitschrift der Universität Zürich* 12 (2004), 91–107.
- Giuriato, Davide: ‚klar und deutlich‘. Ästhetik des Kunstlosen im 18./19. Jahrhundert. Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2015.
- Gottwald, Herwig: Natur und Kultur. Wildnis, Wald und Park in Stifters *Mappe-Dichtungen*. In: Walter Hettche/Hubert Merkel (Hg.): *Waldbilder. Beiträge zum interdisziplinären Kolloquium „Da ist Wald und Wald und Wald“ (Adalbert Stifter)*. München 2000, 90–106.
- Greenblatt, Stephen: *The Rise and Fall of Adam and Eve*. London 2017.

- Gröble, Susi: Schuld und Sühne im Werk Adalbert Stifters. Bern 1965.
- Großschopf, Alois: Adalbert Stifter. Leben, Werk, Landschaft. Zum hundertsten Todestag des Dichters. Linz 1967.
- Guarda, Sylvain: Stifters *Abdias*. Kindheit in ästhetischer Spiegelung. In: German Life and Letters 61 (2008), 297–310.
- Häge, Elisabeth: Dimensionen des Erhabenen bei Adalbert Stifter. Berlin/Boston 2018.
- Häusler, Wolfgang: Das Nachleben Josephs II. und des Josephinismus bis zur Revolution von 1848. In: Karl Gutkas (Hg.): Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst. Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums. N.F. 95. Wien 1980, 282–288.
- Häusler, Wolfgang: Toleranz, Emanzipation und Antisemitismus. Das österreichische Judentum des bürgerlichen Zeitalters (1782–1918). In: Nikolaus Vielmetti (Red.): Das österreichische Judentum. Voraussetzungen und Geschichte. Wien/München 1974, 83–140.
- Hahn, Hans-Joachim: Literarischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Eine kulturwissenschaftliche Skizze. In: Petra-Maria Dallinger (Hg.): „Der Fall Stelzhamer“. Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Linz 2014, 59–72.
- Halse, Sven: Strategies for Dealing with Nature in Adalbert Stifter's *Bunte Steine*. In: Orbis Litterarum 53 (1998), 117–128.
- Harrison, Robert Pogue: Gardens. An Essay on the Human Condition. Chicago/London 2008.
- Hartinger, Walter: Katholische Volkskultur im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im 17./18. Jahrhundert. In: Peter Claus Hartmann (Hg.): Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. 2. Aufl. Frankfurt/Main 2006, 471–488.
- Hausenstein, Wilhelm: Vom Geist des Barock. 3.–5. Aufl. München 1921.
- Heckerling, Friedrich: Stifters Religion. In: Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur 50 (1950), 215–219.
- Hedwig, Klaus: Natura naturans/naturata. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 6. Darmstadt 1984, 504–509.
- Heer, Friedrich: Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität. Frankfurt/Main 1989.
- Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte Frankfurt/Main/Berlin 1986.
- Heinz, Andreas: Kreuzzeichen. In: Walter Kasper (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 6. Freiburg/Basel/Rom/Wien 1997, 468–469.
- Heinz-Mohr, Gerd: Geier. In: ders.: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. 4. Aufl. Düsseldorf/Köln 1976, 115.
- Heinz-Mohr, Gerd: Lamm. In: ders.: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. 4. Aufl. Düsseldorf/Köln 1976, 178–179.
- Heinz-Mohr, Gerd: Maria. In: ders.: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. 4. Aufl. Düsseldorf/Köln 1976, 199–209.
- Heinz-Mohr, Gerd: Mariensymbole. In: ders.: Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. 4. Aufl. Düsseldorf/Köln 1976, 209–210.
- Helfer, Martha B.: Das unerhörte Wort. Antisemitismus in Literatur und Kultur. Übers. Christophe Fricker. Göttingen 2013.
- Hellwing, Isak A.: Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich. Wien/Freiburg/Basel 1972.
- Henkel, Hermann: Goethe und die Bibel. Leipzig 1890.
- Herrmann, Siegfried/Hans Walter Wolff (Hg.): Biblischer Kommentar. Altes Testament. Bd 1/1. 2. Aufl. Neukirchen 1976.
- Hersche, Peter: Der Spätjansenismus in Österreich. Wien 1977.
- Hersche, Peter: Gelassenheit und Lebensfreude. Was wir vom Barock lernen können. Freiburg/Basel/Wien 2011.
- Hersche, Peter: Landbevölkerung und traditionaler Katholizismus in der voralpinen Schweiz 1945–1960. Baden 2013.
- Hersche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. 2 Bde. Freiburg/Basel/Wien 2006.
- Hertling, Gunter H.: Adalbert Stifters zeitlose Botschaft: Obadja-*Abdias*. In: ders.: Bleibende Lebensinhalte. Essays zu Adalbert Stifter und Gottfried Keller. Bern u.a. 2003, 43–70.

- Hettche, Walter: Der Wald im Text, der Wald als Text. Aspekte der Walddarstellung in Stifters Erzählwerk. In: ders./Hubert Merkel (Hg.): Waldbilder. Beiträge zum interdisziplinären Kolloquium „Da ist Wald und Wald und Wald“ (Adalbert Stifter). München 2000, 26–35.
- Heybey, Wolfgang: Adalbert Stifters ‚Abdias‘ und ‚Das Heidedorf‘. Ein Beitrag zum Welt- und Menschenbild des Dichters auf rassistischer Grundlage. In: Zeitschrift für Deutschkunde 56 (1942), 195–203.
- Hilger, Hans: Adalbert Stifter, ein christlicher Dichter? In: Die Schildgenossen. Katholische Zweimonatsschrift 16 (1936/1937), 400–405.
- Höhler, Gertrud: ‚Unruhige Gäste‘. Das Bibelzitat in Wilhelm Raabes Roman. Bonn 1969.
- Hofacker, Erich: Stifters *Abdias* und Stehrs *Heiligenhofbauer*. In: Monatshefte für Deutschen Unterricht 31 (1939), 321–330.
- Hoffmann, Daniel: Leuchtende Tinte auf brüchigem Papier. Eine jüdische Lektüre von Adalbert Stifters *Abdias*. Mit einem einleitenden Essay von Dieter Borchmeyer. Würzburg 2011.
- Hollender, Stephen: The Altar and the Hearth: Religious and secular Christmas in selected works of German literature of the nineteenth century. Diss. masch. University of Iowa 1989.
- Holzem, Andreas: Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des ‚religiösen Wissens‘. In: Klaus Ridder/Steffen Patzold (Hg.): Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität. Berlin 2013, 233–265.
- Holzner, Johann/Udo Zeilinger (Hg.): Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur. St. Pölten/Wien 1988.
- Huber, Konrad: David. In: Josef Hainz/Martin Schmidl/Josef Sunckel (Hg.): Personen Lexikon zum Neuen Testament. Düsseldorf 2004, 51–55.
- Hunter, Rosemarie: Kinderlosigkeit und Eschatologie bei Stifter. In: Neuphilologus 53 (1973), 274–283.
