



universität
wien

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Der Mönch in der Atheisten-Schule. Gestalten des Religiösen bei
Peter Handke und Arno Schmidt

verfasst von | submitted by
Michael Heckenast BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 870

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Vergleichende Literaturwissenschaft

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Norbert Bachleitner

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung.....	3
0.1. Aufbau.....	4
1. Was ist Religion?.....	6
1.1. Peter Handke und Arno Schmidt.....	9
2. Das Kunstreligiöse.....	12
2.1. Kooperation versus Konkurrenz.....	14
2.2. Der Autor und seine heilige Schrift.....	16
3. Zetetisches Lesen.....	19
3.1. Das Buch Mormon und Karl May.....	19
3.2. Das Buch Henoch und Ibn Arabi.....	21
3.3. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland und Buddha.....	24
3.4. Die Bibel und der falsche Johannes.....	27
3.4.1. Apostelgeschichte.....	27
3.4.2. Hiob.....	28
3.4.3. Genesis.....	28
3.4.4. Ezechiel.....	30
3.4.5. Sprüche.....	31
3.4.6. Lukas.....	31
3.4.7. Matthäus.....	32
3.4.8. Johannes.....	34
3.4.9. Jesaja.....	35
3.4.10. Psalmen.....	36
3.5. Die Bücher der Kollegen.....	37
3.6. Quedlinburg und der Weg dorthin.....	40
4. Naturreligiöse(s) Gestalten.....	43
4.1. Die Natur beschreiben: Heilssuche in <i>Langsame Heimkehr</i>	43
4.2. Emersons Versuch, die Kunstreligion auf den Kopf zu stellen?.....	46
4.3. Valentin Sorger als Bewohner Concordia?.....	49
4.4. Handke und John Cheever: Ein umwegiger Exkurs an den Walden Pond.....	51
4.5. Pantheismus als Kunstreligion.....	52
4.6. Die Stunde der wahren Empfindung.....	53
4.7. Epiphanie.....	54
4.8. Heidegger und die Gnosis.....	57
4.9. Immediatismus.....	60
4.10. Mythologie der Leere: Niemandwerdung als Transzendenz.....	63
4.11. Mord als Erlösung.....	66
5. Dämonische(s) Gestalten.....	69
5.1. Auf der Suche.....	69
5.2. Atheismus.....	71
5.3. Anti-Theismus: Der Leviathan.....	72
5.4. Der Leviathan stirbt und das Individuum erwächst?.....	77
5.5. Der Leviathan – Eine Naturgottheit?.....	78
5.6. Gnosis – ein dämonisches System.....	80
5.7. Krypta, Nationalsozialismus, Dantes Hölle und die Apokalypse.....	83
5.8. Schmidt und das Kunstreligiöse.....	87
5.9. Schmidts negative Theologie Kunstreligion.....	88
6. Fazit.....	92

7. Bibliographie.....	94
7.1. Siglenverzeichnis.....	94
7.2. Peter Handke.....	94
7.3. Arno Schmidt.....	95
7.4. Sekundärliteratur sowie andere Autorinnen und Autoren.....	98
7.5. Internetquellen.....	102
8. Anhang: Bibelstellen im Vergleich.....	103
9. Abstract.....	142

0. Einleitung

Religion nimmt im Werk Peter Handkes und Arno Schmidts klar ersichtlich einen großen Stellenwert ein, jedoch stimmt die Vorgehensweise, wie sie sie behandeln und verarbeiten, kaum überein. Während bei Handke ein pantheistisches Moment erkennbar ist, war Schmidt zu Lebzeiten ein bekennender Atheist, der sich aber intensiv mit verschiedensten Glaubensrichtungen beschäftigte. Die Arbeit bewegt sich an der Schwelle zur Theologie, ohne dabei aber die literaturwissenschaftliche Basis vollends zu verlassen.

Neben der Frage nach Gottesbildern wird auch das Verhältnis der beiden Autoren zum Kunstreligiösen erläutert. Gerade die Beschäftigung mit dem Kunstreligiösen, einem Begriff der Frühromantik, der u. a. von Schleiermacher, Wackenroder und Novalis geprägt wurde, genießt jüngst erst wieder größere Aufmerksamkeit, wie etwa in Knapps *Formen des Kunstreligiösen*, welche maßgeblich hier berücksichtigt wurden.

Die Religion in Handkes Werk wurde schon oft untersucht, von Literaturwissenschaftlern und Theologen gleichermaßen. Ebenso wurde sie in Arno Schmidts Werk untersucht, wenn auch im viel kleinerem Umfang. Gegenübergestellt wurden sie bisher noch nicht. Doch gerade im Vergleich zeigen sich grundsätzliche Schemata im literarischen Umgang mit Religion.

Die Grundlage für die Analyse Handkes bieten dabei *Die Stunde der wahren Empfindung*, *Langsame Heimkehr* und verschiedene Journalbände. Der Fokus bei Arno Schmidt liegt mit *Leviathan*, *Brand's Haide* und *Aus dem Leben eines Fauns* auf dem Frühwerk, jedoch wurde mit *Die Schule der Atheisten* auch ein Blick auf sein Spätwerk geworfen, welcher die Veränderung mit dem Umgang mit Religion im Laufe der Jahre veranschaulicht.

Beide Autoren sind sehr bewandert auf dem Gebiet der Religion, was sich in ihrem Schreiben unterschiedlich abzeichnet. Darin werden Gottesbilder entworfen, wie z.B. Schmidts Leviathan, der sich durchs Frühwerk zieht, oder Handkes Pantheismus, welcher die Auflösung des Selbst als Ziel hat. Darüber hinaus sind Bezüge zu den American Transcendentalists zu erkennen, besonders in Handkes Produktion und Lektüreverhalten. Abgesehen von diesen Vorstellungen entlehnen beide Elemente aus der Gnosis.

Eine andere Lektüre ist die Bibel, die mit ihrer Sprache die beiden dazu motiviert, gegen ebendiese anzuschreiben. Ebenso spielt das Kunstreligiöse im Schreiben Handkes und Schmidts eine große Rolle. Zwar scheiden sich dabei die Behandlungsweisen, dennoch ist zu erkennen, dass sie Lesen und Schreiben selbst zur Religion erheben.

All diese Facetten ergeben ein Bild, das das Verhältnis von Religion und dem Werk der beiden Autoren veranschaulicht. Gerade die Gegenüberstellung solch unterschiedlicher Autoren, mit so gegensätzlichen Welt- und Glaubensbildern ermöglicht eine differenzierte Untersuchung zum religiösen Schreiben/Schreiben über Religion. Während die Unterschiede die Bandbreite der Feinheiten und Möglichkeiten im Umgang mit der Materie aufzeichnet, skizzieren die Gemeinsamkeiten der beiden Grundsätzliches beim Schreiben mit und über das Thema Religion.

0.1. Aufbau

Die vorliegende Arbeit untersucht das Auftreten von Religion in den Werken von Peter Handke und Arno Schmidt in all seinen Ausprägungen. Mit dem Ziel, dem Facettenreichtum gerecht zu werden, teilt sie sich in fünf größere Kapitel.

Das einleitende Kapitel skizziert die Begriffsgeschichte der Religion und geht dabei auf Charakteristika ein, die eine Religion normalerweise mit sich führt. Wortmeldungen u. a. von Bourdieu, Luckmann, Luhmann, Gabriel, Geertz und Schleiermacher helfen dabei eine Basis für unseren Forschungsgegenstand zu legen. Es wird auch ein Blick auf Schmidts und Handkes Arbeiten geworfen, um deren Grundhaltung zur Religion zu präsentieren, bevor sie des weiteren genauer erforscht wird.

Darauf folgt ein Kapitel, das als Einführung in das Kunstreliöse dient. Dabei wird, mit Klopstock und Schleiermacher, der Ursprung der Kunstreligion erläutert. Damit verbunden betrachten wir auch kunstreliöse Ansätze bei Handke und Schmidt bzw. die Verfahren, durch die Schreiben zur religiösen Praxis erhoben wird.

Im Abschnitt zum „zetetischen Leser“ werden die beiden Autoren hinsichtlich ihrer Rezeption von religiösen Texten untersucht. Es zeigt sich, dass neben kanonisch-biblischen Schriften auch apokryphe und fern-östliche Glaubensschriften Einzug in die Produktion Schmidts und Handkes fanden. Gleichzeitig ist das Leseverhalten aufschlussreich für die Erläuterung der Weltbilder und Glaubenssysteme, welche die hier behandelten Autoren selbst entwerfen.

Zunächst wäre da eine naturreliöse Glaubensvorstellung, welche in erster Linie Handkes Schreibarbeit charakterisiert. Mit Bezugnahme auf Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau und den American Transcendentalism wird *Langsame Heimkehr* analysiert und die Frage gestellt, ob Pantheismus als Kunstreligion verstanden werden kann. Danach

widmet sich diese Arbeit Handkes *Die Stunde der wahren Empfindung* und dem Konzept der Epiphanie. Nachdem auch Handkes Konnex zu Heidegger und der Gnosis dargestellt wird, kehren wir zum American Transcendentalism zurück, indem der Immediatismus und seine Ursprünge erklärt werden, bzw. wie sich dieser im Werk des Österreichers wiederfindet. Mit dem Versuch, einen ‚Bauplan‘ für eine ‚Mythologie der Leere‘ zu erstellen bzw. zu konkretisieren, welchen Stellenwert der Mord für diese hat, endet die Handke-Analyse.

Abschließend widmet sich diese Arbeit den dämonischen Glaubensvorstellungen in Arno Schmidt Werken. Nachdem kurz die Zeit, in der Schmidts Schriftstellerkarriere begonnen hat, und deren Umgang mit Religion erläutert wird, wird Schmidts Atheismus unter die Lupe genommen, der Unterschied zum Anti-Theismus geklärt und genauer beleuchtet, welche tragende Rolle der Leviathan in seinem Prosawerk einnimmt. Ebenso soll auch Schmidts Verhältnis zur Gnosis betrachtet werden. Es folgt eine Passage zum Nationalsozialismus, Dantes Hölle und dem Begriff der ‚Krypta‘, bevor zur Kunstreligion zurückgekehrt wird. Die vorliegende Arbeit endet mit dem Versuch, Arno Schmidts Handhabung von Religion als ‚Negative Kunstreligion‘ zusammenzufassen.

1. Was ist Religion?

What is religion? That which is never spoken. - H. D. Thoreau¹

Für den Versuch einer Analyse von Religionsdarstellungen taucht schon zu Beginn ein Problem auf, das nur schwer bzw. nicht ausreichend gelöst werden kann: die Definition von Religion. Religion lässt sich nicht mit einer Konfession gleichsetzen, deren Mitglied man nur nominell sein kann. Sie hat mehr mit einer Weltanschauung bzw. einer Lebensführung zu tun, die aus dem Individuum erwächst.

Thoreaus Kürzestdefinition ist als Konzept zwar spannend, jedoch nicht für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung verwendbar. Andere Denkansätze sind vonnöten. In den folgenden Absätzen versammeln sich unterschiedliche Definitionsversuche von verschiedenen Intellektuellen, Philosophen und Wissenschaftlern, die helfen sollen, ein gewisses Fundament für die vorliegende Arbeit zu schaffen.

Der Religionsforscher Friedrich Max Müller versuchte schon, einen einheitlichen, Jahrhunderte übergreifenden Religionsbegriff zu schaffen, musste aber schnell feststellen, dass sich dieser mit der Zeit änderte.

Die Bezeichnung „Religion“ beginnt mit der Vorstellung von einer *regelmäßigen Kultpraxis der Götterverehrung*, nimmt weiter die Bestimmung des *wahren Gottesglaubens* an und spaltet sich gleichzeitig in Vorstellungen von *wahrer* und *falscher Religion*, wird dann in Klöstern mit moralischen Vorstellungen der *richtigen Lebensführung des Ordens* angereichert, um sich schließlich in der Reformation zur *tiefsten Innerlichkeit* des Gottgläubigen Menschen zu wandeln, bis schlussendlich über die Kritik von Religion überhaupt die Idee einer aufgeklärten *Vernunft-Religion* der Plural „Religionen“ geläufig wird.²

Der Kollektivsingular ‚Religion‘ wird in der Neuzeit geläufig, und soll als abstrakter Begriff die Qualitäten bezeichnen, „die in allen konkreten Religionen zu finden sind“³. Auch sprachgeschichtlich zeichnet sich dieser „Trend zur Essentialisierung“⁴ ab. So war das Adjektiv ‚religiös‘ im Lateinischen, Deutschen und anderen Sprachen früher in Verwendung als das Substantiv ‚Religion‘. Substantive, die davor wesentlich schienen, waren ‚secta‘, ‚fides‘ und ‚lex‘. Während ‚secta‘ die Anhängerschaft einer Religion betont, so meint ‚fides‘

1 Thoreau, Henry David: *A Writer's Journal*. New York: Dover 1960, S. 182.

2 Schlieter, Jens: „Einleitung“. In: Ders. (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam 2010, S. 9–14, hier S. 13. Bezieht sich auf das europäische Verständnis von Religion.

3 Ebenda, S. 14

4 Ebenda, S. 14

eher den Glauben dieser bzw. deren Glaubenssystem. „Lex“ hingegen beschreibt das Gesetz, das Religionssystem und seine Spielregeln.⁵ Zwar dürfte die Reduzierung auf einen Begriff – den Kollektivsingular „Religion“ – es einfacher gemacht haben, über Religion zu sprechen, jedoch bleibt unklar, welche Qualitäten es sind, die eine Religion zu einer Religion machen.

Für den Soziologen Thomas Luckmann sei das „sinnorientierte Handeln[s] eines Menschen in seiner Gesellschaft“⁶ ausschlaggebend. Seiner Definition nach schafft Religion durch ihre „Relevanzstruktur“ den „Sinnzusammenhang einer Weltansicht“⁷. Dadurch ergebe sich eine „relative Wichtigkeit einzelner Erfahrungen und Handlungen“⁸. Dieser Ansatz des Ordnungstiftens ist u. a. exemplifiziert in Handkes holistischen Ansätzen in seinem Schreiben, welche unten näher untersucht werden..

Auch Pierre Bourdieu schreibt dem religiösen Menschen eine „Erwartung einer systematischen Botschaft“ zu, welche „dem Leben einen *einheitlichen Sinn* zu verleihen mag“⁹. Ebenso werde diesem Menschen, sollte sein Leben von Krankheit und Pein geprägt sein, eine umgekehrte Welt nach seinem Ableben in Aussicht gestellt. Jene „posthume Umkehrung dieser Ordnung“¹⁰ hat die Funktion, das erlebte Leid dem einheitlichen Sinn unterzuordnen.

Niklas Luhmann ortet daher das religiöse Erleben in Momenten der Orientierungslosigkeit, der Enttäuschung und der Angst. In so einem Erfahrungszustand komme es zu einer „unmittelbaren Sakralisierung des Problems“¹¹. Genau diese „symbolische Manipulation des Verhaltens und die Orientierung der Weltsicht angesichts einer Struktur menschlicher Erfahrung, aus der ein Jenseits des Alltags nicht verbannt werden kann“¹² macht, laut dem Theologen Karl Gabriel, das religiöse Feld aus.

So scheint Religion wie eine Art Brille zu funktionieren, mit der man auf die Welt sehen kann. Nach Luhmann hat diese Brille die Funktion, die Welt mit einem Abstand betrachten zu können. Das Innerweltliche (Immanente) wird aus der Perspektive des Transzendenten betrachtet. Dabei tritt jedoch ein Problem auf:

5 Ebenda, S. 14f.

6 Luckmann, Thomas: „Religion – Gesellschaft – Transzendenz“. In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Krise der Immanenz*. Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 112–127, hier S. 114.