- Irmscher, Hans Dietrich: Adalbert Stifter. Wirklichkeitserfahrung und gegenständliche Darstellung. München 1971.
- Irrlitz, Ged: Kant-Handbuch. Leben und Werk. 3. Aufl. Stuttgart 2015.
- Jannidis, Fotis/Gerhard Lauer/Matías Martínez/Simone Winko (Hg.): Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs. Tübingen 1999.
- Jansen, Rudolf: Die Quelle des ‚Abdias‘ in den Entwürfen zur ‚Scientia Generalis‘ von G. W. Leibniz? In: VASILO 13 (1964), 57–69.
- Jens, Walter/Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.): Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs. München 1986.
- Jöckle, Clemens: Encyclopedia of Saints. München 1997, 113–114.
- John, Michael: Zur Stellung der Juden im mitteleuropäischen Raum 1848 bis 1867. In: Petra-Maria Dallinger (Hg.): „Der Fall Stelzhamer“. Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Linz 2014, 45–58.
- Jungmair, Otto: Adalbert Stifter und die Schulreform in Oberösterreich nach 1848. In: Historisches Jahrbuch der Stadt Linz. Linz 1957, 241–319.
- Jungmair, Otto: Stifter in aller Welt. In: Oberösterreichische Heimatblätter 6 (1952), 663–666.
- Kadmoska, Franz: Der Waldgänger. Ein Versuch zur schaffenspsychologischen Erfassung der dichterischen Struktur. In: VASILO 19 (1970), 129–140.
- Kaiser, Gerhard: Der Dichter als Prophet in Stifters ‚Haidedorf‘. In: ders.: Wanderer und Idylle. Goethe und die Phänomenologie der Natur in der deutschen Dichtung von Geßner bis Gottfried Keller. Göttingen 1977, 240–257.
- Kaiser, Gerhard: Stifter – dechiffriert? Die Vorstellung vom Dichter in ‚Das Haidedorf‘ und ‚Abdias‘. In: Sprachkunst. Beiträge zur Literaturwissenschaft 1 (1970), 273–317.
- Kampits, Peter: Liberalkatholizismus vor 1848. Bernhard Bolzano als Vorläufer des Konzils. In: Norbert Leser (Hg.): Religion und Kultur an Zeitenwenden. Wien 1984, 146–156.
- Katz, Jacob: From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism, 1700–1933. Cambridge/MA 1980.
- Keiter, Heinrich: Adalbert Stifter. In: ders.: Katholische Erzähler der neuesten Zeit. Litteraturhistorische Studien. 2., verb. bedeutend verm. Aufl. Paderborn 1890, 201–216.
- Kemper, Hans-Georg (Hg.): Barthold Heinrich Brockes. Irdisches Vergnügen in Gott. Naturlyrik und Lehrdichtung. Stuttgart 1999.
- Kienesberger, Konrad F.: 1200 Jahre Benediktinerstift Kremsmünster und Adalbert Stifter. In: VASILO 26 (1977), 85–94.
- Kienesberger, Konrad F.: P. Placidus Hall, der Lehrer Adalbert Stifters. In: VASILO 32 (1983), 11–44.

- Kim, Hee-Ju: Natur als Seelengleichnis. Zur Dekonstruktion des Natur-Kultur-Dualismus in Adalbert Stifters *Hochwald*. In: Sabrina Becker/Katharina Grätz (Hg.): Ordnung – Raum – Ritual. Adalbert Stifters artifizieller Realismus. Heidelberg 2007, 69–100.
- Kita-Huber, Jadviga: Jean Paul und das Buch der Bücher. Zur Poetisierung biblischer Metaphern, Texte und Konzepte. Hildesheim/Zürich/New York 2015.
- Klamt, Johann-Christian: Sternwarte und Museum im Zeitalter der Aufklärung. Der Mathematische Turm zu Kremsmünster (1749–1758). Mainz 1999.
- Klanska, Maria/Jadviga Kita-Huber/Pawel Zarychta (Hg.): Der Heiligen Schrift auf der Spur. Beiträge zur biblischen Intertextualität in der Literatur. Dresden 2009.
- Klauner, Friderike: Der ‚Mathematische Turm‘ des Stiftes Kremsmünster und die Gemäldegalerie. In: Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege 21 (1967), 1–16.
- Klein, Johannes: Auslegung einer Novelle. Adalbert Stifter ‚Der beschriebene Tännling‘. In: Wirkendes Wort 4 (1952/1953), 206–213.
- Klüger, Ruth: Ehebruch in der heilen Welt: Stifters ‚Altes Siegel‘. In: dies.: Frauen lesen anders. Essays. 2. Aufl. München 1997, 191–219.
- Klueting, Harm: The Catholic Enlightenment in Austria or the Habsburg Lands. In: Ulrich L. Lehner/Michael Printy (Hg.): A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe. Leiden/Boston 2010, 127–164.
- Kohlenberger, Helmut K.: Buch der Natur. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 1. Darmstadt 1971, 957–959.
- Kohlheim, Volker: *Konrad, Sanna, Gschaid und Millsdorf*: Adalbert Stifters Namengebung in seiner Novelle *Bergkristall*. In: Beiträge zur Namenforschung 53 (2018), 447–457.
- Kohlschmidt, Werner: Leben und Tod in Stifters ‚Studien‘. In: ders.: Form und Innerlichkeit. Beiträge zur Geschichte und Wirkung der deutschen Klassik und Romantik. Bern 1955.
- Koschorke, Albrecht/Andreas Ammer: Der Text ohne Bedeutung oder die Erstarrung der Angst. Zu Stifters letzter Erzählung *Der fromme Spruch*. In: DVjs 61 (1987), 676–719.
- Koschorke, Albrecht: Das buchstabierte Panorama: Zu einer Passage in Stifters Erzählung *Granit*. In: VASILO 38 (1989), 3–13.
- Koschorke, Albrecht: Die heilige Familie und ihre Folgen. München 2000.
- Kovács, Elisabeth: Josephinische Klosteraufhebungen 1782–1789. In: Karl Gutkas (Hg.): Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst. Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums. N.F. 95. Wien 1980, 169–173.
- Kovács, Elisabeth: Was ist Josephinismus? In: Karl Gutkas (Hg.): Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. Mitregent Kaiserin Maria Theresias, Kaiser und Landesfürst. Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums. N.F. 95. Wien 1980, 24–30.
- Krinzinger, Jakob: Die Sternwarte – eine gebaute Idee. In: Rudolf Walter Litschel: Kremsmünster. 1200 Jahre Benediktinerstift. Linz 1976, 259–288.
- Krinzinger, Jakob: Zur Geschichte der Sternwarte. In: Otto Wuntzel (Hg.): 1200 Jahre Kremsmünster. Stiftsführer. Geschichte. Kunstsammlungen. Sternwarte. o.O. 1977, 214–225.
- Kugler, Stefani: Katastrophale Ordnung. Natur und Kultur in Adalbert Stifters Erzählung *Kazensilber*. In: dies./Ulrich Kittstein (Hg.): Poetische Ordnungen. Zur Erzählprosa des deutschen Realismus. Würzburg 2008, 121–141.