7 Ebenda, S. 114.

8 Ebenda, S. 115.

9 Bourdieu, Pierre: „Eine Interpretation der Religion nach Max Weber“. In: Ders.: *Religion*. Berlin: Suhrkamp 2011, S. 7–29, hier S. 14. Kursivierung im Original.

10 Ebenda, S. 15.

11 Luhmann, Niklas: *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 80.

12 Gabriel, Karl: „Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen“. In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Krise der Immanenz*. Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 31–49, hier S. 35.

Das Transzendentale ist aber, ebendeshalb, weil es „transzendent“ ist (also alles Weltliche und Menschliche „übersteigt“), weder erkennbar noch ausdrückbar. Von daher ist es auch immer nur der Blick aus der Immanenz auf die Transzendenz. Aus dieser Einsicht heraus, so Luhmann, stützt sich die Religion auf die Immanenz, da in ihr – in der Welt – das Transzendentale ja erfahrbar sei. Das Transzendentale erstreckt sich in die Immanenz, ja, ist sogar (aus „transzenter“ Perspektive) mit ihr *identisch*.¹³

Es stellt sich die Frage, ob Peter Handke zu dem selben Urteil (Immanenz = Transzendenz) kam. Immerhin lässt der Titel seines 1969 erschienenen Gedichtbandes, *Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt*, das nur vermuten. Deutlicher hingegen lässt sich darauf schließen, betrachtet man Handkes Hinwendung zum Pantheismus – ein Thema, welchem unten ein eigenes Kapitel gewidmet ist.

Auch bei Schleiermacher nimmt das „Anschauen des Universums“ eine übergeordnete Rolle ein. Dies sei nämlich die „höchste Formel der Religion“¹⁴. Außerdem, so schlussfolgert er, müsse Religion „ein Prinzip sich zu individualisieren in sich haben“¹⁵. Jene Individualisierung wird später verdeutlicht werden, wenn auf die Privatmythologien der Autoren eingegangen werden wird.

Clifford Geertz' Religionsbegriff, der oft als Paradebeispiel für eine angewandte Definition von Religion herangezogen wird, lässt Platz für eine solche Individualisierung: Religion sei

(1.) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2.) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3.) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4.) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5.) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.¹⁶

Geertz' angewandte Definition scheint, in Hinblick auf die Analyse von literarischen Texten, die dienlichste zu sein. All jene Punkte können nämlich auch dem Kunstreligiösen zugeschrieben werden. Bevor jedoch das Kunstreligiöse näher beleuchtet wird, soll ein Blick auf den Religionsbegriff Peter Handkes und Arno Schmidts geworfen werden.

13 Schlieter, Jens: „Niklas Luhmann“. In: Ders. (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam 2010, S. 241-246, S. 242f.

14 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: „Reden über die Religion“. In: Schlieter, Jens (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam 2010, S. 67–70, hier S. 68.

15 Ebenda, S. 70.

16 Geertz, Clifford: „Religion als kulturelles System“. In: Ders.: *Dichte Beschreibungen*, Frankfurt a. M., 1987, S. 48, zitiert nach Schlieter: „Einleitung“, S. 22.

1.1. Peter Handke und Arno Schmidt

Der Prophet will offenbaren, den Dichter drängt's, *sich zu offenbaren*¹⁷

- Peter Handke, *Vor der Baumschattenwand nachts*

Peter Handke und Arno Schmidt wenden Religion auf verschiedene Weise in ihren Werken an. Oben genannte Qualitäten von Religion finden sich überall wieder, werden respektive aber auch um autorenspezifische Funktionen ergänzt bzw. werden andere wiederum abgesprochen. Handke versteht die „Beziehung des Menschen zur Natur und zur Mitwelt [...] als eine fundamental religiöse“¹⁸. Er sucht die Heilserfahrung in der Immanenz¹⁹, in der Betrachtung der Welt. An dieser Stelle sei nochmal an Luhmann erinnert, welcher Immanenz und Transzendenz als identisch ansieht.

Besonders deutlich wird dies durch das Auftreten des Geometers in *Langsame Heimkehr*; der in der Naturbetrachtung sein religiöses Erleben verortet. Der Roman *Langsame Heimkehr* wurde u. a. schon einmal Gegenstand einer theologischen Untersuchung. Harry Baloch hebt drei Aspekte der Religion darin hervor: „Religion als Fähigkeit zu *Beziehung*; Religion als Erfahrung von *Identität* in Beziehungen; Religion in ihrer für das Seelenleben *stabilisierenden Funktion*“²⁰. Diese drei Aspekte lassen sich auch im Definitionsversuch des vorigen Kapitels verorten. So steht etwa die „das Seelenleben stabilisierende Funktion“²¹ in Verbindung mit oben genanntem Bedürfnis nach einer ‚Relevanzstruktur‘. Versteht man Balochs „Identität in Beziehungen“²² als Fähigkeit, im menschlichen Umgang sich als Individuum wahrnehmen zu können, so schwingt hierbei zuvor erwähntes ‚Individualisierungsprinzip‘ der Religion mit.

Handkes Innenwelt als Person tritt, neben seinen Journalbänden, am deutlichsten in *Ein Jahr aus der Nacht gesprochen* hervor. Der Grund dafür ist in erster Linie dessen Konzeption. *Ein Jahr aus der Nacht gesprochen* versammelt Sätze und Gedankengänge, die Handke versucht, kurz nach dem Aufwachen aus seinen Träumen, auf Papier zu retten. Zwei Textstellen daraus seien hier hervorgehoben: In der ersten bezeichnet er den „Gedanke[n] daß

17 Handke, Peter: „Vor der Baumschattenwand nachts. Zeichen und Anflüge von der Peripherie 2007 – 2015“. In: Ders.: *Journale* 3. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 777–1202, hier S. 1124. Kursivierung im Original.

18 Baloch, Harald (Harry): *Ob Gott oder Nicht-Gott. Peter Handke und die Religion*. Klagenfurt: Wieser 2010, S. 221.

19 Vgl. ebenda, S. 291.

20 Ebenda, S. 221. Kursivierung im Original.

21 Ebenda, S. 221.

22 Ebenda, S. 221.

ein Gott möglich ist" als eine der „drei größten Errungenschaften der Menschheit“²³. In der zweiten stellt er klar, dass er „kein Bedürfnis mehr [habe], gesegnet zu werden“²⁴. Die zweite Stelle verdeutlicht, wie Handkes Religionsauffassung einen Individualisierungsgrad erreicht hat, bei dem keine Validierung von einem Dritten benötigt wird.

Damit einher geht auch das Streben ein eigenes Evangelium zu erschaffen. Ein eigenes „heiliges“ Schriftstück würde die Bibel und andere religiösen Schriften als Referenzwerk der Religion obsolet machen. Das würde zu einer noch weiter gesteigerten Individualisierung führen. Dieses Streben äußert der Naturbetrachter Sorger, Protagonist in *Langsame Heimkehr*. Vergleichbar mit Thoreau, der in seinem Tagebuch von „my New Testament“²⁵ schreibt, das zum Ziel hat, die Natur New Englands ausführlich zu illustrieren, hat Sorger das Vorhaben, ein eigenes Evangelium zu schreiben.

„Fälschung!“: Das war nun aber kein Schuldvorwurf mehr, sondern eine Heilsidee: er, Sorger, würde das „Evangelium der Fälschung“ schreiben; und es war eine triumphale Vorstellung, ein Fälscher unter Fälschern zu sein. (Ein einzelner war nur zu Stückwerk gut.) Und zugleich sah er sich fähig, das Scheitern zu ertragen [...]“²⁶

Sofort lassen sich religiöse Qualitäten in Sorgers Entwurf erkennen: Gemeinschaftsbildende und beziehungsfähige Funktion und auch das Sakralisieren des Scheiterns, welches es erst ertragbar macht.

In einem ausführlichen Interview mit Herbert Gamper geht Handke auf die Idee „Evangelium der Fälschung“ ein. Dabei versucht er klar zu machen, dass es nicht um die poetische Illusion geht, die etwa das christliche Evangelium zu ersetzen vermag. Eher sei die Illusion immanent in der Welt; für Handke bestehe kein schlagender Gegensatz zwischen Welt und Illusion.²⁷

Ein anderes „falsche[s] Evangelium“²⁸ kommt in Handkes *Immer noch Sturm* vor. Dieses wird in einem Streitgespräch erwähnt und soll die Sakralisierung der Arbeit durch die Landbevölkerung kritisieren.²⁹ Diese Diktion scheint Schmidts Religionskritik ähnlich, da er gerade in der gemeinschaftsstiftenden Funktion das größte Problem sieht.

23 Handke, Peter: *Ein Jahr aus der Nacht gesprochen*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 104.

24 Ebenda, S. 61.

25 Thoreau: *A Writer's Journal*, S. 205. Kursivierung im Original.

26 Handke, Peter: „Langsame Heimkehr“ [EA 1979]. In: Ders.: *Prosa 2*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 405–570, hier S. 562.

27 Vgl. Baloch: *Ob Gott oder Nicht-Gott*, S. 258.

28 Handke, Peter: „Immer noch Sturm“ [EA 2010]. In: Ders.: *Theaterstücke 2*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 555–698, hier S. 582.

29 Vgl. ebenda, S. 582.

Wie nun, wenn Ich Ihr Christntumb mal só definierte ?: 'Ein hinterlistiges Nichts, das mit den Schreckkräften des Universums arbeitet!'?³⁰

Wenn Schmidt von „rellidschiß Piepl“³¹ schreibt, dann bemängelt er die fehlende Selbstbestimmtheit in einer Religion. So gerne er zwischen „Kristentum, und Kristenheit“³² unterscheiden würde, betrachtet er diese als „leider nur zu identisch“³³. In Schmidts *KAFF* wird Religion als „Ballast“³⁴ bezeichnet, von dem es sich zu befreien gilt.

Besonders in Schmidts Essays, in denen er von ihm gelesene Bücher und Autoren bespricht, wird sein Fokus auf die Religion deutlich. Immer kommt er auf Stellen zu sprechen, die diese mit einem kritischen Auge betrachten und solche Stellen findet er überall. So etwa Schmidt über Stanislaus Joyce:

Ihm mißfällt die Religion krummstäblernder Denkverbote : „Das ist eines der typischen Kennzeichen des Katholizismus : bodenlose Behauptungen frech vortragen!“³⁵

Handke ist bei seiner Literaturauswahl zwar auch auf der Suche nach Texten, in denen Religion thematisiert wird – wie z. B. seine Christian Wagner-Lektüre³⁶ – jedoch nicht mit der negativen Grundhaltung, die Schmidt aufweist. Dies ist auch der grundlegende Unterschied zwischen den beiden Autoren hinsichtlich ihrer Religionsbetrachtung. Während Handke versucht seinen Religionsbegriff zu erweitern und ihn so zu individualisieren, versucht Schmidt sich zu individualisieren, indem er sich von einem grundsätzlichen Religionsbegriff befreit.

30 Schmidt, Arno: *Die Schule der Atheisten*. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1970/71, S. 162.

31 Schmidt, Arno: *KAFF auch Mare Crisium* [EA 1960]. Frankfurt a. M.: Fischer 1984, S. 148.

32 Schmidt, Arno: „Tom All Alone's. Bericht vom Nicht-Mörder“. In: Ders.: *Siebzehn sind zuviel! Funk-Essays 3*. Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 85–134, hier S. 120.

33 Ebenda, S. 120.

34 Schmidt: *Kaff*, S. 298.

35 Schmidt, Arno: „Der Mimus von Mir, Dir & den Mädies“. In: Ders.: *Aus Julianischen Tagen*. Frankfurt a. M.: Fischer 1979, S. 109–113, hier S. 110.

36 Vgl. dazu Baloch: *Ob Gott oder Nicht-Gott*, S. 207.

2. Das Kunstreliöse

Die Kunst wird am Ende alle Völker, alle Sinne vereinigen. *Ihre* Wahrheiten sind unleugbar, *ihre* Schönheiten Jedem fühlbar. Sie ist ein Kind des Menschen, eines Kindes der Natur: sie ist, als rein menschlich, *die einzige wahre Religion für den Menschen*, zu der sie sich Alle bekennen sollten und werden.³⁷

Der Bildhauer war in meinem Herzen der Lebendige. Ich sah ihn sogar als den „Menschensohn“: das heißt, er stellte für mich alle Lebensalter in einem dar, und vordringlich das früheste.³⁸

Beim Begriff ‚Kunst‘ handelt es sich um ein ähnliches Abstraktum wie bei ‚Religion‘.³⁹ Joseph Beuys erklärte in einem Interview mit Umberto Allemandi, „[i]n der Kunst ist absolut nichts zu verstehen“, sie sei ein einziges „Fragezeichen“⁴⁰. Weiters schlug Beuys vor, „dass man alle die Kreuze von Kirchen entfernen und Fragezeichen hinter den Altar stellen sollte“⁴¹. Kunst stand immer in Verbindung mit Religion, sie entstand sozusagen aus religiösen Praktiken, die mehr und mehr säkularisiert wurden. So entwickelte sich das Theater aus Ritualen und „alte Myth[en] sind als Urform von Kunst und Religion“⁴² anzusehen.

Der Versuch, die beiden angesprochenen Abstrakta zu vereinen und eine ‚Kunstreliöse‘ daraus zu bilden, startete Ende des 18. Jahrhunderts. Mit dem Erscheinen von Klopstocks *Der Messias* entbrannte eine Diskussion über das Verhältnis von Kunst und Religion. In der Abhandlung *Von der heiligen Poesie*, die dem christlichen Epos voranging, wirft Klopstock selbst Fragen zur Thematik auf und versucht dazu seinen Standpunkt zu erläutern. Die grundlegende Frage, die er zu Beginn stellt, ist: „Ob es erlaubt sey, den Inhalt zu Gedichten aus der Religion zu nehmen?“⁴³ Wie man sich bereits denken kann, wird dies von ihm natürlich bejaht, jedoch dürfe nicht jeder „von Materie der Religion dichten“⁴⁴. Laut

37 Schmidt, Arno: „Der Waldbrand. Vom Grinsen des Weisen“ [EA 1961]. In: Ders.: *Die Schreckensmänner. Funk=Essays. Band 2*. Frankfurt a. M.: Fischer 1999, S. 147–192, hier S. 184. Kursivierung im Original. Schmidt zitiert hier Leopold Schefer.

38 Handke, Peter: „Über die Dörfer“ [EA 1981]. In: Ders.: *Prosa 2*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 745–833, hier S. 760.

39 Vgl. Knapp, Lore: *Formen des Kunstreliösen. Peter Handke – Christoph Schlingensief*. Paderborn: Wilhelm Fink 2015, S. 16.

40 Adriani, Götz; Konnertz, Winfried; Thomas, Karin: *Joseph Beuys*, Köln 1994, S. 4, zitiert nach Knapp: *Kunstreliöse*, S. 193.

41 Ebenda, S. 193.

42 Knapp: *Kunstreliöse*, S. 140.

43 Klopstock, Friedrich Gottlieb: „Von der heiligen Poesie“. In: Ders.: *Der Messias*. Bibliografisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart: Reclam 2000, S. 114–126, hier S. 115.

44 Ebenda, S. 115.

Klopstock muss der Verfasser eines solchen Textes nicht nur die Religion eingehend studiert haben, sondern auch sein Herz müsse im moralischen Sinne von ihr geprägt sein.⁴⁵

Der „Kirchenvater unserer Literatur“⁴⁶ – wie Klopstock von Arno Schmidt genannt wird – versucht im weiteren Verlauf seiner Abhandlung, die Beziehung zwischen Kunst/Poesie und Religion zu beschreiben:

Die Religion ist, in der Offenbarung selbst, ein gesunder männlicher Körper. Unsere Lehrbücher haben ein Gerippe daraus gemacht. [...] Der Verfasser des heiligen Gedichts ahmt der Religion nach; wie er, in einem nicht viel verschiedenen Verstande, der Natur nachahmen soll.⁴⁷

Der Protagonist in Schmidts *Schwarze Spiegel* dürfte nicht zufrieden mit solch einer Auffassung von Kunstreligion gewesen sein, denn er sendet Klopstock per Post „Anbei den *Messias* zurück“⁴⁸.

Friedrich Schleiermacher, der den Begriff ‚Kunstreligion‘ in Umlauf gebracht hatte, sah darin nicht das Abzielen auf einen Gott, sondern das Darstellen eines Weltganzen mit „Momenten der Offenbarung und Erleuchtung“⁴⁹. Ideengeschichtlich ist an dieser Stelle anzumerken, dass sich Schleiermacher von der Verwendung des Terminus Kunstreligion distanziert und ihn in folgenden Publikationen auf verschiedene Arten umschreibt.⁵⁰

Doch das Kunstreligiöse war nicht mehr wegzudenken. Novalis’ Vorstellung dazu liest sich wie ein Gegenentwurf zu Klopstocks Idealbild eines Verfassers von ‚heiliger Poesie‘: „Der Künstler ist durchaus irreligiös – daher kann er in Religion wie in Bronze arbeiten.“⁵¹ Die Religionskritik der Aufklärung dürfte dazu beigetragen haben, dass „Theologie und Ästhetik“ plötzlich „in ein konkretes Konkurrenzverhältnis [kommen]“⁵². Kunst und Literatur wird immer mehr als Ersatzreligion betrachtet, bis diese Entwicklung um 1900 dann im Ästhetizismus gipfelt.⁵³

45 Vgl. ebenda, S. 116.

46 Schmidt, Arno: „Der Triton mit dem Sonnenschirm. (Überlegungen zu einer Lesbarmachung von FINNEGANS WAKE von James Joyce)“. In: Ders.: *Siebzehn sind zuviel! Funk=Essays* 3. Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 213–266, hier S. 221.

47 Klopstock: „Von der heiligen Poesie“. In: Ders.: *Messias*, S. 114–126, hier S. 122.

48 Schmidt, Arno: „Schwarze Spiegel“ [EA 1951]. In: Ders.: *Leviathan und Schwarze Spiegel*. 15. Auflage, Frankfurt a. M.: Fischer 2011, S. 41–141, hier S. 53.

49 Knapp: *Kunstreligiöse*, S. 26.

50 Vgl. ebenda, S. 27.

51 Novalis: *Randnotizen zu Friedrich Schlegel Ideen*, HKA III, S. 367, zitiert nach Knapp: *Kunstreligiöse*, S. 30.

52 Knapp, S. 291.

53 Vgl. Witt, Hendrike: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*. Bielefeld: Aisthesis 2018, S. 22.

Gleichzeitig jedoch ist laut Pierre Bourdieu zu beobachten, wie sich mit dem Rückzug der Religion aus der westlichen Gesellschaft das religiöse Feld erweitert.⁵⁴ Dies mag widersprüchlich erscheinen, doch es erscheint wie eine plausible Überlebensstrategie. Die Kunstreligion bedient sich der Religion und dafür soll alles ‚Sinnliche‘ der Kunst der Religion zugeschrieben werden. Sie steht, anders als z. B. die religiöse Kunst des Mittelalters, „nicht im Dienst einer Religion“, sondern macht „sich vielmehr Charakteristika und Funktionen des Religiösen zu eigen“⁵⁵. Ferner sei hier erwähnt, dass Bourdieus Literaturtheorie stark von Max Webers Religionssoziologie beeinflusst ist. Webers materialistische Analyse, die den symbolischen Charakter der Religion als Phänomen nicht zu untergraben versucht, hinterließ Eindruck beim französischen Theoretiker.⁵⁶ Bei Bourdieu fallen neben Priestern auch Künstler bzw. Schriftsteller in die Kategorie „symbolic producers“⁵⁷, welche darauf abzielen, symbolisches Kapital zu generieren und anzuhäufen. Diese Aufwertung kann u. a. durch den Verweis auf Religion, welche generell symbolischen Charakter aufweist, geschehen, ebenso wie durch Entlehnung religiöser Sprache.

Diese zwei Techniken der Wertzuschreibung sind auch bei Peter Handke und Arno Schmidt wiederzufinden. Die folgenden zwei Abschnitte sollen einen kurzen Einblick dazu geben und der Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst(-religion) und Religion – bzw. wie es in den Texten der beiden Autoren aufscheint – nachgehen.

2.1. Kooperation versus Konkurrenz

Wie bereits zu erkennen ist, kann die Kunstreligion also in zwei verschiedenen Verhältnissen zur Religion stehen. Es kann sich entweder um eine „die Religion ergänzende Kunstreligion“⁵⁸ oder um eine „mit der Religion konkurrierende Kunstreligion“⁵⁹, welche als Ersatzreligion dienen soll, handeln. Beispiel für eine ‚Ergänzung‘ wäre Klopstocks *Messias*, während Joseph Beuys eher in ein Konkurrenzverhältnis tritt. Wie sieht es jedoch mit Arno Schmidt und Peter Handke aus?

54 Vgl. Knapp: *Kunstreligiöse*, S. 7.

55 Ebenda, S. 9.

56 Vgl. Swartz, David: „Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu’s Political Economy of Symbolic Power“. In: *Sociology of Religion* 57/1, 1996, S. 71–85, hier S. 73.

57 Ebenda, S. 77.

58 Knapp: *Kunstreligiöse*, S. 48.

59 Ebenda, S. 48.

Das Christentum ist nämlich – trotz aller später hinzuerfundenen ‹Niederen Mythologie› seiner Heiligen, oder der schüchtern fabulierenden Legenden – künstlerisch einfach nicht konkurrenzfähig!⁶⁰

In meiner Unwissenheit und Idiotie schaute ich in den flirrend blauen Himmel hinein und verstand auf einmal, wie jemand Religionsgründer werden kann (ich konnte nur noch so was werden)⁶¹

Um die Antwort bereits vorweg zu nehmen: Beide sind auf der Seite der Konkurrenz anzusiedeln. Im Falle Schmidts dürfte das wenig überraschen. Er lässt in seinem Frühwerk eine Teufelsgestalt/einen bösartigen Gott – den Leviathan – auftauchen, auf den noch in einem späteren Kapitel dieser Arbeit genauer eingegangen werden wird. Auch die „Verwendung religiöser Sprache in nicht religiöser Umgebung“⁶², die auf einen parodistischen Effekt abzielt, ist eine Technik, um sich, und vor allem den Text, als Gegenspieler zu etablierten Religionsvorstellungen zu positionieren.

Wenn man die deutschsprachige Literatur nach 1945 betrachtet, ist allgemein zu erkennen, dass „[j]üngere Autoren [...] eine eigene Religion innerhalb ihrer Texte [entwickeln]“⁶³. Autoren werden zu Religionsgründern. Keine universelle Kunstreligion wird gepriesen, sondern eine eigene Lebenshaltung durch das Schreiben vermittelt.

Handkes Schreiben bedient sich zwar auch religiöser Sprache, jedoch zielt er dabei nicht darauf ab, etwas zu parodieren. Er möchte das Numinose der religiösen Sprache verwenden und sie ins Poetische übertragen. Für Paul Ricœur hat nur die poetische Sprache die Fähigkeit „uns eine Zugehörigkeit zu einer Ordnung der Dinge“⁶⁴ wiederzugeben. Sie hat damit, genau wie die Religion, die Funktion, ordnungsstiftend zu sein.

Die homodiegetischen Erzähler in Handkes Romanen, die oft selbst Schreibende sind, nehmen dabei eine „kunstreligiöse Erzählhaltung“⁶⁵ ein, in welcher „Lesen und Schreiben an Stelle des Glaubens“⁶⁶ treten. Für Handke und dessen Erzähler nimmt das Schreiben eine übergeordnete Rolle ein. Wie man an einer Stelle in seinem Journalband *Das Gewicht der*

60 Schmidt, Arno: „Atheist? : Allerdings!“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe III. Essays und Biografisches*, Bd. 3. Zürich 1995, S. 317-326, hier S. 324.

61 Handke, Peter: „Das Gewicht der Welt“ [EA 1977]. In: Ders.: *Journale 1*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 7–390, hier S. 375.

62 Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 163.

63 Ebenda, S. 163

64 Ricœur, Paul: „Hermeneutik der Idee der Offenbarung“. In: Hoffmann, Veronika (Hg.): *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*. Freiburg/München: Karl Alber 2008, S. 41–84, hier S. 67.

65 Knapp: *Kunstreligiöse*, S. 80.

66 Ebenda, S. 80.

Welt deutlich erkennen kann, ist die poetische Arbeit essentiell für seine Lebensführung: „Vorstellung, wie, wenn ich nicht schriebe, das Leben von mir wegrutschen würde“⁶⁷.

2.2. Der Autor und seine heilige Schrift

Zu jedem Religionsgründer gehört natürlich eine heilige Schrift. Und wie gerade erläutert wurde, präsentieren sich viele Autoren nach 1945 als solche. Daher wird im folgenden Abschnitt thematisiert, wie die beiden Autoren – Handke und Schmidt – zu ihren Schriften stehen, und ob sie diese als ‚heilig‘ einstufen.

Verb für die Schrift: sie „heiligt“ (ja)⁶⁸

In Handkes Journalbänden finden sich viele ähnliche Stellen, da die Einträge darin nicht nur aus Tagesaufzeichnungen bestehen, sondern der Autor oft darin versucht, über das Schreiben zu reflektieren und so einen Sinn zu verorten. So tritt etwa in den Aufzeichnungen zwischen 1982 und 1987 ein Erzähler in seinen Träumen auf, den der Schriftsteller als „Gott des Erzählens“⁶⁹ bezeichnet. Im darauffolgenden Band (1987-1990) hält er fest, dass man am Erzählen „den Heiligen erkennen“⁷⁰ könnte bzw. „den heiligmäßige[n] Mensch“⁷¹. Besonderes Gewicht legt Handke dabei auf die Sprache: „Nichts näher dem Göttlichen als die Sprache“⁷². Mit Sprache ist aber nicht ganz allgemein das Sprechen oder die Alltagssprache gemeint; wie bei Paul Ricœur hat nur die poetische Sprache die Kraft, religiöse Funktionen zu übernehmen. Laut Handke sei „auf dem Poetischen, als der Schneise zum Göttlichen“⁷³ zu bestehen, die Poesie sei „die gestotterte oder episodisch sich offenbarende Religion“⁷⁴.

Es ist klar zu erkennen, dass Handke – als Religionsgründer (um die Denkfigur von oben nochmal aufzugreifen) – nicht nur seine Schrift als ‚heilig‘ betrachtet, sondern das Schreiben, das Erzählen, die Schreibarbeit selbst einer heiligen Dimension zuordnet.

67 Handke: „GW“. In: Ders.: *Journale 1*, S. 7–390, hier S. 264.

68 Handke, Peter: „Am Felsfenster morgens (und andere Ortszeiten 1982-1987)“. In: Ders.: *Journale 2*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 7–631, hier S. 491.

69 Ebenda, S. 291

70 Handke, Peter: *Gestern Unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 – Juli 1990*. Salzburg/Wien: Jung und Jung 2005, hier S. 508.

71 Ebenda, S. 508.

72 Ebenda, S. 447.

73 Ebenda, S. 157.

74 Ebenda, S. 485.

Zum glückenden Tag gehörte das Projekt. Der Traum von der notwendigen Kunst, immer dringlicher wurde er, und immer mehr blieb er aus? „Heilige Schrift!“ Sich durchs Leben schreiben; auf der Spur der Leere bleiben.⁷⁵

In *Vor der Baumschattenwand nachts*, dem Journalband von 2007 bis 2015, übernimmt er sogar den Duktus des Vaterunser, indem er schreibt: „Meinen täglichen Buchstaben gib mir heute“⁷⁶. Handke benötigt die tägliche Schrift wie das ‚tägliche Brot‘ aus dem Vaterunser.

Man darf sich Handke jedoch nicht als desillusionierten Sektengründer vorstellen. Er ist sich der Problematiken bewusst, die bei solch sakralisierter Schreibhaltung auftauchen. Zum einen muss er sich mit „Bleib in der Literatur, Freund!“⁷⁷ bei der Lektüre von Harold Fischs Analyse von biblischer Rhetorik (vermutlich *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*) ermahnen, da er erkennt, dass er sich dieser Rhetorik manchmal zu sehr bedient. Zum anderen befürchtet er seine Schreibhaltung – die ‚tägliche Schrift‘ – könnte zum bloßen Ritual werden.⁷⁸

Arno Schmidts Verhältnis zu seinen Texten erscheint im Vergleich zu Handke weniger kompliziert. Durch den ironischen Ton wahrt er immer eine Distanz zu seinem Schreiben. In einem Brief an seinen Jugendfreund Heinz Jerowsky bezeichnet er seine literarischen Arbeiten als „heilige Schriften“⁷⁹, jedoch darf man nicht davon ausgehen, dass er sich, wie Handke etwa, in die Tradition eines Religionsgründers rücken möchte.

Gewiss ist auch Schmidt vom Numinosen der religiösen Sprache angetan, wie sich an seiner Lektüre erkennen lässt. Er entwickelte eine Vorliebe für apokryphe Texte, da er sie für die eigene Produktion anregend findet.⁸⁰ Jenrich und Süselbeck sprechen von einem „gnostischen Lebensgefühl“⁸¹, das Schmidt durch seine Lektüre zu verfolgen versucht. Um aufkommende Missverständnisse zu vermeiden, halten sie auch fest:

75 Ebenda, S. 552.

76 Handke: „VBN“. In: Ders.: *Journale 3*, S. 777–1202, hier S. 957.

77 Ebenda, S. 945.

78 Vgl. dazu auch Baloch: *Ob Gott oder Nicht-Gott*, S. 133.

79 Schmidt, Arno: „Briefe an Heinz Jerofsky“. In: Reemtsma, Jan Philipp/Rauschenbach, Bernd (Hg.): „Wu Hi?“. *Arno Schmidt in Görlitz Lauban Greiffenberg*. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 53–90, hier S. 65.

80 Vgl. Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 37.

81 Jenrich, Jan Jürgen/Süselbeck, Jan: „Gnosis ? : Allerdings !. Zu Arno Schmidts ‚Heiligen Büchern‘ in der *Schule der Atheisten*“. In: Denkler, Horst/Würmann, Carsten (Hg.): „Alles=gewendet!“. *Zu Arno Schmidts „Die Schule der Atheisten“*. Bielefeld: Aisthesis 2000, S. 131–160, hier S. 131, Anm. 8.