- Kurz, Heinrich: Adalbert Stifter. In: ders.: Geschichte der deutschen Literatur mit ausgewählten Stücken aus den Werken der vorzüglichsten Schriftsteller. Bd 4. Leipzig 1872, 784–788.
- Lachinger, Johann: Adalbert Stifter – *Die Pechbrenner* und *Granit* – Von der Gewalt zur Sanftheit. In: JASILO 7/8 (2000/2001), 53–60.
- Lachinger, Johann: Adalbert Stifter. Natur-Anschauungen. Zwischen Faszination und Reflexion. In: Hartmut Laufhütte/Karl Möseneder (Hg.): Adalbert Stifter: Dichter und Maler, Denkmalpfleger und Schulmann. Tübingen 1996, 96–104.
- Lachinger, Johann: Adalbert Stifters ‚Abdias‘. Eine Interpretation. In: VASILO 18 (1969), 97–114.
- Lachinger, Johann: Verschlüsselte Adelskritik: Adalbert Stifters Erzählung *Der beschriebene Tännling*. In: ders./Alexander Stillmark/Martin Swales (Hg.): Adalbert Stifter heute. Linz 1985, 101–120.
- Lanczkowski, Günter: Sonne. In: Kurt Galling et. al.: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. Aufl. Ungekürzte Studienausg. Bd 6. Tübingen 1986, 137–139.
- Langenhorst, Georg: Theologie und Literatur. Ein Handbuch. Darmstadt 2005.

- Langenhorst, Georg: Theologie und Literatur. (Zwischen-)Bilanz der ‚Tübinger Schule‘. In: Wolfgang Braungart/Joachim Jakob/Jan-Heiner Tück (Hg.): Literatur/Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes. Stuttgart 2019, 85–106.
- Laube, Stefan: Von Gott und Schöner. Virtuelle Brücken zur Natur in der frühen Neuzeit. Vortrag auf dem VIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik an der Kunstakademie Düsseldorf (4.–7.10.2011). [Manuskript: http://www.dgae.de/wp-content/uploads/2011/09/Laube_ExpAEsthetik.pdf] [letzter Abruf: 01.10.20]
- Lauer, Gerhard: Der Trost der Poesie: Stiflers *Abdias*. In: German Life and Letters 68 (2015), 569–583.
- Laufhütte, Hartmut: Das sanfte Gesetz und der Abgrund. Zu den Grundlagen der Stifter’schen Dichtung ‚aus dem Geiste der Naturwissenschaft‘. In: Walter Hettche/Johannes John/Sibylle von Steinsdorff (Hg.): Stifter-Studien. FS Wolfgang Frühwald. Tübingen 2000, 60–74.
- Laufhütte, Hartmut: Von der Modernität eines Unmodernen. Anlässlich der Erzählung *Abdias* von Adalbert Stifter. In: Roland Duhamel/Johann Lachinger/Clemens Ruthner/Petra Göllner (Hg.): Adalbert Stiflers schrecklich schöne Welt. Beiträge des internationalen Kolloquiums Antwerpen 1993 (= Acta Austriaca-Belgica 1. Eine Koproduktion von Germanistische Mitteilungen [Brüssel] 40 [1994] und JASILO 1 [1994]), 65–76.
- Lee, Stephen J.: Aspects of European history 1494–1789. 2. Aufl. London/New York 1984.
- Lehner, Ulrich L.: Enlightened Monks. The German Benedictines 1740–1803. Oxford 2011.
- Lehner, Ulrich L.: Introduction. The many faces of the Catholic Enlightenment. In: ders./Michael Printy (Hg.): A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe. Leiden/Boston 2010, 1–61.
- Lesch, Karl Josef: „Nimm und lies!“ Zum Stellenwert des Bibellesens in der katholischen Tradition. In: Georg Steins/Franz Georg Untergaßmair (Hg.): Das Buch, ohne das man nichts versteht. Die kulturelle Kraft der Bibel. Münster 2005, 210–223.
- Lind, Christoph: Juden in den habsburgischen Ländern 1670–1848. In: ders./Eveline Brugger/Martha Keil/Albert Lichtblau/Barbara Staudinger: Geschichte der Juden in Österreich. Wien 2013, 339–446.
- Lohrmann, Klaus: Das österreichische Judentum zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. Ausstellungskatalog. Eisenstadt 1980.
- Lohrmann, Klaus (Hg.): 1000 Jahre Österreichisches Judentum. Ausstellungskatalog. Eisenstadt 1982.
- Lohrmann, Klaus/Wilhelm Wadl/Markus Wenninger: Überblick über die jüdischen Siedlungen in Österreich. In: Klaus Lohrmann (Hg.): 1000 Jahre Österreichisches Judentum. Ausstellungskatalog. Eisenstadt 1982, 69–92.
- Lorenz, Dagmar C. G.: Die schöne Jüdin in Stiflers ‚*Abdias*‘ und Grillparzers ‚Die Jüdin von Toledo‘. In: Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft 3/19 (1996), 125–139.
- Lorenz, Stefan: Physikotheologie. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 7. Darmstadt 1989, 948–955.
- Lorenz, Stefan: Theodizee. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 10. Basel 1998, 1066–1073.
- Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. 2. Aufl. Berlin 1974.
- Lukas, Wolfgang: Der Hochwald. In: Christian Begemann/Davide Giuriato (Hg.): Stifter-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2017, 26–31.
- Lüthi, Max: Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. 4. Aufl. München 1974.
- Lurker, Manfred: Blitz und Donner. In: ders.: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole. München 1973, 53–54.
- Lurker, Manfred: Sonne. In: ders.: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole. München 1973, 296–298.
- Magris, Claudio: Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur. Salzburg 1966.
- Maier, Hans: Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte. In: Harm Klueting (Hg.): Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. Hamburg 1993, 40–53.
- Mandorfer, Alfons: Erziehung und Unterricht in Kremsmünster. In: Rudolf Walter Litschel: Kremsmünster. 1200 Jahre Benediktinerstift. Linz 1976, 147–192.
- Mautz, Kurt: Das antagonistische Naturbild in Stiflers ‚Studien‘. In: Lothar Stiehm (Hg.): Adalbert Stifter. Studien und Interpretationen. Gedenkschrift zum 100. Geburtstage. Heidelberg 1968, 23–56.
- Mariacher, Barbara: Zufall – das ungelenke Organ des Schicksals. Überlegungen zum Zufallsbegriff in der Erzählung *Abdias*. In: Jattie Enklaar/Hans Ester (Hg.): Geborgenheit und Gefährdung in der epischen und malerischen Welt Adalbert Stiflers. Würzburg 2006, 87–93.

- Marramao, Giacomo: Säkularisierung. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 8. Basel 1992, 1133–1161.
- Martus, Steffen/Andrea Polaschegg: Das Buch der Bücher – gelesen. Einleitung. In: dies. (Hg.): Das Buch der Bücher – gelesen. Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten. Bern/Berlin 2006, 7–15.
- Marzell, Heinrich: Espe. In: Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd 2. Berlin/Leipzig 1929/1930, 1020–1022.