Schmidt will sich keine Literaturreligion unter gnostischen Vorzeichen schaffen. Es geht ihm vielmehr darum, möglichst viel an erkenntnisfördernder Literatur zu durchforsten, die ihn zu eigener Produktion anregt.⁸²

82 Ebenda, S. 160.

3. Zetetisches Lesen

Lesen: die sieben (7) Sakamente in einem⁸³

- Peter Handke, Vor der Baumschattenwand nachts

Entscheidend für den zetetischen Leser ist ja letzten Endes nur die ‚poetische Brauchbarkeit‘ einer Lektüre; mit anderen Worten das, was sie für ‚Gedankenspiele‘, Interpolationen, Anregungen, hergibt, beziehungsweise wie weit sie Dichter und Schriftsteller anregt.⁸⁴

Schmidt, der, wie bereits erläutert, selbst ein ‚suchender Leser‘ ist, gibt im Anschluss seiner Erklärung gleich weitere Beispiele. Neben Schmidts augenscheinlichem Favoriten Klopstock, zählt er auch Lord Byron und Johann Jakob Bodmer als Autoren auf, welche in der Bibel Inspiration gesucht haben. Karl Gjellerups *Der Pilger Kamanita* sei hingegen vom Buddhismus beeinflusst. Aus dem Koran würden die persischen Dichter Hafis und Omar Chayyām schöpfen, aber auch ein weiterer Liebling Schmidts: Karl May. Dabei vergisst er nicht anzumerken, dass man in Mays Romanen auch Spuren des Buchs Mormon nachweisbar sind.⁸⁵

3.1. Das Buch Mormon und Karl May

Das Buch Mormon genießt durch seine umstrittene Entstehungsgeschichte einen Sonderstatus unter den heiligen Schriften⁸⁶: Es ist in gewisser Weise ein modernes Apokryphon. Für den bibelkundigen Schmidt dürfte der 1830 erstmals erschienene Text eine besondere Faszination ausgeübt haben. Durchsucht man die Bargfelder Ausgabe nach dem Begriff ‚Mormon‘, so erhält man erstaunliche 82 Ergebnisse.⁸⁷

Im Essay „Das Buch Mormon“ (1962) hält Schmidt fest, das Buch, das „[u]nter allen Heiligen Büchern [...] unfraglich am schlechtesten weggekommen“⁸⁸ sei, zweimal gelesen zu haben: im englischen Original und in der deutschen Übersetzung. Als weitere wichtige Quelle

83 Handke: „VBN“. In: Ders.: *Journale 3*, S. 777–1202, hier S. 1066.

84 Schmidt, Arno: „Das Buch Mormon“. In: Ders.: *Aus Julianischen Tagen*. Frankfurt a. M.: Fischer 1979, S. 72–90, hier S. 74.

85 Vgl. ebenda, S. 75.

86 Als ‚heilig‘ sollen hier all jene Texte verstanden werden, die für eine gewisse Religion (meist Buchreligionen) normativ sind.

87 Suchanfrage nach ‚Mormon‘ auf *Bargfelder Ausgabe, Ein elektronisches Findmittel*, (URL: <https://www.arno-schmidt-stiftung.de/eba/search?q=Mormon> [zuletzt aufgerufen am 29.08.24])

88 Schmidt: „Mormon“. In: Ders.: *Julianische Tage*, S. 72–90, hier S. 73.

für den Aufsatz dürfte die im Februar 1960 erworbene *Encyclopedia Britannica* aus dem Jahre 1926 gedient haben.

Neben einer Zusammenfassung des Buch Mormons finden sich natürlich auch, wie für Schmidt typisch, spitze Bemerkungen. Die Schrift der Mormonen sei ein „lokalpatriotisches Bestreben, die USA an die christliche Tradition eng anzuschließen“⁸⁹, man könne sie als „Haggada zu AT und NT betrachten“⁹⁰. So wird darin u. a. „die Entstehung der Indianer erklärt“⁹¹ bzw. „die Geschichte Amerikas [sei darin] ,foretold“⁹². Dieser Fokus auf Amerika hat für Schmidt, gerade in Bezug auf seine Karl May-Lektüre, besondere Relevanz. Die Mormonen würden in Mays *Am Jenseits* ebenso „übel wegkommen“⁹³ wie deren heilige Schrift in der Religionsgeschichte. Gabriele Wolff hingegen argumentiert, dass es sich bei dieser Einschätzung um eine Fehlinterpretation seitens Schmidts handelt. Die Mormonen, auf die Schmidt anspricht, seien gar keine echten, sondern nur Schurken, die sich eine religiöse Maske aufsetzen, um fromm zu wirken. Wolff verortet Mays Mormonen-Abneigung vielmehr in der Erzählung „Schwarzauge“ (ursprünglich unter dem Titel „Die Rache des Mormonen“ erschienen).⁹⁴

Wie eingehend sich May mit dem Mormonentum auseinandersetzt, bleibt offen. „[E]r gehörte zu den selbstgewissen Autoren, darin Schmidt ebenfalls sehr ähnlich, die nichts von dem gelesen haben müssen, was sie instinkтив verwerfen“⁹⁵. Und gerade weil Schmidt behauptete, er habe das Buch Mormon zweimal gelesen und daher besser mit der Materie hantieren könnte, zeigt sich Wollschläger-Erbin Wolff enttäuscht: „Einen langweiligeren und das selbstaufgesetzte Thema extremer verfehlenden Essay hat Schmidt niemals verfasst.“⁹⁶

Auch in *Die Umsiedler* hat das Buch Mormon einen kurzen Auftritt. Beim Phantasieren, wie ein „[m]odernes Gebetsbuch“⁹⁷ aussehen könnte, kommt der Erzähler auf das von John Smith aufgefondene Buch zu sprechen und kommentiert im Anschluss: „Es ist nichts so absurd, daß Gläubige es nicht glaubten.“⁹⁸

89 Ebenda, S. 73.

90 Ebenda, S. 73.

91 Ebenda, S. 81.

92 Ebenda, S. 83.

93 Ebenda, S. 75.

94 Vgl. Wolff, Gabriele: „„wie wenn ich einem Magnetberg nahe sei – ‘. Arno Schmidts erste Begegnungen mit Karl May“. In: Wollschläger, Hans (Hg.): *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2007*, Husum: Hansa 2007, S. 165–225, hier S. 199.

95 Ebenda, S. 200.

96 Ebenda, S. 201.

97 Schmidt, Arno: „Die Umsiedler“ [EA 1953]. In: Ders.: *Seelandschaft mit Pocahontas. Die Umsiedler*. 6. Auflage, Frankfurt a. M.: Fischer 2008, S. 75–126, hier S. 107.

98 Ebenda, S. 107.

Nebst aller Kritik in seinem Essay, sympathisiert der Leser Schmidt abschließend doch mit einer Stelle (1. Nephi 13,6-7) aus dem Buch Mormon. Hier wird nämlich der Teufel als Grundlage der bestehenden Kirche bezeichnet, was beim *Leviathan*-Autor besonderes Augenmerk hervorgerufen haben dürfte. Auch hervorzuheben ist, wie Arno Schmidt seinen Mormonen-Aufsatz beendet; er präsentiert sich nochmals klar als zetetischer Leser: „Wer dieses liest, möge es verstehen; wer die Schriften hat, forsche darin.“ (III. NEPHI, 10,14)⁹⁹

3.2. Das Buch Henoch und Ibn Arabi

,Evangelien‘? Iss ‘ne LiteraturGattung, weiter=nischt; (genau wie ,Apokalypsn‘!: gibt Hunderte !)¹⁰⁰

Nicht nur moderne Apokryphen lösten bei Schmidt einen Forscherdrang aus, sondern auch ‚Klassiker‘ dieser Gattung, wie das Buch Henoch. Ein Faktor für diese Begeisterung an außerkanonischen biblischen Schriften dürfte, neben der erschwerten Zugänglichkeit zu diesen Texten, die Gefahr gewesen sein, die sie für die etablierte Kirche darstellen, da sie oft unter gnostischem Einfluss geschrieben worden sind.¹⁰¹

Durchsucht man die elektronische Ausgabe der Bargfelder Ausgabe nach dem Begriff ‚Henoch‘, so werden einem 14 Ergebnisse ausgeworfen.¹⁰² Wie es schon beim Buch Mormon der Fall war, gibt es auch zu Henoch einen Essay Schmidts. In diesem Aufsatz aus dem Jahr 1966 geht er jedoch zunächst auf Kosmas Indikopleustes und dessen *Christliche Topographie* ein. Schmidt sieht im von Kosmas gezeichneten Weltsystem das von Buch Henoch nachgebildet.¹⁰³ Im gleichen Atemzug vergisst er natürlich nicht, die bestehende Forschung und deren Blindheit zu kritisieren: Der Historiker Gelzer habe die Verbindung zum Buch Henoch übersehen,

[...] dabei drängt sich ja, gerade angesichts des langen Abessinien-Aufenthalts des Kosmas, die Möglichkeit auf, daß er dort das äthiopische Buch Henoch kennen gelernt und mitgenommen

99 Schmidt: „Mormon“. In: Ders.: *Julianische Tage*, S. 72–90, hier S. 88.

100 Schmidt: *SdA*, S. 160.

101 Vgl. Jenrich/Süselbeck: „Gnosis ? : Allerdings !“ In: Denkler/Würmann (Hg.): „Alles=gewendet!“, S. 131–160, hier S. 141.

102 Suchanfrage nach ‚Henoch‘ auf *Bargfelder Ausgabe, Ein elektronisches Findmittel*, (URL: <https://www.arno-schmidt-stiftung.de/eba/search?q=Henoch> [zuletzt aufgerufen am 29.08.24])

103 Vgl. Schmidt, Arno: „Henoch, NT, und Kosmas“. In: Ders.: *Aus Julianischen Tagen*. Frankfurt a. M.: Fischer 1979, S. 58–61, hier S. 58-60.

haben könnte; sodaß letzten Endes seine ‚Christliche Topographie‘ nichts weiter darstellen dürfte, als eine bedeutsame griechische, nicht wörtliche Übersetzung, wohl aber Paraphrase des Henoch.¹⁰⁴

Schmidts Beschäftigung mit Kosmas und dem Buch Henoch begann jedoch über ein Jahrzehnt vor dem Erscheinen des genannten Essays. Kosmas Indikopleustes erscheint 1955 als Titelgeber für den Kurzroman *Kosmas oder vom Berge des Nordens*. Während Kosmas' Weltbild (und besonders das Verspotten desselben) eine zentrale Rolle darin spielt, wird ‚Henoch‘ lediglich einmal erwähnt: „wir [lachten] eine Weile über das System des Kosmas, ‚Das ‚Buch Henoch‘, mein Junge; nichts weiter!“¹⁰⁵ Tatsächlich sind Kosmas und „dessen Terrarium“¹⁰⁶ schon 1951 in *Schwarze Spiegel* zu finden, ein Umstand der verdeutlicht, wie nachhaltig der Autor sich mit diesem Gegenstand beschäftigte.

Im Mai 1958 schreibt Schmidt einen Brief an Wilhelm Michels mit der Bitte „um Auskunft darüber, was der Große Brockhaus weiß über Henoch“¹⁰⁷. Im Oktober des selben Jahres erschien dann die Erzählung „Schulausflug“, in der erneut auf das Buch Henoch eingegangen wird und zwar in besserwisserischer Manier. Der Protagonist, der – als Autor von „Das Haus in der Holetschkagasse“¹⁰⁸ – eindeutig als Schmidt selbst zu identifizieren ist, trifft auf einen Doktoranden. Jener Doktorand forscht zum Buch Henoch und meint dabei, dass außer ihm es niemand kennt. Sofort fällt die Schmidt-Figur ein und bombardiert den Doktoranden mit Fragen. Ob er Henoch in der Originalsprache gelesen habe, möchte er wissen, und gibt gleichzeitig noch erweiternde Lektüreempfehlungen. Durch die unbekannten Empfehlungen muss der Doktorand sein unzureichendes Wissen feststellen und eilt sofort nach Hause, um Schmidts Tipps nachzugehen.¹⁰⁹

In *Die Schule der Atheisten* wiederum eilt Karl Friedrich Butt seinen Kollegen entgegen und verkündet: „Meine Herr'n – : ICH WAR IM PARADIESE!“¹¹⁰. Seine Paradiesbeschreibung ähnelt dabei sehr der Henochs.¹¹¹

104 Ebenda, S. 60.

105 Schmidt, Arno: „Kosmas oder Vom Berge des Nordens“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 1*. Zürich 1987, S. 439-502, hier S. 483.

106 Schmidt: „Schwarze Spiegel“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 41–141, hier S. 47.

107 Schmidt, Arno: „Der Briefwechsel mit Wilhelm Michels“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Briefe, Bd. 2*. Zürich 1987, S. 80. Unterstrichen im Original.

108 Vgl. Schmidt, Arno: „Schulausflug“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 4*. Zürich 1988, S. 111-119, hier S. 115.

109 Ebenda, S. 115f.

110 Schmidt, Arno: „Die Schule der Atheisten“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe IV: Das Spätwerk, Bd. 2*. Zürich 1994, S. 296.

111 Vgl. Jenrich/Süselbeck: „Gnosis ? : Allerdings !“ In: Denkler/Würmann (Hg.): „Alles=gewendet!“, S. 131–160, hier S. 145.

Eine weitere Person, die sich ausführlich mit Henochs Paradiesbeschreibung befasste, war der andalusische Mystiker und Sufist Ibn Arabi. Um es vorweg zu nehmen: Schmidt beschäftigte sich nicht mit Ibn Arabi, und damit genauso wenig wie Peter Handke mit dem Buch Henoch. Jedoch vertiefte sich Handke in die Schriften des Sufisten, wie einige Einträge im *Vor der Baumschattenwand nachts* belegen.¹¹² Nach der Konstruktion von Handkes Einträgen zu urteilen, handelt es sich dabei vermutlich um Paraphrasierungen oder Übersetzungen von Auszügen aus Ibn Arabis Texten, nicht um entnommene Zitate.¹¹³ Welche Texte Ibn Arabis hier im Journal wiedergegeben werden, konnte leider nicht verlässlich rekonstruiert werden. Für die Henoch-Verknüpfung scheint jedoch *The Secrets of Voyaging* relevant zu sein. Darin beschäftigt sich Ibn Arabi mit Himmels-Reisenden, unter ihnen auch Henoch.

God the Most High said: *And make mention in the Book of Idrīs¹¹⁴. Lo! He was most veracious and a prophet; and We raised him to high position* (Q.19:56–7). He is said to have been the first among the sons of Adam to write with a pen.¹¹⁵

Ibn Arabi beginnt sein Kapitel über Henoch mit einem Zitat aus der Sure 19 aus dem Koran. Auch Handke zitiert in *Vor der Baumschattenwand nachts* aus der Sure 19, jedoch einen anderen Vers.¹¹⁶ Dennoch ist anzunehmen, dass Handke die Sure 19 vollständig gelesen hat, und dadurch – wenn auch nicht in der Art Schmidts – Kenntnisse über das Buch Henoch besaß.

Ein dazu zeitlich nah entstandener Journaleintrag deutet offenbar sogar auf den von Ibn Arabi zitierten Vers hin: „Ein ganz anderes ‚embedded‘: Glaubenstexte, die in Erzählungen eingebettet sind (wie in manche Koran-Suren)“.¹¹⁷ Handke könnte sich hierbei auf das Buch Henoch bezogen haben, denn es ist, neben anderen Büchern, in die Sure 19 eingebettet.

112 Siehe Handke: „VBN“. In: Ders.: *Journale 3*, S. 777–1202, hier S. 807, 815, 819.

113 Vgl. ebenda, S. 819. Handke schlägt in Klammer ein alternatives Verb vor: „Der Allerbarmer überträgt (übermittelt?) nichts außer durch Erbarmen [...].“

114 Idrīs gilt als alternativer Name Henochs. Vgl. dazu Jaffray, Angela: "Commentary". In: 'Arabī, Muhyiddīn Ibn: *The Secrets of Voyaging*. [Introduction, Translation and Commentary by Angela Jaffray]. Oxford: Anqa 2015, S. 135–293, hier S. 214.

115 'Arabī, Muhyiddīn Ibn: *The Secrets of Voyaging*. [Introduction, Translation and Commentary by Angela Jaffray]. Oxford: Anqa 2015, S. 80. Kursivierung im Original.

116 Vgl. Handke: „VBN“. In: Ders.: *Journale 3*, S. 777–1202, hier S. 931.

117 Ebenda, S. 930.

Möchte man Henoch von einem kunstreligiösen Blickwinkel betrachten, so nimmt der Himmelsreisende eine Sonderstellung ein. Henoch gilt, nach dem pseudoepigraphischen Buch der Jubiläen, als Erfinder des Schreibens.¹¹⁸

[...][T]he scribal function attributed to him involved his being raised to the heavens to record both terrestrial and celestial events – astrological, meteorological and calendrical – in diverse languages. Since he is associated with inventing a system of recording speech so that it can be preserved and passed on, Enoch is closely connected with the science of letters, in particular their morphology, [...].¹¹⁹

An dieser Stelle sei auf einen Journaleintrag hingewiesen, der in den Zeitraum der Ibn Arabi-Lektüre fällt und eine Auseinandersetzung mit dem Kunstreligiösen belegt: „Die Kunst umspielt das Geheimnis (:Religion)“¹²⁰.