- Mason, Eve: Die Gestalt des Erzählers in Stifters *Kalkstein*. In: VASILO 33 (1984), 123–140.
- Matz, Wolfgang: Adalbert Stifter oder Diese fürchterliche Wendung der Dinge. Biographie. München/Wien 1995.
- Matz, Wolfgang: Gewalt des Gewordenen. Adalbert Stifters Werk zwischen Idylle und Angst. In: DVjs 63 (1989), 715–750.
- Maurer, Kathrin: Adalbert Stifter's poetics of clouds and nineteenth-century meteorology. In: Oxford German Studies 45 (2016), 421–433.
- Mayer, Hans: Außenseiter. Frankfurt/Main 2007.
- Mayer, Mathias: Adalbert Stifter. Erzählen als Erkennen. Stuttgart 2001.
- Melchers, Erna/Hans Melchers: Der heilige Koloman. In: dies.: Das große Buch der Heiligen. Geschichte und Legende im Jahreslauf. 4. Aufl. München 1980, 664–666.
- Meineke, Eva-Tabea: Cornelia, Mutter der Gracchen. In: Peter von Möllendorf/Annette Simonis/Linda Simonis (Hg.): Der Neue Pauly. Supplemente 8. Historische Gestalten der Antike. Rezeption in Literatur, Kunst und Musik. Stuttgart/Weimar 2013, 330–335.
- Metz, Joseph: The Jew as Sign in Stifter's *Abdias*. In: Germanic Review 77 (2002), 219–232.
- Meurer, Thomas: Die Revolte der Larve. Adalbert Stifter als ‚christlicher‘ Schriftsteller? In: Religionsunterricht an höheren Schulen 69 (2005), 214–219.
- Meyer, Kelly Middleton: „Sohn Abdias, gehe nun in die Welt ...“: Oedipalization, gender construction, and the desire to accumulate in Adalbert Stifter's ‚Abdias‘. In: Modern Austrian Literature 35 (2002), 1–21.
- Michler, Werner: Naturkonzepte. In: Christian Begemann/Davide Giuriato (Hg.): Stifter-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2017, 246–249.
- Michler, Werner: Zur Frage von Literatur und Antisemitismus im 19. Jahrhundert, aus Anlass von Franz Stelzhamers Text *Jude* (1852). In: Petra-Maria Dallinger (Hg.): „Der Fall Stelzhamer“. Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Linz 2014, 73–84.
- Mohr, Jan: Aloe. In: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hg.): Metzler Lexikon literarischer Symbole. 2., erw. Aufl. Stuttgart/Weimar 2012, 12–14.
- Mojem, Helmuth: Seuche als Metapher. Zu Raabes ‚Sankt Thomas‘, Stifters ‚Die Pechbrenner‘ und Storms ‚Ein Fest auf Haderslevhuus‘. In: Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft 2009, 40–53.
- Müller, Joachim: ‚Die Pechbrenner‘ und ‚Kalkstein‘. Strukturanalysen einer Urfassung und einer Endfassung der ‚Bunten Steine‘. In: VASILO 15 (1966), 1–22.
- Müller, Leopold: Der beschriebene Tännling [Einleitung]. In: ders./Josef Nadler (Hg.): Adalbert Stifters Sämtliche Werke. Bd 4. Prag 1911, XLV–LXV.
- Müller, Joachim: Schuld und Schicksal. In: VASILO 4 (1955), 145–161.
- Mussner, Franz/Wolfgang Knackstedt/Wolfgang Beinert/Heinrich Petri/Anastasios Kallis/Ludwig Hagemann/Regina Radlbeck-Ossmann/Genoveva Nitz/Karl-Josef Kuschel/Magda Marx-Weber/Reinhold Zwick/Peter Dückers/Karl Suso Frank: Maria, Mutter Jesu. In: Walter Kasper et. al. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 6. 3., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg/Basel/Rom/Wien 1997, 1318–1340.
- Naumann, Barbara: Im Bilde des Gesetzes. Aspekte des Rechts bei Kleist und Stifter. In: Poetica 33 (2001), 503–523.
- Nehring, Andreas/Joachim Valentin (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen. Stuttgart 2008.
- Nirenberg, David: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. Übers. Martin Richter. München 2015.
- Öhlschläger, Claudia: Weiße Räume. Transgressionserfahrungen bei Adalbert Stifter. In: JASILO 9/10 (2002/2003), 55–68.
- Olrik, Axel: Epische Gesetze der Volksdichtung. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur 51 (1909), 1–12.
- Oswald, Marcel: Das dritte Auge. Zur gegenständlichen Gestaltung der Wahrnehmungen in Adalbert Stifters Wegerzählungen. Bern 1988.

- Pahmeier, Markus/Wolfgang Braungart: Religion und Metaphysik. In: Christian Begemann/Davide Giuriato (Hg.): *Stifter-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2017, 279–284.
- Pascal, Roy: Die Landschaftsschilderung im ‚Hochwald‘. In: Lothar Stiehm (Hg.): *Adalbert Stifter. Studien und Interpretationen. Gedenkschrift zum 100. Geburtstage*. Heidelberg 1968, 57–68.
- Pauley, Bruce F.: *From prejudice to persecution. A history of Austrian anti-semitism*. Chapel Hill/London 1992.
- Petrikovits, Gerda von: Zu Stiftern ‚Condor‘. In: *VASILO* 15 (1966), 45–51.
- Pfotenhauer, Helmut: Stifter Jean Paul. Neue Anmerkungen zu einem alten Thema – am Beispiel des *Condor*. In: *JASILO* 20 (2013), 13–22.
- Pichler, Franz: Andreas Baumgartner und sein Werk zur Naturlehre. In: Hartmut Laufhütte/Alfred Doppler/Johannes John/Johann Lachinger (Hg.): *Stifter und Stifterforschung im 21. Jahrhundert. Biographie – Wissenschaft – Poetik*. Tübingen 2007, 117–125.
- Piechotta, Hans Joachim: Ordnung als mythologisches Zitat. Adalbert Stifter und der Mythos. In: Karl Heinz Bohrer (Hg.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt/Main 1983, 83–110.
- Pitschmann, Benedikt: Kremsmünster. In: Bayerische Benediktinerakademie München (Hg.)/Ulrich Faust/Waltraud Krassnig (Bearb.): *Die Benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol*. St. Ottilien 2001, 163–252.
- Poeschel, Sabine: *Handbuch der Ikonographie. Sakrale und profane Themen der bildenden Kunst*. Darmstadt 2005.
- Pötsch, Altman: Das Herz des Klosters: Die Stiftskirche. In: Ambros Ebhart (Hg.): *Stift Kremsmünster. Klösterliches Leben seit 777*. Wien 2017, 79–87.
- Pötsch, Altman/Daniel Sihorsch/Wolfgang Leberbauer: Forscher, Lehrer, Astronomen: Bildungstraditionen im Stift. In: Ambros Ebhart (Hg.): *Stift Kremsmünster. Klösterliches Leben seit 777*. Wien 2017, 135–145.
- Polaschegg, Andrea/Daniel Weidner: Bibel und Literatur. Topographie eines Spannungsfeldes. In: dies. (Hg.): *Das Buch in den Büchern. Wechselwirkungen von Bibel und Literatur*. München 2012, 9–35.
- Polaschegg, Andrea: Der konvertierte Meilenstein: Friedrich Schlegels *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812/14). In: *Publications of the English Goethe Society* 88 (2019), 39–53.
- Polaschegg, Andrea: Literarisches Bibelwissen als Herausforderung für die Intertextualitätstheorie. In: *Scientia Poetica* 11 (2007), 209–240.
- Polaschegg, Andrea: Unbotmäßige Literaturgeschichtsschreibung deutsch. Friedrich Schlegels Wiener Vorlesungen *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812). In: Claude Haas/Daniel Weidner (Hg.): *Über Wissenschaft reden. Studien zu Sprachgebrauch, Darstellung und Adressierung in der deutschsprachigen Wissenschaftsprosa um 1800*. Berlin 2020, 100–124.
- Pranzl, Rudolf: Das Verhältnis von Staat und Kirche/Religion im thesesianisch-josephinischen Zeitalter. In: Helmut Reinalter (Hg.): *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*. Wien/Köln/Weimar 2008, 17–52.
- Praxl, Paul: Der Musterlehrer Anton Hall aus Wallern. Ein Beitrag zur Schulgeschichte des Böhmerwaldes. In: *Hoam! Monatsschrift für die Böhmerwäldler* 19 (1966), 198–200.
- Preisendanz, Wolfgang: Die Erzählfunktion der Naturdarstellung bei Stifter. In: *Wirkendes Wort* 16 (1966), 407–418.
- Pröpper, Thomas/Magnus Striet: Theodizee. In: Walter Kasper (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3., völlig neu bearb. Aufl. Bd 9. Freiburg/Basel/Rom/Wien 2000, 1396–1398.
- Prutti, Brigitte: Schöne Jungs und schräge Plots: Verführung bei Grillparzer und Stifter. In: *Neophilologus* 93 (2009), 481–498.
- Prutti, Brigitte: Zwischen Ansteckung und Auslöschung: Zur Seuchenerzählung bei Stifter – ‚Die Pechbrenner‘ versus ‚Granit‘. In: *Oxford German Studies* 37 (2008), 49–74.
- Pulzer, Peter G. J.: *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914. Mit einem Forschungsbericht*. Erw. Neuausg. Göttingen 2004.
- Raab, Heribert: Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland. In: Albrecht Langner (Hg.): *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*. München/Paderborn/Wien 1978, 63–95.
- Rabenalt, Ansgar: Astronomische Forschungen im 18. Jahrhundert in Kremsmünster. Zu den ersten Berechnungen der Bahn des Uranus nach dem Briefwechsel zwischen Placidus Fixlmillner O.S.B. und Maximilian Hell S.J. (1771–1790). In: *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs* 15 (1986), 93–216.

- Ragg-Kirkby, Helena: „Sie geht in ihren großen eigenen Gesetzen fort, die uns in tiefen Fernen liegen, [...] und wir können nur stehen und bewundern“. Adalbert Stifter and the Alienation of Man and Nature. In: *The German Quarterly* 72 (1999), 349–361.
- Rath, Rainer: Zufall und Notwendigkeit. Bemerkungen zu den beiden Fassungen von Stifters Erzählung *Der arme Wohlthäter* (I) / *Kalkstein* (II). In: *VASILO* 13 (1964), 70–80.
- Reddick, John: Tiger und Tugend in Stifters ‚Kalkstein‘. Eine Polemik. In: *ZfdPh* 95 (1976), 235–255.
- Reed, Terence James: Das Göttliche. In: Bernd Witte u.a. (Hg.): *Goethe Handbuch*. 4 Bde. Bd 1. Stuttgart/Weimar 1996, 202–205.
- Rehahn, Walter Martin (Hg.): *Das Buch und die Bücher*. Literaturvorträge am Canstein Bibelzentrum Halle. Halle 2010.
- Rehm, Walter: Stifters Erzählung ‚Der Waldgänger‘ als Dichtung der Reue. In: *Symposion* 4 (1955), 351–366.
- Reinhardt, Hartmut: Literarische Trauerarbeit. Stifters Novellen *Das alte Siegel* und *Der Hagestolz* als Erzähltragödien. In: Walter Hettche/Johannes John/Sibylle von Steinsdorff (Hg.): *Stifter-Studien*. Ein Festgeschenk für Wolfgang Frühwald zum 65. Geburtstag. Tübingen 2000, 20–39.
- Reinstadler, Felix: Adalbert Stifter als Rhetorikschüler. Zu den Fassungen des *Haidedorfs*. In: *JASILO* 24 (2017), 131–153.
- Rettenwander, Matthias: Nachwirkungen des Josephinismus. In: Helmut Reinalter (Hg.): *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*. Wien/Köln/Weimar 2008, 317–426.
- Rey, William H.: Das kosmische Erschrecken in Stifters Frühwerk. In: *Die Sammlung* 8 (1953), 6–13.
- Robertson, Ritchie: Antisemitismus und Ambivalenz: Zu Achim von Arnims Erzählung *Die Majoratsherren*. In: Sheila Dickson/Walter Pape (Hg.): *Romantische Identitätskonstruktionen: Nation, Geschichte und (Auto-)Biographie*. Tübingen 2003, 51–63.
- Robertson, Ritchie: Joseph II in Cultural Memory. In: ders.: *Enlightenment and Religion in German and Austrian Literature*. Selected Essays. London 2017, 165–176.
- Robertson, Ritchie: Poetry and Scepticism in the Wake of the Austrian Enlightenment: Blumauer, Grillparzer, Lenau. In: *Austrian Studies* 12 (2004), 17–43.
- Robertson, Ritchie: The Reform of Catholic Festival Culture in Eighteenth-Century Austria: A Clash of Mentalities. In: *Austrian Studies* 25 (2017), 25–41.
- Roedl, Urban: Adalbert Stifter. Geschichte seines Lebens [1936]. 2., neubearb. Aufl. Bern 1958.
- Roedl, Urban: Stifter und die Juden. In: *Jüdische Revue* 3 (1938), 182–184.
- Roli, Maria Luisa: Heissluftballon und optische Mittel bei Jean Paul und Stifter. In: *JASILO* 20 (2013), 37–50.
- Roli, Maria Luisa: A Voyage by Balloon: Stifter's *Condor*. In: Francesca Orestano/Francesca Frigerio (Hg.): *Strange Sisters*. Literature and Aesthetics in the Nineteenth Century. Oxford u.a. 2009, 27–44.
- Rosa, Mario: Roman Catholicism. In: Alan Charles Kors (Hg.): *Encyclopedia of the Enlightenment*. Bd 3. Oxford 2002, 468–472.
- Rürup, Reinhard/Thomas Nipperdey: Antisemitismus – Entstehung, Funktion und Geschichte eines Begriffs. In: Reinhard Rürup: *Emanzipation und Antisemitismus*. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft. Göttingen 1975, 95–114.