3.3. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland und Buddha

„[...] Und wenn's der Deuwel will,“ schloß ich grimmich : „hatt Se noch zusätzlich grade Buddha gelesen – ,TAO‘ – und schon zieht Se wieder'n Dullderinnen=Gesicht [...].“¹²¹

Auch ein Studium ostasiatischer Religionen lag Handke und Schmidt nicht fern. Der Buddhismus und der Taoismus treten dabei besonders zum Vorschein. Schmidts Haltung zum Buddhismus erscheint auf den ersten Blick, im Anbetracht zu seinem Verhältnis zum Christentum, atypisch. Der Zyniker scheint Gefallen an der fernöstlichen Religion gefunden haben, denn einige Male erwischt man ihn dabei, wie er sich für sie einsetzt. In einem Aufsatz über die Kabbala bedauert er die Entwicklung, die ebendiese genommen habe, denn sie sei „wie etwa auch der Buddhismus“¹²² auf das Verständnis des Volkes heruntergewirtschaftet worden. Er weigert sich den Buddhismus als, von ihm so verhassten, ‚Theismus‘ zu bezeichnen, wie in einem Brief an Alfred Andersch klar ersichtlich wird.¹²³

118 Vgl. Jaffray: „Commentary“. In: ‘Arabī: Voyaging, S. 135–293, S. 215.

119 Vgl. ebenda, S. 216.

120 Handke: „VBN“. In: Ders.: *Journale 3*, S. 777–1202, hier S. 818. Kursivierung im Original.

121 Schmidt: *Kaff*, S. 193.

122 Schmidt, Arno: „Kabbalistische Beschwörung“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe III. Essays und Biografisches*, Bd. 3. Zürich 1995, S. 272-274, hier S. 273.

123 Schmidt, Arno: „Der Briefwechsel mit Alfred Andersch“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Briefe*, Bd. 1. Zürich 1985, S. 59.

Auf den zweiten Blick jedoch treten die ironisierenden Spielarten wieder zum Vorschein. Auch Buddha bekommt sein Fett ab, und zwar wortwörtlich. Etwa verbindet er Buddha und Brahma und macht an mehreren Textstellen „bRahma=Buddha“¹²⁴ daraus.¹²⁵ In *Tina oder über die Unsterblichkeit* wird er sogar zum „Kirchenheiligen“¹²⁶, der jeden 27. November angebetet wird, „denn die Barlaamsgeschichte ist ja weiter nichts, als eine Übersetzung der Lalitavistara“¹²⁷. Ähnlich wie im Falle Kosmas und Henoch versucht Schmidt jemanden des Plagiats zu bezichtigen: diesmal den Kleriker Barlaam von Kalabrien.

Schmidt schreibt dem Buddhismus auch eine von jenen religiösen Qualitäten zu, die oben herausgearbeitet wurden, nämlich das In-Aussicht-Stellen eines umgekehrten Weltbildes, das er aber ebenso bei Schopenhauer verortet. Um genau zu sein, ist es kein In-Aussicht-Stellen, sondern vielmehr ein plötzliches Eintreten: „ohne Übergang aus einem Verbrecher ein Heiliger [werden]“¹²⁸. Diese Plötzlichkeit ist gleichzeitig das buddhistische Moment, das sich auch in Handkes Schreiben wiederfinden lässt und im Kapitel zum American Transcendentalism und Immediatismus genauer erläutert wird. Als zetetischer Leser buddhistischer Schriften tritt Handke nicht in Erscheinung, jedoch als einer von taoistischen.

Wieder lohnt sich ein Blick in den Journalband *Am Felsfenster morgens*. In die Zeit der Niederschrift jenes Bandes lässt sich eine Lektüre von *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, eines der Hauptwerke des Taoismus, nachweisen. Ähnlich wie bei der Ibn Arabi-Lektüre wählt Handke Sätze aus Zhuangzis Werk, gibt sie im Journal wieder und kommentiert sie gegebenenfalls. So wird „[d]er Taoismus“ für Handke „die unerbittlichste Philosophie, an der Grenze zur Erbarmungslosigkeit“¹²⁹. Obwohl hier der Taoismus als Philosophie bezeichnet wird, darf nicht sofort darauf geschlossen werden, dass Handke sie ausschließlich als solche betrachtete. Schon einige Journaleinträge später wird das *wahre Buch* als „ein durch und durch religiöser Text“ bezeichnet, „das Poetische und das Religiöse sind darin eins“¹³⁰. Zhuangzi blieb jedoch nicht sein einziger Berührungs punkt zum Taoismus. Auch Gedichte von Wang Wei dürften dem Österreicher bekannt gewesen sein¹³¹. Wie genau Handke jedoch die Gründungsschrift des Taoismus, dem *Daodejing* von Lao-Tse, rezipierte, ist nicht genau

124 Schmidt, Arno: „Fragmente“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Supplemente*, Bd. 1. [Frankfurt/Main] 2003, S. 7-349, hier S. 317. Und: Schmidt, Arno: „Zettel’s Traum“. In: Arno Schmidt: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe IV: Das Spätwerk*, Bd. 1. [Berlin] 2010, S. 1067.

125 Anspielung auf Rama-Butter.

126 Schmidt, Arno: „Tina oder über die Unsterblichkeit“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 2. Zürich* 1986, S. 165-187, hier S. 168.

127 Ebenda, S. 168.

128 Schmidt, Arno: „Schwarze Spiegel“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 1. Zürich* 1987, S. 199-260, hier S. 208.

129 Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7-631, hier S. 538.

130 Ebenda, S. 542.

131 Vgl. ebenda, S. 537.

zu erfassen. Zwar wird keine Lao-Tse-Lektüre im Journalband vermerkt, jedoch ein Spruch des chinesischen Philosophen wiedergegeben.¹³²

Schmidt erwähnt ihn – neben einer Nennung in *Die Schule der Atheisten*¹³³ und einer in *Abend mit Goldrand*¹³⁴ – vorwiegend in *Kaff*. Es beginnt damit, dass Hertha von Karl, während ihres Liebesaktes, wissen möchte, was er vom Tao hält:

„Saagammall. Karrle. – : Woß hellzDu eigntlich; vom ,TAO‘?“ –. –. –: „Vom Tao=Hertha ? ...“

(Hätte mich nicht vorher der Blitz wegraffm könn’n ? [...])

„Herr=tha ! –. – : HättesDu mich das nicht diereckt während der Umarmunk=selpst fragen könn’n ? Wie habe ich nicht, schon länxt, auf solch günstige Gelegenheit gebrannt, mit Dir die Chineesische Mettafüsiek zu wenntilieren. – Beim lebendijen Gott dacht’ich’s nicht : meine Ehrecktzjohn lässt nach ! – Waahnwitzije.“; fügte ich, erschöpft, hinzu ... [...].¹³⁵

Der Gedanke an das Tao lässt Karl nicht los:

„Während=Du mein Leip besaßest, Hertha, ritt meine Seele schtändich zwischen Pe=, Nan= und Tao=te=King hin & hehr. Vom Kin=ping=meh noch gans zu schweign.“¹³⁶

Anders als bei Handke wird hier das *Daodejing* („Tao=te=King“) explizit erwähnt. Und Schmidt verzichtet wieder einmal nicht, einen weiteren Literaturhinweis zu geben. Beim erwähnten *Jin ping mei* („Kin=ping=mei“) handelt es sich nämlich um einen chinesischen Roman aus dem 12. Jahrhundert mit pornographischen Episoden.

Nach dieser Szene wird nicht weiter auf den Taoismus eingegangen. Das Tao taucht in *Kaff* anschließend nur als mehrfach wiederholtes Mantra auf, bzw. wird es für Wortspiele verwendet (wie z. B. „Tao=be“, „Tao=genichz“, „Tao=sendschönchen“¹³⁷). Einzig eine Tao-Textstelle sei hier noch erwähnt, denn sie ist für ein späteres Kapitel dieser Arbeit von Relevanz, wenn die ‚Auflösung ins Nichts‘ behandelt wird. Schmidt erwähnt hierbei das Nirvana und bringt es unmittelbar in Verbindung mit dem Tao: „nach Nichz=Niemant=Nirgnz=Nih : Nirr=Wahna : ,Tao‘.“¹³⁸

132 Vgl. ebenda, S. 542.

133 Schmidt: „SdA“. In: *BA IV/2*, S. 186.

134 Schmidt, Arno: „Abend mit Goldrand“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe IV: Das Spätwerk*, Bd. 3. Zürich 1993, S. 78

135 Schmidt, Arno: „Kaff auch Mare Crisium“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I*, Bd. 3. Zürich 1987, S. 7–277, hier S. 117.

136 Ebenda, S. 118.

137 Ebenda, S. 119.

138 Ebenda, S. 143.

3.4. Die Bibel und der falsche Johannes

Doch bevor das Nichts näher betrachtet wird, soll ein Blick auf die Bibel-Lektüre Schmidts und Handkes geworfen werden. Um die Bibel nicht als Ganzes zu verstehen, sondern als Sammlung von verschiedenen Büchern, werden die Bücher, die bei den beiden Autoren auftreten, nacheinander behandelt. Ein weiterer Grund dafür ist die spezifische Art und Weise, wie sie ein Buch behandeln.

3.4.1. Apostelgeschichte

In dem für diese Arbeit ausgewählten Handke-Textkorpus tauchen zwei Verweise auf die *Apostelgeschichte* (1,12 und 27,33) auf. Beide Textstellen sind im Journal *Gestern unterwegs* zu finden, und beide Male zeigt sich Handke fasziniert von der biblischen Sprache. So zeigt er sich beeindruckt von der Eigentümlichkeit, wie eine Distanz beschrieben wird: „einen Sabbatweg entfernt“¹³⁹. Doch nicht nur von Wegdefinitionen, sondern auch von Zeit-Formulierungen der Bibel fühlt er sich angesprochen. Sie sollen, wie man aus der Notiz schließen kann, den Rhythmus des knapp zehn Jahre später erscheinenden Romans, *Der Bildverlust oder Durch die Sierra de Gredos*, vorgeben.¹⁴⁰

Bei Schmidt lässt sich nur ein Zitat aus der *Apostelgeschichte* (15,28) verorten¹⁴¹. Im Unterschied zu Handke zeigt dieser jedoch keinerlei Begeisterung für die biblische Sprache. Schmidts Umgang mit der Bibel, besonders in *Schule der Atheisten*, ist charakterisiert durch das ‚Out-of-Context-Zitat‘, wie es hier genannt werden soll. Schmidt versteht es, das Zitat dem biblischen Kontext zu entreißen und als bloßen Ausspruch einer Figur in den Mund zu legen. Bemerkenswert dabei ist jedoch, dass er dieses herausgerissene Zitat meist perfekt in das Geschehen und die Gespräche der *Schule der Atheisten* eingliedert.

139 Handke: GU, S. 279.

140 Vgl. ebenda, S. 279.

141 Siehe Schmidt: SdA, S. 176.

3.4.2. Hiob

Die Eingliederung erfolgt besonders gelungen mit zwei Zitaten aus *Hiob* (30,40 und 32,18), welche in *Schule der Atheisten* eingearbeitet werden. Interessanterweise verwendet Schmidt Stellen aus *Hiob* ausschließlich in Szenen, in denen gegessen wird.

„Mit zunehmendim Alter wird das Essn wichtiger : ds wer’n Se ooch noch erlebm. –“ ; (verdammt: „Der Wind Meines Bauches drängt Mich !“ (JOB 32=18 – wie Messer Chadband hinzuzusetzn gewiß nicht verfehlن würde.)¹⁴²

„ -: ‚Ginster sind ihre Speise‘ : HIOB 30=4.“ ; (von dem man näm’ich die Wurzln kauen kann - (?) : sicher)¹⁴³

Handke verwendet *Hiob* in einem außergewöhnlichen Modus. Dabei verbindet er zwei Bibelstellen, da sie für ihn – so scheint es – in Verbindung miteinander stehen: „Da lief Abraham zu den Rindern – da brach ein Wind auf von dem Herrn her“ (1. Moses 18); und Hiob sagt dann: „Zu mir stahl sich ein Wort“.¹⁴⁴ Diese Verbindung stellt im untersuchten Handke-Textkorpus jedoch einen Einzelfall dar.

3.4.3. Genesis

Kein Einzelfall hingegen ist die Bezugnahme auf *Genesis*. Neben zuvor genannter Begeisterung für die Sprache und den Rhythmus der Bibel, erscheint hier ein neuer Modus der Bibel-Lektüre: der Forscher-Modus. Handke stellt sich selbst folgende Aufgabe: „Sieh nach, wo im Alten Testament sich die erste Frage findet, und im Neuen Testament die letzte?“¹⁴⁵ Infolgedessen präsentiert er die ersten vier Fragen in der Bibel:

Die erste Frage in der Heiligen Schrift stammt von der Schlange im Paradies, der Versucherin (auch die Vorsokratiker nach den ersten Fragen durchforschen)¹⁴⁶

142 Schmidt: *SdA*, S. 151; *Hiob* 32,18, *Lutherbibel 2017*: „Denn ich bin voll von Worten, weil mich der Geist in meinem Inneren bedrängt.“

143 Schmidt: *SdA*, S. 233; *Hiob* 30,40, *Lutherbibel 2017*: „die da Salzkraut sammeln bei den Büschchen, und Ginsterwurzel ist ihre Speise.“

144 Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 178; *Hiob* 4,12, *Elberfelder Bibel*: „Ein Wort stahl sich zu mir, und mein Ohr vernahm ein Geflüster davon.“

145 Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 560.

146 Ebenda, S. 561. [Für die erste Frage: Siehe Gen 3,1.]

Die zweite Frage in der Bibel: „Wo bist du?“ (Gott zu Adam, nachdem er die verbotene Frucht gegessen hat); und die dritte; „Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist?“ Und die vierte (Gott fragt „das Weib“): „Warum hast du das getan?“ Also selbst Gott fragt¹⁴⁷

Auf das Vorhaben, die Vorsokratiker zu durchforschen, ging er weiter nicht ein. Auch auf die letzten Fragen des Neuen Testaments wird in *Am Felsfenster morgens* nicht Bezug genommen.

In Handkes Referenz auf die Onan-Geschichte (Gen 38) wird auch ein gewisser Reiz, biblisches Geschehen zu kommentieren und Figuren darin Charaktereigenschaften zuzuschreiben, ersichtlich. So sei laut dem Schriftsteller der Gott, der Onan bestrafte, „ein weiblicher Gott, ein ‚anders rachsüchtiger‘“¹⁴⁸ gewesen.

Eine weiterer Verweis auf *Genesis* findet sich im Roman *Die Obstdiebin*. Diesmal versucht er aber, durch einen Bibelverweis, seiner Romanfigur Charaktereigenschaften zuzuschreiben. In einer Gaststätte erhebt der Wirt seine Stimme und vergleicht seine Lebenssituation mit der Kains.¹⁴⁹ Diese Assoziation verleiht der Figur eine tragische Wesensart, die man bei Schmidt vergeblich suchen würde.