- Sachslehner, Johannes: *Barock und Aufklärung*. Wien 2003.
- Sagarra, Eda: Grillparzer the Catholic? In: *The Modern Language Review* 97 (2002), 108–122.
- Sagarra, Eda: Grillparzer, the Catholics, and the Jews: A Reading of *Die Jüdin von Toledo* (1851). In: *The Leo Baeck Institute Year Book* 46 (2001), 67–80.
- Salfellner, Harald: Die Mappe meiner Urgroßmutter. In: Jattie Enklar/Hans Ester (Hg.): *Geborgenheit und Gefährdung in der epischen und malerischen Welt Adalbert Stifters*. Würzburg 2006, 143–146.
- Saße, Günter: „Um gewisse Linien und Richtungen anzugeben“. Zur symbolischen Ordnung in Stifters Erzählung ‚Der beschriebene Tännling‘. In: *ZfdPh* 122 (2003), 509–525.
- Schäublin, Peter: Stifters ‚Abdias‘ von Herder aus gelesen. In: *VASILO* 23 (1974), 101–113.
- Schiffermüller, Isolde: Adalbert Stifters deskriptive Prosa. Eine Modellanalyse der Novelle *Der beschriebene Tännling*. In: *DVjs* 67 (1993), 267–301.
- Schiffermüller, Isolde: Buchstäblichkeit und Bildlichkeit bei Adalbert Stifter. Dekonstruktive Lektüren. Wien u.a. 1996.

- Schiffermüller, Isolde: Opazität der Sprache und Rhetorik des Unbewußten in der Prosa Adalbert Stifters. Eine Lektüre der Erzählung *Kalkstein*. In: *Cultura tedesca. Rivista semestrale* 1 (1994), 115–137.
- Schindling, Anton: Katholische und protestantische Kulturlandschaften im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. In: Peter Claus Hartmann (Hg.): *Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts*. 2. Aufl. Frankfurt/Main 2006, 25–49.
- Schindling, Anton: Theresianismus, Josephinismus, katholische Aufklärung. Zur Problematik und Begriffsgeschichte einer Reform. In: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 50 (1988), 215–224.
- Schlaffer, Hannelore: Nachwort. In: Adalbert Stifter. *Bunte Steine*. Hg. dies. 6. Aufl. München o.J., 270–290.
- Schmidinger, Heinrich: *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Mainz 1999.
- Schmidt, Josef: Das Problem der Theodizee. In: ders.: *Philosophische Theologie*. Stuttgart 2003, 259–276.
- Schmidt, Hugo: Eishöhle und Steinhäuschen: Zur Weihnachtssymbolik in Stifters ‚Bergkristall‘. In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur* 56 (1964), 321–335.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Gesten/Gebärden, Liturgische. In: Gerhard Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 13. Berlin/New York 1984, 151–155.
- Schmitz, Philibert: Die Benediktiner in Deutschland, Österreich und der Schweiz: Neue Kongregationen – Die große Säkularisation. In: ders.: *Geschichte des Benediktinerordens*. Bd 4. Übers. Raimund Tschudy. Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 106–138.
- Schnackenburg, Rudolf: Lamm Gottes. In: Josef Höfer/Karl Rahner (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Bd 6. Freiburg 1961, 768–769.
- Schöne, Albrecht: *Kommentare [zu] Johann Wolfgang Goethe. Faust*. Frankfurt/Main/Leipzig 2003. [= 6., erg. Aufl. Frankfurt/Main 1994. DKV]
- Schöne, Albrecht: *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne*. Göttingen 1958.
- Schößler, Franziska: Der Condor. In: Christian Begemann/Davide Giuriato (Hg.): *Stifter-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2017, 15–19.
- Scholder, Klaus: Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Franklin Kopitzsch (Hg.): *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*. München 1976, 294–318.
- Schoolfield, George C.: The churchmen in Stifter's *Witiko*. In: *Monatshefte* 43 (1951), 285–293.
- Schreiber, Georg: *Die Sakrallandschaft des Abendlandes mit besonderer Berücksichtigung von Pyrenäen, Rhein und Donau*. Düsseldorf 1937.
- Schubert, Kurt: Der Einfluss des Josefinismus auf das Judentum in Österreich. In: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 14 (1972), 81–97.
- Schubert, Kurt: *Die Geschichte des österreichischen Judentums*. Wien/Köln/Weimar 2008.
- Schuller, Marianne: Vermessen. Stifters Erzählung ‚Kalkstein‘. In: dies./Thomas Gann (Hg.): *Fleck, Glanz, Finsternis. Zur Poetik der Oberfläche bei Adalbert Stifter*. Paderborn 2017, 99–119.
- Schult, Maike: Vitalität des Abgesangs. Der protestantische Pfarrberuf in der Literatur. In: Dörte Linke/Florian Priesemuth/Rosa Schinagl (Hg.): *Sprachen des Unsagbaren. Zum Verhältnis von Theologie und Gegenwartsliteratur*. Wiesbaden 2017, 33–67.
- Schuster, Jana: Der Stoff des Lebens. Atmosphäre und Kreatur in Stifters ‚Abdias‘. In: *ZfGerm* 24 (2014), 296–311.
- Schutjer, Karin: *Goethe und das Judentum. Das schwierige Erbe der modernen Literatur*. Übers. Ulrike Bischoff. Göttingen 2020.
- Schwarz, Egon: Zur Stilistik von Stifters *Bergkristall*. In: *Neophilologus* 38 (1954), 260–268.
- Schwarz, Karl, W.: *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*. Tübingen 2017.
- Sebald, W.G.: *Die Beschreibung des Unglücks. Zur österreichischen Literatur von Stifter bis Handke*. Frankfurt a.M. 1994.
- Seidler, Herbert: Die Natur in der Dichtung Adalbert Stifters. In: *VASILO* 17 (1968), 223–239.
- Seifert, Walter: Schulrat und Poet – Stifter zwischen Amt und Poesie. In: Hartmut Laufhütte/Alfred Doppler/Johannes John/Johann Lachinger (Hg.): *Stifter und Stifterforschung im 21. Jahrhundert. Biographie – Wissenschaft – Poetik*. Tübingen 2007, 37–63.
- Selbmann, Rolf: Späte ‚bunte Steine‘. Die Denkmäler für Adalbert Stifter. In: *JASILO* 3 (1996), 110–128.

- Selge, Martin: Adalbert Stifter. Poesie aus dem Geist der Naturwissenschaft. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976.
- Shachar, Isaiah: *The Judensau*. A Medieval Anti-Jewish Motif and its History. London 1974.
- Simon, Ralf: Eine strukturelle Lektüre von Stifters *Granit*. In: JASILO 3 (1996), 29–36.
- Söhngen, Gottlieb/Richard Egenter: Natürliche Theologie. In: Josef Höfer/Karl Rahner (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Bd 7. Freiburg 1962, 811–818.
- Sorkin, David: *The Religious Enlightenment*. Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna. Princeton/Oxford 2008.