Wie in Witts Analyse von Schmidts Umgang mit Bibelstellen sichtbar wird, bedient sich der Autor primär ausgewählter Satzfetzen aus dem ersten Buch Mose und verzerrt sie, durch mehrmalige Wiederholung und Variation, ins Phrasenhafte. So komme, laut Witt, das „und siehe da, es war sehr gut“ aus *Genesis* 1,31 mehrmals und abgewandelt in *Leviathan* vor.¹⁵⁰ Ebenso stellt Witt eine Verbindung zwischen einem Halbsatz in *Brand's Haide* und *Genesis* her: „Ein Schulknabe stürzte vorbei, die Hand am Gürtel : nach seinem Bilde schuf er ihn !“¹⁵¹ Das „,[N]ach seinem Bilde schuf er ihn“¹⁵² ist aus *Genesis* 1,12 entlehnt. Ob sich Schmidt bei Witts Beispielen bewusst der Bibel bedient, oder nur auf das Phrasenhafte der Alltagssprache hinweist¹⁵³, ist nicht präzise zu beantworten, da Schmidt – anders als bei vielen Bibelzitaten in *Schule der Atheisten* – die Bibelstelle hier nicht angibt.

Eine andere Stelle, die er nicht angibt, ist die Penuel-Sage, die er dafür aber ausführlich nacherzählt und sogar Parallelstellen angibt. „,Die Penuel=Sage – Jacobs

147 Ebenda, S. 562. [Für zweite und dritte Frage: Siehe Gen 3,9 und Gen 3,11.]

148 Handke: „VBN“. In: Ders.: *Journale 3*, S. 777–1202, hier S. 936.

149 Vgl. Handke, Peter: *Die Obstdiebin*. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 449. [Siehe auch Gen 4, 1-18]

150 Vgl. Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 135.

151 Schmidt, Arno: „Brand's Haide“. In: Schmid, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 1*. Zürich 1987, S. 115-198, hier S. 127.

152 Ebenda, S. 127.

153 Natürlich sind die Phrasen in erster Linie biblischen Ursprungs, haben jedoch den Einzug in die Alltagssprache vollführt.

Ringkampf mit der Gottheit“¹⁵⁴, wie Schmidt sie in *Kaff* nennt, beschreibt Jakobs Kampf mit einer Gottheit am Fluss Jabbok (Genesis 32, 23-33). Die Gottheit, so wird in *Kaff* argumentiert, kann nicht „der ‚normale GOtt‘“¹⁵⁵ gewesen sein,

denn :

- a) er unterliegt – (GOtt=selbst hätte Jaqob ja - : pfff!.....)
- b) er kennt Jacobs Namen nicht – (GOtt hätte ja Alles gewußt.)
- c) er scheint mit der Morgenröte dringend verschwinden zu müssen – (während ER, GOtt, ja ansonsten häufig ‚auf Flügeln der Morgenröte‘ einherfährt ; und keinerlei Ursache hat, ‚lichtscheu‘ zu sein.¹⁵⁶

Es wird gefolgert, dass es sich bei diesem Gott um eine andere Gottheit handeln muss. Nach dem Nennen „einer Fülle hochbedenklicher ‚Parralleelschtelen‘“¹⁵⁷ schließt man die Penuel-Analyse mit dem Gedanken, es könnte sich dabei um den Teufel gehandelt haben. „(Kurioses Dink, diese Bibel !)“¹⁵⁸

3.4.4. Ezechiel

Eine weitere Schrift, aus der beide Autoren schöpfen, ist die des Propheten Ezechiel. Einmal entlehnt Schmidt die Worte *Ezechiels* (16,7), um in *Schule der Atheisten* die sexuelle Reife zu beschreiben¹⁵⁹, ein anderes Mal verwendet er sie (28,14) in seinem Henoch-Aufsatz¹⁶⁰.

Handkes bezieht sich in *Das zweite Schwert* auf *Ezechiel* (8,3), jedoch etwas versteckt. Wiedereinmal gibt er nicht die Bibelstelle an, der er sich bedient. Auch hier vergleicht sich, ähnlich wie der Wirt in *Die Obstdiebin*, eine Figur – diesmal der Erzähler – mit einer biblischen Figur bzw. fragt sich, was er an dessen Stelle gemacht hätte.¹⁶¹

154 Schmidt: *Kaff*, S. 160. Kursivierung im Original.

155 Ebenda, S. 161.

156 Ebenda, S. 161.

157 Ebenda, S. 161.

158 Ebenda, S. 161.

159 Vgl. Schmidt: *SdA*, S. 24.

160 Vgl. Schmidt: „Henoch“. In: Ders.: *Julianische Tage*, S. 58–61, hier S. 59.

161 Vgl. Handke, Peter: *Das zweite Schwert. Eine Maigeschichte*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 18: „Immer wieder im Leben war mir in den Sinn gekommen die alte mehr oder weniger biblische Geschichte von dem Mann, der von Gott oder sonst einer höheren Gewalt von seinem Stammort am Haarschopf weggelupft wurde ganz woandershin – in ein anderes Land. Und ich für meine Person hätte mir, im Gegensatz zu dem Helden der Geschichte, der, scheint mir, lieber an Ort und Stelle geblieben wäre, auch so ein Weggetragenwerden von meiner Bleibe gewünscht, zuhinterst am Schopf gepackt, dank einer gnädigen Macht querluftein ferntransportiert zu einer anderen Bleibe? Nur keine Bleibe! Nichts wie wegexpediert von jetzt und hier!“

3.4.5. Sprüche

Genauso spärlich zitieren die beiden Autoren aus dem Buch der *Sprüche*, hier werden aber betreffende Textstellen genau genannt. Handkes Modus dabei ist das kommentierte Zitat.

„Sei nicht weise in deinem eigenen Augen“ (Sprüche Salomos 3,7, und Salomo wendet sich jeweils an jemand Bestimmten, seinen Sohn)¹⁶²

„Eine gute Botschaft macht das Gebein markig“ (Sprüche 15,30; Vespasian kann, auf die Nachricht, er sei Kaiser geworden, den zweiten Schuh nicht mehr anziehen, erzählt dazu der Talmud)¹⁶³

Handkes Kommentar erklärt im ersten Fall den Kontext; im zweiten stellt er eine Verbindung zum Talmud her.

Wie beim *Tao* in *Kaff* wird in *Schule der Atheisten* im Zusammenhang eines Liebesaktes aus den *Sprüchen* (8,25) zitiert – „Der Gottlosen Bauch hat nimmer genug“¹⁶⁴ – und gleich im Anschluss aus dem Psalmen (73,22) – „Ich war ein Vieh & wußte nichts : ich war Thier bey Dir“¹⁶⁵.

3.4.6. Lukas

Auch Schmidts Zitat aus dem *Lukasevangelium* (10, 19) steht nicht allein, es wird gefolgt von einem aus *Jesus Sirach* (39,30)¹⁶⁶. Chadband muss in *Die Schule der Atheisten* an ebendiese Stellen denken, da in beiden Skorpione vorkommen und „,-: Alle Atheisten fürchtn sich vor Scorpionen...“¹⁶⁷. Auch hier haben die Zitate keinen weiteren Zweck als das Phrasengewirr zu veranschaulichen, das in den Köpfen der Figuren Schmidts vorherrscht.

Lukas (4,5) wird hingegen als eine von vielen Parallelstellen im Henoch-Aufsatz¹⁶⁸ herangezogen. Angesichts von Schmidts Faszination für Teufelsgestalten erhält dieses Kapitel des Evangeliums eine Sonderstellung, denn hier tritt der Teufel mit Jesus in Kontakt.

162 Handke: GU, S. 272.

163 Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 187.

164 Schmidt: *SdA*, S. 110.

165 Ebenda, S. 110.

166 Schmidt gibt fälschlicherweise den Vers 39,36 an.

167 Schmidt: *SdA*, S. 204.

168 Vgl. Schmidt: „Henoch“. In: Ders.: *Julianische Tage*, S. 58–61, hier S. 59.

Die Kontaktaufnahme, die Handke im *Lukasevangelium* interessiert, ist die zwischen Jesus und den zwei Emmausjüngern (Lk 24,13-35). Er geht sogar in zwei verschiedenen Journalbänden auf diese Geschichte ein, die so nur bei *Lukas* beschrieben wird. In *Am Felsfenster morgens* versucht er sie fortzusetzen:

Führ die Emmaus-Geschichte weiter in der Vorzukunft: wie die beiden Jünger nach der Begegnung mit dem Auferstandenen sich voll Freude aufgemacht haben werden auf den Rückweg nach Jerusalem, und wie ihre Haltung, aufrecht, erhobene Köpfe, jene noch größere Freude angezeigt haben wird, die sie dann haben werden am Erzählen.¹⁶⁹

In *Vor der Baumschattenwand nachts* gibt er nochmal den Kern der Emmausgeschichte wieder, jedoch verschiebt er die Erzählperspektive in die Sicht eines Jüngers: „Damals in Emmaus haben wir einander erkannt an unserem Brotbrechen“¹⁷⁰. Wie schon bei der *Apostelgeschichte* zeigt sich Handke von der Sprache des *Lukasevangeliums* begeistert, sei es wie Joseph von Arimathäa beschrieben wird¹⁷¹, wie Jesus sich selbst als Diener bezeichnet habe¹⁷² oder die eigentümlich – von Handke geschätzten – Wortwiederholungen:

Und immer wieder ein Wort der Wörter in den Evangelien, so wie Jesus vor dem Ostermahl zu den Jüngern: „Sehnsucht habe ich mich gesehnt“ (mit euch das Passah-Fest zu feiern vor meinem Leiden; Lukas 22,15; *epithymia epethymesa*)¹⁷³

Hier wird auch ersichtlich, dass Handke aus der griechischen Bibel zu übersetzen fähig war, obwohl hier kein Urteil gefällt werden soll, wie gut seine Übersetzung ist.

3.4.7. Matthäus

Tatsächlich findet sich in *Gestern unterwegs* eine etwas eigenwillig übersetzte Stelle aus dem *Matthäusevangelium* (24,41):

169 Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 617.

170 Handke: „VBN“. In: Ders.: *Journale 3*, S. 777–1202, hier S. 906.

171 Handke: GU, S. 543: „Ein religiöser Mensch, das ist zum Beispiel der Joseph von Arimathäa im Lukasevangelium, denn er ‚erwartete das Königreich (des) Gottes‘ (23,51)“

172 Ebenda, S. 542: „Jesus sieht, nennt sich selbst den Diener in der Mitte: ‚ich aber bin eurer Mitte wie (als?) ein Diener‘ (Diakon) (Lukas 22,24)“

173 Ebenda, S. 539. Kursivierung im Original.

Ein haiku-artiges Bild für die Ankunft des Menschen-, Gottessohns bei Matthäus: „Zwei mahlende Frauen in der Mühle, eine lädt auf, eine lädt ab.“ (24,41)¹⁷⁴

In besagter Bibelstelle wird jedoch nicht die Zusammenarbeit der beiden Frauen beschrieben, sondern der Umstand, dass eine von ihnen mitgenommen und die andere zurückgelassen wird. Auch die Übertragung Handkes von *Matthäus* 19,17, erscheint, im Vergleich mit gängigen Bibelübersetzungen¹⁷⁵, recht ungewöhnlich. Während man in *Gestern unterwegs* „„Wenn du hinauswillst in das Leben, halte die Gebote““¹⁷⁶ liest, ist in den meisten Bibelübersetzungen von einem ‚Hineinkommen in das Leben‘ die Rede. Neben der ungewöhnlichen Übertragung ist auch die Assoziation herauszuheben, die Handke hier anschließt: „(siehe dazu Goethe: „Schwere Dienste tägliche Bewahrung, / Sonst bedarf es keiner Offenbarung)“¹⁷⁷.

Bei Arno Schmidt lässt sich eine ganz andere Assoziation feststellen. Auch hier dient ein Ausspruch aus der Bibel, der Einzug in die Alltagssprache gefunden hat, als Vorlage: „„Wenn du aber Almosen gibst, so lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut“ (Mt 6,3)¹⁷⁸. Er weist, laut Witt, auf die „Pflichten eines Christen gegenüber seinen Mitmenschen“¹⁷⁹ hin.

„HeilittlerSiewünschen?“ (auch Bürger sein, gut, und das Land zusammenhalten: laß Deine Rechte nicht wissen. Also hob ich die leicht zum Deutschen Gruß, und ballte dafür die freie Linke: werd ich so mein Leben einteilen: in die offene staatserhaltende Hälfte. Und die geballte Linke.)¹⁸⁰

In Anbetracht von Schmidts Kritik an der gesellschaftsbildenden Funktion von Religion, scheint es nicht überraschend, dass er diese Phrase in einem negativen Kontext einarbeitet. Eine weitere Stelle in *Aus dem Leben eines Fauns* nimmt auf das Matthäusevangelium Bezug. Schönert, ein Arbeitskollege des Erzählers, lässt verlautbaren: „„Christus? : hat sich selbst kastriert!““¹⁸¹. Schönert geht des weiteren auf die Sekte der Skopzen ein und nennt als Beleg

174 Ebenda, S. 514.

175 Side-by-Side von Matthäus 19,17 in verschiedenen Bibelübersetzungen. Hier aufzurufen: (URL: <https://www.bibleserver.com/ELB.DBU.EU.GNB.HFA.LUT.MENG.Ne%C3%9C.NG%C3%9C.NLB.SLT.ZB/Matth%C3%A4us19%2C17> [zuletzt aufgerufen am 7.5.2024])

176 Handke: *GU*, S. 512.

177 Ebenda, S. 512.

178 Matthäus 6,3, *Lutherbibel 2017*.

179 Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 144.

180 Schmidt, Arno: „Aus dem Leben eines Fauns“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 1*. Zürich 1987, S. 299-390, hier S. 321.

181 Schmidt, Arno: „Aus dem Leben eines Fauns“. In: Ders.: *Nobodaddy's Kinder*. Bargfeld: Arno Schmidt Stiftung und Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989/2005, S. 7–108, hier S. 18. Kursivierung im Original.

Matthäus 19,12.¹⁸² Neben einer dritten Erwähnung als Parallelstelle im Henoch-Aufsatz¹⁸³, lassen sich im hier untersuchten Textkorpus keine anderen *Matthäus*-Zitate ausfindig machen.

In Handkes Journalen stößt man hingegen noch auf mehrere Bezüge auf das *Matthäusevangelium*. Während sich der Autor von der Sprache der *Apostelgeschichte* fasziniert zeigt, treten bei der *Matthäus*-Lektüre (16,3-4) Fragen zur Wortwahl der Bibel auf:

Warum sagt Jesus, als die Schriftgelehrten und die Pharisäer von ihm ein Zeichen (*semeion*) fordern, wer ein „Zeichen“ fordere, sei ein „böses und ehebrecherisches (*moichalis*) Geschlecht“?¹⁸⁴

Bei den restlichen Bezugnahmen auf *Matthäus* handelt es sich um den bereits erläuterten Modus des kommentierten Zitats.¹⁸⁵ Lediglich auf einen Eintrag in *Gestern unterwegs* sei noch hingewiesen: „„Jedem nach seiner eigenen Kraft“ (Matth. 25,45); das sozialistische Prinzip der Evangelien“¹⁸⁶. Handke irrt sich hier bei der Bezifferung des Verses, denn dieses Zitat ist bei *Matthäus* 24,15 zu finden.

3.4.8. Johannes

Bei genauerer Nachforschung zu gewissen Journaleinträgen ist festzustellen, dass Handke nicht nur Verse verwechselt, sondern manchmal auch ganze Evangelien. Im typischen Modus des kommentierten Zitats nimmt er einen Satz aus der Bibel, den er fälschlicherweise als „Johannes-Evangelium, 6,45“ angibt, und kommentiert: „Johannes manchmal als Vor-Sokratiker“¹⁸⁷. Bei kommentierter Stelle handelt es sich jedoch um *Lukas* 6,45. Wenige Journaleinträge später passiert ihm der gleiche Fehler. Mit „Welche Übergänge im Evangelium! (etwa Joh. 8,45)“¹⁸⁸ bekundet er seine Begeisterung für die Geschichte der Auferweckung der Tochter von Jairus, jedoch taucht diese Geschichte im *Johannesevangelium* nicht auf. Erneut meint Handke hier *Lukas* (8,54-55). Folgender Eintrag

182 Vgl. ebenda S. 18.

183 Vgl. Schmidt: „Henoch“. In: Ders.: *Julianische Tage*, S. 58–61, hier S. 59.

184 Handke: *GU*, S. 475. Kursivierung im Original.

185 Siehe Handke: *GU*, S. 512 und Mt 21,2; *GU*, S. 514 und Mt 22,32; „VBN“, S. 977 und Mt 23,9.

186 Handke: *GU*, S. 515.

187 Ebenda, S. 529.

188 Ebenda, S. 531.

verdeutlicht die Vermutung, dass Handke hier aus der altgriechischen Bibel übersetzte: „gerade noch: ‚alle aber weinten‘, und jetzt: ‚kategelon autou‘, ‚ihn verlachend“¹⁸⁹.

Aber es passiert auch, dass Handke meint, besagtes Zitat sei aus der *Offenbarung des Johannes*, obwohl es aus dem *Johannesevangelium* (8,35) stammt. Im 2017 erschienenen Roman die *Obstdiebin* ist zu lesen:

Solch eines Stillschweigens, dachte ich, noch immer an dem Gartentor, würde ich in der Picardie, auf dem kaum besiedelten Land, unmöglich mehr innewerden, auch nicht für eine zitternde Sekunde und nicht nur, weil dort in diesen Wochen auf allen Feldern, am Tag und auch nachts, die Erntemaschinen dröhnten, und mein Blick ging durch den Garten zur Haustürschwelle aus Emaille, die ich mir seinerzeit beim Einzug hatte machen lassen, samt der Inschrift, einem Halbsatz, glaube ich, aus der Offenbarung des Johannes, in griechischen Buchstaben: *Ho hios menei en ta oikia, eis ton aiona*. Der Sohn bleibt im Haus bis in die Äonen.¹⁹⁰

Wie zu erkennen ist, ist Handke nicht ganz sicher, ob zitiertter Halbsatz tatsächlich aus der *Offenbarung des Johannes* ist. Interessanterweise schreibt er fünf Jahre später Johannes' Halbsatz abermals der *Offenbarung* zu. In *Zwieggespräch* greift der Autor den Bibelvers noch einmal auf:

„Der Sohn bleibt im Haus bis in die Äonen“, wie es in der Offenbarung des (zur Zeit der Niederschrift damals auch schon alten) Jüngers Johannes steht? Aber was hieß bei ihm „Haus“ was „Äonen“?¹⁹¹

Anders als die Evangelisten Lukas und Matthäus findet man keine Spuren von Johannes im hier untersuchten Textkorpus Schmidts. An dieser Stelle soll kurz auch auf die biblischen Bücher eingegangen werden, die vorwiegend von Schmidt zitiert werden.

3.4.9. Jesaja

Zum einen ist das Buch des Schriftpropheten Jesaja zu nennen, das neun mal von verschiedenen Figuren in *Die Schule der Atheisten* herangezogen wird.¹⁹² Wie schon die

189 Ebenda, S. 531.

190 Handke: *Obstdiebin*, S. 38.

191 Handke, Peter: *Zwieggespräch*. Berlin: Suhrkamp 2022, S. 52.

192 Siehe Schmidt: *SdA*, S. 109 und Jesaja 5,22; *SdA*, S. 102 und Jesaja 10,18; *SdA*, S. 199 und Jesaja 14,12; *SdA*, S. 84 und Jesaja 16,11; *SdA*, S. 114 und Jesaja 19,8; *SdA*, S. 202 und Jesaja 21,5; *SdA*, S. 212 und

anderen Propheten und Evangelisten dient Jesaja nur als Phrasengeber. Schmidts Figuren schießen *Jesaja*-Zitate durch den Kopf, auch wenn sie nur entfernt mit deren Situation zu tun haben, meist als bloße Wort-Assoziation.

MAJORIE (vertrauensvoll): „Wir sind auf einer Insel. -: ,Preiset den Herrn in den Inseln des Meeres!“(: Jesajas 24=15 [...])¹⁹³

Cosmo wiederum umschreibt seinen knurrenden Magen mit *Jesaja* (16,1), jedoch auf Englisch: „,Wherefore my bowels shall sound like a harp“¹⁹⁴. Dies stellt einen Sonderfall dar, da Schmidt sich, wie ein Blick in seine Bibliothek vermuten lässt¹⁹⁵, zumeist der Lutherbibel bedient, hier aber die King James Version heranzieht. *Jesaja* wird darüber hinaus noch als Parallelstelle zur bereits erwähnten Penuel-Sage herangezogen, die in *Kaff* behandelt wird.

3.4.10. Psalmen

Zum anderen sind es die *Psalmen*. Aus ihnen wird neunmal in *Die Schule der Atheisten* zitiert, zweimal davon aus *Psalm* 120.¹⁹⁶ Es ist erneut festzustellen, dass Schmidt sie als bloße Assoziationen zum Handeln der Figuren verwendet. Einmal sogar so out-of-context, dass dies hier näher betrachtet werden soll:

KOLDERUP [...] ,In 10 Minutn. : Ist der Fall geklärt.‘ - Dann zu T. und EM.): „Die Angabm über Ihr damalijis Zusamm’ssein, bewegn sich also zwischen 1 und 48 Stundn – ,lehre unsre Tage richtig zählen‘, wie schon Ihr mit Recht so beliebter Psalmist empfiehlt-“; (näm’ich xc=12...?): „Sie sind bereits ,weiter‘? Darf ich wissen ,wo‘ ? - “¹⁹⁷

Tatsächlich findet man unter dem genannten Vers „So lehre uns denn zählen unsere Tage“¹⁹⁸, jedoch nicht in der Übersetzung Luthers, die Schmidt normalerweise heranzieht. Dort liest man nämlich: „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen“¹⁹⁹. Luthers ‚sterben‘ scheint für

Jesaja 24,15; SdA, S. 205 und Jesaja 41,19.

193 Schmidt: SdA, S. 212.

194 Ebenda, S. 84.

195 Siehe Gätjens, Dieter/Jürgensmeier, Günter: *Die Bibliothek Arno Schmidt*. Bargfeld: Arno Schmidt Stiftung 2003, S. 520.

196 Siehe Schmidt: SdA, S. 179 und S. 237.

197 Schmidt: SdA, S. 115.

198 Psalm 90,12, *Elberfelder Bibel*.

199 Psalm 90,12, *Lutherbibel* 2017.

Schmidt hier aber nicht brauchbar, da er auf das Messen von Zeit abzielt. Die hier zitierte Elberfelder Bibel zog Schmidt vermutlich ebenfalls nicht heran, da sie nicht in seiner Bibliothek zu finden ist. Die von Carl Weizsäcker und Emil Kautzsch übersetzte *Textbibel* befand sich zwar in Besitz Schmidts – wenn auch mit Einschluslöchern²⁰⁰ – doch auch darin stimmt der Wortlaut²⁰¹ nicht ganz mit dem aus *Schule der Atheisten* überein. Johann David Michaelis' Übersetzung hingegen, die Schmidt ebenfalls besaß²⁰², gleicht vollständig der Formulierung Kolderups.²⁰³

3.5. Die Bücher der Kollegen

Die Haltung eines zetetischen Lesers beschränkt sich nicht nur auf das Lesen von heiligen Texten, sondern weitet sich auch auf die Lektüre belletristischer und philosophischer Werke aus. In Schmidts und Handkes Texten wird oftmals auf Autoren und deren Beschäftigung mit Religion eingegangen.

Handkes Herangehensweise variiert. Findet er beim Lesen eine Stelle, bei der Gott bloß erwähnt wird, so wird sie in sein Journal übertragen. So wird etwa ein Ausschnitt aus Balzacs *La Comédie humaine in Gestern unterwegs*²⁰⁴ oder ein Zitat Walentin Rasputins in *Am Felsfenster morgens*²⁰⁵ wiedergegeben. Ebenso nimmt Handke erneut den Modus des Forschers ein, indem er sich das Wesen Gottes durch Jakob Böhme so erklärt: „Gott ist nur in seinem Sohne Gott“ (Jakob Böhme; sein Satz beschreibt die Materie“²⁰⁶).

Diesbezüglich auffällig ist auch die wiederholte Bezugnahme auf Hölderlin. Die Journaleinträge belegen Handkes Auseinandersetzung mit Hölderlins Verwendung des Adjektivs ‚heilig‘²⁰⁷ und dessen Gottesbild. Hölderlins Gott sei „der Bedürftige schlechthin“²⁰⁸ und als Gegenbild von Mörikes Gott zu betrachten.²⁰⁹ Die Journalbände sind angehäuft mit

200 Vgl. Gätjens/Jürgensmeier: *Die Bibliothek Arno Schmidts*, S. 522.

201 Vgl. Psalm 90,12. In: Kautzsch, Emil (Hg.): *Textbibel*. Übersetzt von Emil Kautzsch und Carl Weizsäcker. Tübingen: J. C. B. Mohr 1906. Hier abrufbar: ([URL: https://ebible.org/deutkw/PSA090.htm](https://ebible.org/deutkw/PSA090.htm) [zuletzt aufgerufen am 7.5.2024])

202 Vgl. Gätjens/Jürgensmeier: *Die Bibliothek Arno Schmidts*, S. 522.

203 Vgl. Psalm 90,12. In: Michaelis, Johann David: *Deutsche Uebersetzung des Alten Testaments: mit Anmerkungen für Ungelehrte: Der sechste Theil*. Göttingen: Dieterich Vandenhoeck 1777. (Hier abrufbar: URL: <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11225207> [zuletzt aufgerufen am 7.5.2024])

204 Vgl. Handke: *GU*, S. 1060f.

205 Vgl. Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 533.

206 Ebenda, S. 53.

207 Vgl. Handke, *GU*, S. 50.

208 Ebenda, S. 297.

209 Vgl. Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 610.

solchen Einträgen zur Religionsauffassung anderer Schriftsteller. Es werden u. a. Tschechows Gedanken zu Frauen in der Religion²¹⁰, Hebbels Meinung zum ‚Amen‘ im Vaterunser, das als Kunstwerk zu betrachten sei²¹¹, und Blanchots Bemerkung zu den Emmausjüngern wiedergegeben.²¹²

Das kunstreligiöse Moment tritt bei den Einträgen zu Goethe hervor. Die Frage, ob Goethe ein Heiliger sei, wird mit „ja, eine Heiligengestalt neben vielen anderen Gestalten – und gerade so ein Heiliger“²¹³ beantwortet. Goethe selbst, so im Journalband, habe Homer wiederum als „heidnischen Moses“²¹⁴ bezeichnet.

Goethe ist am größten, wo er elegisch wird und zugleich psalmodiert. G., der Psalmist; der Psalmensänger? Eher-sprecher. „Der nur verdient geheimnisvolle Weihe,/ Der ihr durch Ahnung vorzugreifen weiß“²¹⁵

Neben Goethe als Psalmist erscheint auch Faulkner als „Firmherr“²¹⁶. Handke spricht Schriftstellern einen religiösen Stellenwert zu. In einem Kommentar zu Emmanuel Bove schreibt er, dass sie es seien, die die Religion offenbaren, und zwar „in einem ganz alltäglichen Zusammenhang“²¹⁷.

Für Schmidts Schreiben wäre das unvorstellbar. Im Gegenteil: er spricht den erwähnten Autoren jeglichen (Ein-Gott-)Glauben ab, empört sich darüber oder unterstreicht deren atheistische Züge. Während sich der Erzähler in *Schwarze Spiegel* alleine des Titel wegen über Rilkes *Geschichten vom lieben Gott* empört²¹⁸, merkt der Erzähler in *Leviathan* an, dass schon Kant „die Beweise für die Existenz eines ‚lieben‘ Gottes als Witze entlarvt“²¹⁹ hat.

Besonders in Schmidts essayistischem Werk spielt die Religion behandelter Schriftsteller und Philosophen eine auffällige Rolle. Gerade die *Funk=Essays*, welche weniger Aufsätze als Dialog-Hörspiele fürs Radio mit literaturwissenschaftlichen Inhalten sind, bezeugen diese Tendenz.

210 Vgl. Handke: *GU*, S. 272.

211 Vgl. Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 270.

212 Vgl. ebenda, S. 261.

213 Handke: „VBN“. In: Ders.: *Journale 3*, S. 777–1202, hier S. 1108.

214 Ebenda, S. 1133.

215 Ebenda, S. 1160.

216 Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 98.

217 Ebenda, S. 80.

218 Vgl. Schmidt: „Schwarze Spiegel“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 41–141, hier S. 59.

219 Schmidt, Arno: „Leviathan“ [EA 1949]. In: Ders.: *Leviathan und Schwarze Spiegel*. 15. Auflage, Frankfurt a. M.: Fischer 2011, S. 7–40, hier S. 14.

In einem Funk=Essay zu Leopold Schefers *Der Waldbrand* wird die Frage nach der Religion sogar ganz klar artikuliert:

- B.: [...] Wie war in späteren Jahren seine Einstellung zu den Religionen?
- A.: Darauf müssen wir noch ausführlich kommen. *Christ* war er freilich nie; dies vorweg; denn also spricht der DERWISCH MIT DEM ROENZWEIGE zu Gott
- C. (*bedeutsam*):

*Ich verzeige Dir die Schöpfung
: Du vergiebst mir fromm den Menschen;
der gewiß mir schwerer drunten
auf der Erde ist zu tragen,
als das Allah=Sein Dir droben !²²⁰*

In einem anderen Radio-Dialog, diesmal zu Wieland, wird die Frage zwar auch gestellt, jedoch nicht so direkt. Die Darlegung von Wielands religiöser Einstellung beginnt damit, dass behauptet wird, er sei „ein Beleg [ist] gegen jene tolle Behauptung von der Entwicklungslosigkeit des Schriftstellers“²²¹. Obwohl Wielands Frühwerk von „widerlicher Frömmigkeit durchtränkt“²²² sei, habe er sich nach dem Einfluss der Aufklärer, „[a]lso vom Christen zum bestenfalls Deisten; und von da weiter zum Kosmotheoros“²²³ entwickelt: „Das Christenthum [sic!] ist ihm nicht mehr unfehlbare Offenbarung; sondern eine brauchbare Sittenlehre unter mehreren anderen.“²²⁴

Auch Herder soll so ein ‚Kosmotheoros‘, ein Betrachter des Kosmos, gewesen sein:

- B.: Seine ‚Ideen‘ setzen [...] gar nicht mit Gott und der Schöpfung ein; *sondern mit der Beschreibung des Planetensystems*, und fysikalisch=geografischen Angaben. Und Goethe schreibt ihm sogleich diesen Dankbrief:
- C. (*kalt; sachlich*): „[...]Es bleibt wahr : das ;Märchen von Christus ist Ursache, daß die Welt noch zehntausend Jahre stehen kann, und niemand recht zu Verstand kommt.“²²⁵

220 Schmidt: „Der Waldbrand“. In: Ders.: *Funk=Essays* 2, S. 147–192, hier S. 168, Kursivierung im Original
[C. zitiert aus Schefers *Koran der Liebe nebst kleiner Sunna*.]

221 Schmidt, Arno: „Wieland oder die Prosaformen“. In: Ders.: *Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1.* Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 131–172, hier S. 136.

222 Ebenda, S. 136. Kursivierung im Original.

223 Ebenda, S. 137.

224 Ebenda, S. 144.

225 Schmidt, Arno: „Herder oder vom Primzahl=Menschen“. In: Ders.: *Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1.* Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 173–224, hier S. 218. Kursivierung im Original.

Man käme bei einer Lektüre der „schönsten Herder=Stellen ebensogut zu einem persönlichen Christengott, wie zum gnostischen Pantheismus, oder gar zum nackten Materialismus“²²⁶, resümiert Sprecher B. in Schmidts „HERDER oder vom Primzahl=Menschen“.