- Stadler, Ulrich: Wirklichkeitserkundung und Geschlechterkonkurrenz in Adalbert Stifters Erzählung *Der Condor*. In: Norbert Honsza (Hg.): *Beobachtungen und Überlieferungen*. Germanistische Beiträge. Breslau 1998, 5–11.
- Stebbins, Sara: *Maxima in minimis*. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physikotheologischen Literatur der Frühaufklärung. Frankfurt/Main u.a. 1980.
- Steeg, Christian van der: *Wissenskunst*. Adalbert Stifter und Naturforscher auf Weltreise. Zürich 2011.
- Steiner, Uwe C.: „Gespensische Gegenständlichkeit“. Fetischismus, die unsichtbare Hand und die Wandlungen der Dinge in Goethes *Hermann und Dorothea* und in Stifters *Kalkstein*. In: DVjs 74 (2000), 627–653.
- Steiner, Uwe C.: Kreuz-Zeichen. Warum Stifters *Bergkristall* Kleists *Erdbeben in Chili* in eine Ökonomie des Narrativen umschreibt. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik 2007, 159–191.
- Steins, Georg: Den Sohn opfern? Eine biblische Story als Vermächtnis. In: ders./Franz Georg Untergaßmair (Hg.): *Das Buch, ohne das man nichts versteht*. Die kulturelle Kraft der Bibel. Münster 2005, 163–180.
- Stern, Joseph Peter: Bolzano's Bohemia. In: ders.: *The Heart of Europe*. Oxford 1992, 29–43. [= Language consciousness and nationalism in the age of Bernard Bolzano. In: *Journal of European Studies* 19 (1989), 169–189.]
- Stillmark, Alexander: „Der Waldgänger“. Stifters Rückblick auf die verlorene Zeit. In: Alfred Doppler/Johannes John/Johann Lachinger/Hartmut Laufhütte (Hg.): *Stifter und Stifterforschung im 21. Jahrhundert*. Biographie – Wissenschaft – Poetik. Tübingen 2007, 213–226.
- Stocker, Florian: Gewalt im Wald. Figurationen des Banns bei Fouqué (*Der böse Geist im Walde*) und Stifter (*Die Pechbrenner*). In: Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft 28 (2019), 33–71.
- Stockhammer, Robert: Zufälligkeitssinn. Adalbert Stifters Umgang mit der Kontingenz. In: *Arcadia* 39 (2004), 271–281.
- Stopp, Frederick: Die Symbolik in Stifters „Bunten Steinen“. In: DVjs 28 (1954), 165–193.
- Streitfeld, Erwin: Aus Adalbert Stifters Bibliothek. Nach den Bücher- und Handschriftenverzeichnissen in den Verlassenschaftsakten von Adalbert und Amalie Stifter. In: *Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft* (1977), 103–148.
- Ströbele, Ute: *Zwischen Kloster und Welt*. Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II. Köln/Weimar/Wien 2005.
- Sturmberger, Hans: Bedeutende Persönlichkeiten aus dem Gymnasium Kremsmünster. In: Rudolf Walter Litschel: *Kremsmünster. 1200 Jahre Benediktinerstift*. Linz 1976, 203–213.
- Swales, Martin: Homeliness and Otherness: Reflections on Stifter's *Bergkristall*. In: Charlotte Woodford/Benedict Schofield (Hg.): *The German Bestseller in the Late Nineteenth Century*. Rochester, NY 2012, 115–125.
- Swales, Martin: Litanei und Leerstelle. Zur Modernität Adalbert Stifters. In: VASILO 36 (1987), 71–82.
- Swales, Martin/Erika Swales: *Adalbert Stifter. A Critical Study*. Cambridge 1984.
- Telesko, Werner: *Kulturraum Österreich*. Die Identität der Regionen in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts. Wien/Köln/Weimar 2008.
- Thurnher, Eugen: *Eichendorff und Stifter*. Zur Frage der christlichen und autonomen Ästhetik. Wien 1961.
- Tismar, Jens: Kafkas *Schakale und Araber* im zionistischen Kontext betrachtet. In: *Jahrbuch der Schiller-Gesellschaft* 19 (1975), 306–323.
- Tucker, Brian: *Reading Riddles*. Rhetorics of Obscurity from Romanticism to Freud. Lewisburg 2011.
- Urzidil, John: Adalbert Stifter and Judaism. In: *The Menorah Journal* 36 (1948), 327–338.

- Utz, Peter: „Die Lücken, die jetzt sind“. Visualität und Blindheit in den beiden Fassungen von Stifters ‚Abdias‘. In: Sabine Eickenrodt (Hg.): *Blindheit in Literatur und Ästhetik (1750–1850)*. Würzburg 2012, 251–274.
- Vancsa, Kurt: Grillparzers ‚Der arme Spielmann‘ und Stifter ‚Der arme Wohltäter‘. Versuch einer vergleichenden Interpretation. In: Festschrift für Eduard Castle. Hg. Gesellschaft für Wiener Theaterforschung und Wiener Goethe-Verein. Wien 1955, 99–108.
- Veit, Ludwig Andreas/Ludwig Lenhart: *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*. Freiburg/Breisgau 1956.
- Vielmetti, Nikolaus (Red.): *Das österreichische Judentum. Voraussetzungen und Geschichte*. Wien/München 1974.
- Vielmetti, Nikolaus: Vom Beginn der Neuzeit bis zur Toleranz. In: ders. (Red.): *Das österreichische Judentum. Voraussetzungen und Geschichte*. Wien/München 1974, 59–82.
- Vielmetti, Nikolaus: Zur Geschichte der Wiener Juden im Vormärz. In: Klaus Lohrmann (Hg.): *1000 Jahre Österreichisches Judentum*. Ausstellungskatalog. Eisenstadt 1982, 93–111.
- Vietta, Silvio/Herbert Uerlings: Einleitung. In: dies. (Hg.): *Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Von der Renaissance zur Romantik*. München 2008, 7–23.
- Vogel, Juliane: Stifters Gitter. Poetologische Dimensionen einer Grenzfigur. In: Sabine Schneider/Barbara Hunfeld (Hg.): *Die Dinge und die Zeichen. Dimensionen des Realistischen in der Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts*. Würzburg 2008, 43–58.
- Voß, Torsten: Tote Städte? Entsubstantialisierung als moderne Erfahrung und ihre räumliche Organisation in Adalbert Stifters *Ein Gang durch die Katakomben* und James Thomsons *A City of Dreadful Night*. In: Martin Huber (Hg.): *Literarische Räume: Architekturen – Ordnungen – Medien*. Berlin 2012, 249–272.
- Walker, Colin: Nestroy's *Judith und Holofernes* and Antisemitism in Vienna. In: *Oxford German Studies* 12 (1981), 85–110.
- Walter-Schneider, Margret: Das Licht in der Finsternis. Zu Stifters *Nachsommer*. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 29 (1985), 381–404.
- Wangemann, Ernst: Reform Catholicism and political radicalism in the Austrian Enlightenment. In: Roy Porter/Mikuláš Teich (Hg.): *The Enlightenment in National Context*. Cambridge 1981, 127–140.
- Ward, Mark G.: The Truth of Tales. Grillparzer's *Der arme Spielmann* and Stifter's *Der arme Wohltäter*. In: ders.: *From Vormärz to Fin de Siècle. Essays in 19th century Austrian literature*. Blairgowrie 1986, 15–39.
- Warner, Marina: *Maria. Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr eines Mythos?* München 1982.
- Weidner, Daniel: Einleitung. Zugänge zum Buch der Bücher. In: ders./Hans-Peter Schmidt (Hg.): *Bibel als Literatur*. München 2008, 7–28.
- Weidner, Daniel (Hg.): *Handbuch Literatur und Religion*. Stuttgart 2016.
- Weidner, Daniel: Jenseits, Umkehr, Heilige Schrift. Erzählen im Zeichen der Rückkehr der Religion. In: Corina Caduff/Ulrike Vedder (Hg.): *Gegenwart schreiben. Zur deutschsprachigen Literatur 2000–2015*. München 2017, 75–84.
- Weidner, Daniel: Literatur und die Entzauberung der Welt. Arbeit an der Figur. In: Wolfgang Braungart/Joachim Jakob/Jan-Heiner Tück (Hg.): *Literatur/Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes*. Stuttgart 2019, 275–293.
- Weidner, Daniel: Religion in Theorien der Literatur. In: ders. (Hg.): *Handbuch Literatur und Religion*. Stuttgart 2016, 9–17.
- Weidner, Daniel: Säkularisierung. In: ders./Robert Buch (Hg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*. Frankfurt/Main 2014, 245–259.
- Weidner, Daniel: Thinking beyond Secularization: Walter Benjamin, the ‚Religious Turn,‘ and the Poetics of Theory. In: *New German Critique* 111 (2010), 131–148.
- Weidner, Daniel: Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft. In: Andreas Nehring/Joachim Valentin (Hg.): *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*. Stuttgart 2008, 32–44.
- Weidner, Daniel: Zur Rhetorik der Säkularisierung. In: *DVjs* 78 (2004), 95–132.
- Weimar, Peter: Obadja, Obadjabuch. In: Walter Kasper (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. Aufl. Bd 7. Freiburg/Basel/Rom/Wien 1998, 955–956.

- Weinzierl, Erika: Das österreichische Judentum von den Anfängen bis 1938. In: dies./Otto D. Kulka (Hg.): Vertreibung und Neubeginn. Israelische Bürger österreichischer Herkunft. Wien/Köln/Weimar 1992, 17–166.
- Weinzierl, Erika: Katholizismus in Österreich. In: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried von Kortzfleisch (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Bd 2. Stuttgart 1970/München 1988, 483–531.
- Weinzierl-Fischer, Erika: Visitationsberichte österreichischer Bischöfe an Kaiser Franz I. (1804–1835). In: Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 6 (1953), 240–311.
- Wellbery, David E.: Kunst – Zeugung – Geburt. Überlegungen zu einer anthropologischen Grundfigur. In: ders./Christian Begemann (Hg.): Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit. Freiburg 2002, 9–36.
- Wels, Volkhard: Manifestationen des Geistes. Frömmigkeit, Spiritualismus und Dichtung in der Frühen Neuzeit. Göttingen 2014.
- Weltmann, Lutz: Vom Dichter des ‚Abdias‘. In: Jüdische Revue 2/7 (1937), 443–444.
- Wiedemann, Eva Sophie: Adalbert Stifters Kosmos. Physische und experimentelle Weltbeschreibung in Adalbert Stifters Roman *Der Nachsommer*. Frankfurt/Main u.a. 2009.
- Wiesmüller, Wolfgang: Zur Krise geschichtsphilosophischer Positionen der Aufklärung bei Adalbert Stifter. In: Klaus Müller-Salget/Sigurd Paul Scheichl (Hg.): Nachklänge der Aufklärung im 19. und 20. Jahrhundert. Für Werner M. Bauer zum 65. Geburtstag. Innsbruck 2008, 43–54.
- Wild, Michael: Wiederholung und Variation im Werk Adalbert Stifters. Würzburg 2001.
- Willer, Stefan: Urschuld, Erbsünde, Schamlosigkeit. Adam und Eva in der Literatur um 1900. In: Alexandra Pontzen/Heinz-Peter Preußner (Hg.): Schuld und Scham. Heidelberg 2008, 139–152.
- Wimmer, Otto: Koloman. In: ders.: Handbuch der Namen und Heiligen. Mit einer Geschichte des christlichen Kalenders. 2., verm. u. verb. Aufl. Innsbruck/Wien/München 1959, 308–309.
- Winter, Eduard: Barock und Gegenreformation in Österreich. In: Internationale kirchliche Zeitschrift: Neue Folge der Revue internationale de théologie 37 (1947), 209–221.
- Wintersteller, Benno: Kremsmünsterer Äbte im Spiegel der Zeit. In: Ambros Ebhart (Hg.): Stift Kremsmünster. Klösterliches Leben seit 777. Wien 2017, 57–69.
- Wittemann, M. Theresia: Die Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern von 906 bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ein Überblick. In: dies.: Draußen vor dem Ghetto. Leopold Kompert und die ‚Schilderung jüdischen Volkslebens‘ in Böhmen und Mähren. Tübingen 1998, 39–54.
- Wohlleben, Doren: Enigmatik – das Rätsel als hermeneutische Grenzfigur in Mythos, Philosophie und Literatur: Antike – Frühe Neuzeit – Moderne. Heidelberg 2014.
- Wutzel, Otto: Kremsmünster als Geschichts- und Baudenkmal. In: Rudolf Walter Litschel: Kremsmünster. 1200 Jahre Benediktinerstift. Linz 1976, 27–49.
- Yates, W[illiam] E[dgar]: Frances Trollope in Germany and Austria. In: German Life and Letters 34 (1980), 155–166.
- Zelle, Carsten: Das Erhabene in der deutschen Frühaufklärung. Zum Einfluß der englischen Physikotheologie auf Barthold Heinrich Brockes’ *Irdisches Vergnügen in Gott*. In: Arcadia 25 (1990), 225–240.
- Zeman, Herbert: Aufklärung, Goethe-Zeit und katholische Tradition: Motivationen der österreichischen Literatur im frühen 19. Jahrhundert – eine literarhistorische Skizze. In: Orbis Litterarum 42 (1987), 423–438.
- Zenger, Erich: Das Zwölfprophetenbuch. In: ders. et al. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament. 4. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 494–497.
- Zimmermann, Christian von: Fremde Natur – fremder Mensch. Bemerkungen zu Adalbert Stifters Hermeneutik am Beispiel der Erzählung *Kalkstein*. In: Régine Battiston-Zuliani (Hg.): Nature et paysages. Un enjeu autrichien. Funktion von Natur und Landschaft in der österreichischen Literatur. Bern 2004, 29–50.
- Zinck, Karl Hugo: Die Erscheinung im Baume oder die Wahrnehmung von hinten bei Stifter, Mörike, Rilke und Steffen. In: die Drei (1976), 157–164.