Zu ähnlichem Urteil komme man auch beim Lesen von Barthold Heinrich Brockes, dessen Christentum „von der plattesten Sorte der Zeit“²²⁷ gewesen sein soll. Zwar zeige sich Brockes, wie Herder und Wieland, oberflächlich als tief religiös geprägt, doch bei näherer Betrachtung käme man zu folgendem Verdikt: Brockes „verehrt Gott mit hausbesetzerhafter Sicherheit, gleichsam wie den absolut verlässlichen Vorsitzenden seines Vermieterverbandes“²²⁸. Tatsächlich bilde nicht das Christentum das Fundament für Brockes' Dichtung, sondern „ein unverwüstlicher pantheistischer Fond an Naturgefühl“²²⁹.

Wie zu erkennen ist, zielt Schmidts Argumentation darauf ab, die von ihm geschätzten Autoren von christlichem Ballast zu befreien und sie stattdessen einer pantheistisch-naturreligiösen Schreibhaltung zuzuordnen. Bevor jedoch pantheistische und naturreligiöse Gestalten bei Schmidt und Handke präsentiert werden sollen, ist noch ein Sonderfall zu klären, den Schmidt nicht von seinem Ballast befreien konnte: Friedrich Gottlieb Klopstock.

3.6. Quedlinburg und der Weg dorthin

Klopstocks *Messias* ist, wie bereits oben erwähnt, ein wichtiger Wegbereiter für die Genese einer Kunstreligion. Betrachtet man Schmidts Funk-Essay zu ebendiesem religiösen Epos, wird man jedoch den Begriff ‚Kunstreligion‘ nicht wiederfinden.²³⁰ In der Rolle des Literaturvermittlers versucht Schmidt, anhand zweier Sprecher, dem Leser/Hörer seinen Missmut über dieses Epos näherzubringen.

Klopstock habe bereits nach seinem Schulabschluss eine „fatale Rede“²³¹ gehalten, bei der er offenbarte, dass Europa demnächst einen großen epischen Dichter bekäme: „Und möge Dieser würdig werden des Menschengeschlechts, der Unsterblichkeit, und Gottes selbst, den

226 Ebenda, S. 218

227 Schmidt, Arno: „Nichts ist mir zu klein...“. In: Ders.: *Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1*. Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 15–46, hier S. 21.

228 Ebenda, S. 21.

229 Ebenda, S. 34.

230 Auch eine Suchanfrage in der *Bargfelder Ausgabe* liefert kein Ergebnis zu ‚Kunstreligion‘. Siehe (URL: <https://www.arno-schmidt-stiftung.de/eba/search?q=kunstreligion> [zuletzt aufgerufen am 7.5.2024])

231 Schmidt, Arno: „Klopstock oder verkenne Dich selbst“. In: Ders.: *Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1*. Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 89–130, hier S. 92.

er vor *allem* preisen und verherrlichen wird!“²³² Fortan war die Anpreisung Gottes und Christus’ der Gegenstand von Klopstocks Dichtung. Ähnliches wiederholt der Dichter in seiner Abhandlung „Von der heiligen Poesie“, die dem *Messias* in späteren Ausgaben vorangestellt wird. Darin liest man, dass die „moralische Wahrheit der Bibel“²³³ zu verbreiten sei, „der Dichter müsse der Religion nachahmen, wie er der Natur nachahmen soll“²³⁴ jedoch – so betont der Quedlinburger – „nicht mürrisch und trübsinnig“²³⁵. Schmidt tut Klopstocks Vorhaben der Religionsnachahmung als „Geziertheit & Heuchelei“²³⁶ ab, der *Messias* habe einen „süßlich wimmernden Ton religiöser Unnatur“²³⁷.

„Naturgemäß“ werden im Essay auch andere Stimmen zum *Messias* versammelt, die alle Schmidts Kritik bekräftigen. Es werden Wortmeldungen von Christian Dietrich Grabbe, Heinrich Heine, Johann Heinrich Voss, Karl von Gerok, Samuel Taylor Coleridge, William Wordsworth, Karl Philipp Moritz und Karl Heinrich von Lang wiedergegeben.²³⁸

Erst mit dem Erscheinen des *Messias* konnte Klopstock „die ‚Eiserne Maske‘ verschollen=religiöser Schwärmerei“²³⁹ ablegen, „Klopstock kann sich Ernsthafterem zuwenden“²⁴⁰ wie Sprecher A im Funk-Dialog betont. Dieses ‚Ernsthaftere‘, wie es Schmidt (bzw. Sprecher A) auffasst – ernsthafter als ein religiöses Epos – sei Klopstocks *Gelehrtenrepublik* gewesen. Obwohl er seine Wertschätzung für die *Gelehrtenrepublik* bezeugt, kommt er erneut auf die Religion zu sprechen. *Die deutsche Gelehrtenrepublik* sei nämlich „auf Subskription“²⁴¹ erschienen, für Dichtung auch damals schon untypisch²⁴². Man würde damit nicht nur „das Buch bezahlen, als, bei dieser Gelegenheit, den Verfasser, für seine Verdienste um Religion, Vaterland und deutsche Dichtung, schicklich belohnen“²⁴³.

So sehr Schmidt in der Rolle des Literaturwissenschaftlers aufgeht, sind seine Essays und Funk-Dialoge mit größter Vorsicht zu betrachten. Sie haben nur „den Anschein der Nicht-Fiktionalität“²⁴⁴, es handle sich nur um Parodien der wissenschaftlichen Vorgehensweise.²⁴⁵

232 Ebenda, S. 93. Kursivierung im Original.

233 Klopstock: „Von der heiligen Poesie“. In: Ders.: *Messias*, S. 114–126, hier S. 124.

234 Ebenda, S. 125.

235 Ebenda, S. 124.

236 Schmidt: „Klopstock“. In: Ders.: *Funk=Essays 1*, S. 89–130, hier S. 96.

237 Ebenda, S. 96. Kursivierung im Original.

238 Vgl. ebenda, S. 97ff.

239 Ebenda, S. 113.

240 Ebenda, S. 115.

241 Ebenda, S. 115. Kursivierung im Original.

242 Vgl. ebenda, S. 115.

243 Ebenda, S. 116.

244 Voigt, Stefan: *In der Auflösung begriffen. Erkenntnismodelle in Arno Schmidts Spätwerk*. Bielefeld: Aisthesis 1999, S. 30.

245 Vgl. ebenda, S. 30.

Hans Wollschläger merkt an, dass diese Texte „gerade in den Momenten ihrer genauesten Objektivität, zuletzt Selbstbeschreibungen“²⁴⁶ sind.

Diese kurze Revue des Klopstock-Essays hatte zum Ziel, Schmidts „zirkulär[e] und selbstbestätigend[e]“²⁴⁷ Vorgehensweise hervorzuheben, die gerade bei seinem Umgang mit Religion auftaucht. Denn es geht, wie sich auch im Henoch- und Mormon-Essay zeigt, in diesen „(pseudo-)literaturwissenschaftlichen Produktions- und Rezeptionstheorien“²⁴⁸ nicht nur um Wissensvermittlung an den Leser, sie „dien[en] mindestens zu gleichen Teilen auch der Erläuterung und Bestätigung von Schmidts eigenen Arbeiten“²⁴⁹.

246 Wollschläger, Hans: „Die Insel und einige andere Metaphern für Arno Schmidt“. In: Reemtsma, Jan Philipp (Hg.): *Arno Schmidt Preis 1982 für Hans Wollschläger*. Bargfeld: Arno Schmidt Stiftung 1982, S. 19–62; hier S. 36. Zitiert nach Voigt: *Auflösung*, S. 31.

247 Voigt: *Auflösung*, S. 31.

248 Ebenda, S. 31.

249 Ebenda, S. 31.

4. Naturreligiöse(s) Gestalten

We have adopted Christianity merely as an improved method of *agri*-culture.²⁵⁰

- H. D. Thoreau, *Walden*

Peter Handke in eine naturreligiöse Lade zu stecken oder ihn als Pantheisten zu brandmarken hat bereits eine lange literaturwissenschaftliche Tradition. Urs Jennys Besprechung von *Langsame Heimkehr*, welche er mit „Ein Messias der Natur“²⁵¹ überschreibt, ist da nur eines von vielen Beispielen. Diese Einordnung ist grundsätzlich auch nicht falsch, denkt man z. B. an Sorger in *Langsame Heimkehr*; der seine Tätigkeit als Geometer als Religion wahrnimmt, oder an Keuschnig in *Die Stunde der wahren Empfindung*, dem bei der Betrachtung dreier Gegenstände ein Epiphanie-Erlebnis widerfährt, das sein Leben in neue Bahnen lenkt. Dennoch wäre es zu einfach, diesen Schriftsteller mit dem bloßen Label ‚Pantheist‘ zu versehen.

Die folgenden Kapitel werfen einen nuancierten Blick auf die naturreligiösen Gestalten im Werk Peter Handkes. Ferner gehen sie auf die Frage ein, welchen Stellenwert darin Epiphanie-Erlebnisse haben und was Heidegger damit zu tun hat. Darüber hinaus wird eine Brücke zum American Transcendentalism gebaut und das Konzept von ‚Immediatism‘ erläutert, auch werden Verbindungen zur Gnosis dargestellt. Handkes ‚Mythologie der Leere‘, seine ‚Auflösungstendenzen‘ und seine Mörder werden diesen Abschnitt abschließen.

4.1. Die Natur beschreiben: Heilssuche in *Langsame Heimkehr*

Die Geschehnisse in *Langsame Heimkehr* lassen sich kurz zusammenfassen. Der Landschaftsvermesser und Geometer Sorger lebt mit seinem Arbeitskollegen am Rande eines Indianerreservats an der Ostküste der USA. Er beginnt eine Beziehung mit einer Frau aus dem Reservat und fliegt an die Westküste, um einen Freund zu besuchen, der, wie sich jedoch herausstellt, schon verstorben ist. Anschließend fliegt er nach Europa. Während des Fluges lernt er einen Mann namens Esch kennen, mit dem er sich nach dem Landen noch einmal trifft. Durch das Gespräch mit Sorger verliert Esch seine grundlegende Angst.²⁵² Nachdem

250 Thoreau, Henry David: *Walden* [EA 1854]. London: Pan Macmillan 2016, S. 43. Kursivierung im Original.

251 Jenny, Urs: „Ein Messias der Natur“. In: *Der Spiegel*, Nr. 41/1979. Hier aufrufbar: (URL:

<http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/39868636> [zuletzt aufgerufen am 7.5.2024])

252 Vgl. Handke: „LH“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 405–570, hier S. 548.

Sorger den Gedanken fasst, ein „Evangelium der Fälschung“²⁵³ zu schreiben, reist er zurück an die Ostküste.

Die Handlungsarmut wird kontrastiert von einer Fülle an Natur- bzw. Landschaftsbeschreibungen. Anhand dieser Beschreibungen kommt es bei Sorger zu verschiedenen religiösen Epiphanie-Erlebnissen, die seine Wahrnehmung seines Daseins grundlegend verändern.

Sorger hatte schon einige ihm nah gekommene Menschen überlebt und empfand keine Sehnsucht mehr, doch oft eine selbstlose Daseinslust und zuzeiten ein animalisch gewordenes, auf die Augenlider drückendes Bedürfnis nach Heil.²⁵⁴

Dieser erste Satz der Erzählung gebe, so der Theologe Harald Baloch, schon das Motiv einer „religiösen Heilssuche“²⁵⁵ vor. Jene Heilssuche, die sich eben durch die Wahrnehmungsänderung auszeichnet, „erfolgt auf dem Weg der Identifikation mit der Landschaft“²⁵⁶. Der Landschaftsvermesser Sorger, der „mit seiner Wissenschaft zugleich eine Religion ausübt“, gelangt durch die Naturbetrachtung zu einem religiösen Gefühl. Dieses Gefühl ist deshalb als ‚religiös‘ zu betrachten, da es oben erwähnte Qualitäten der Religion aufweist. So nimmt er sich plötzlich als „wieder beziehungsfähig“²⁵⁸ wahr, ohne an Individualität einzubüßen.

Die Naturbetrachtung ist im Falle Sorgers jedoch auch immer eine Naturbeschreibung. Baloch argumentiert, man könne anhand des Geometers erkennen,

[...] dass für Handke Religion nicht einfach ein Naturerlebnis ist, sondern eine sehr bewusste Erfassung und Beschreibungsform der Natur. Natur ist nicht schon ein sakraler Raum des Heils, sie wird dazu erst durch die menschliche Arbeit der Formfindung und der Findung der Gesetzmäßigkeiten.²⁵⁹

Nichts anderes könnte man von den American Transcendentalists behaupten, zu denen Autoren wie Ralph Waldo Emerson oder Henry David Thoreau zählen. Diese beiden sind es

253 Ebenda, S. 562.

254 Ebenda, S. 411.

255 Baloch: *Ob Gott oder Nicht-Gott*, S. 219.

256 Wischenbart, Rüdiger: „Hören Sie mich an.“ Über die Beschwörung der Ordnung bei Peter Handke“. In: Melzer, Gerhard/Tükel, Jale (Hrsg.): *Peter Handke. Die Arbeit am Glück*. Königstein: Athenäum 1985, S. 45–74, hier S. 56.

257 Handke: „LH“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 405–570, hier S. 416.

258 Ebenda, S. 416

259 Baloch: *Ob Gott oder Nicht-Gott*, S. 222.

auch, die der Naturbetrachtung, bzw. im weiteren Schritt, der Naturbeschreibung einen besonderen Stellenwert zuschreiben. Für Emerson hat der Künstler engen Kontakt mit der Natur zu pflegen, um deren grundlegenden Rhythmen im Schreiben folgen zu können.²⁶⁰ In *Walden* beschreibt Thoreau ausführlich seinen Lebensstil. Doch nicht nur das Leben mit der Natur an sich sei ausschlaggebend für einen Künstler, sondern auch eine gewisse „philosophy of seeing“²⁶¹: „The observer is required to be wholly respectful of outward fact, while aware that his presence and the state of his belief impart identity to what he sees.“²⁶² In einem Tagebucheintrag vom 9. Februar 1851 beklagt sich Thoreau über Naturbeschreibungen in der Literatur. Nirgends würde die Natur, in der er lebte, wahrheitsgemäß dargestellt werden. Nur die Mythologie komme nahe heran.²⁶³ Thoreaus Naturverständnis bekommt durch den Vergleich mit der Mythologie eine religiöse Dimension.

Emersons „Philosophie des Sehens“ hat viel mit Handkes Lieblingsdisziplin des Staunens zu tun:

[...] all natural objects make a kindred impression, when the mind is open to their influence. Nature ever wears a mean appearance. Neither does the wisest man extort her secret, and lose his curiosity by finding out all her perfection.²⁶⁴

Man müsse sich, so Emerson, eine kindliche Betrachtungsweise hinüber ins Erwachsenenalter retten: „few adult persons can see nature.“²⁶⁵ Auf die „primordial spiritual reality“²⁶⁶ könne man zugreifen, indem man im Alltag seine Art des Sehens ändert, und sei es, dass man sich dafür auf den Kopf stellt.²⁶⁷

260 Vgl. McLoughlin, Michael: *Dead Letters To The New World. Melville, Emerson, and American Transcendentalism*. New York: Routledge 2003, S. 4.

261 Stapleton, Laurence: „Introduction“. In: Thoreau, Henry David: *A Writer’s Journal*. New York: Dover 1960, S. IX–XXX, hier S. XII.

262 Ebenda, S. XII.

263 Vgl. Thoreau: *A Writer’s Journal*, S. 27.

264 Emerson, Ralph Waldo: „Nature“. In: Ders.: *Nature*. London: Penguin 2008, S. 1–55, hier S. 4.

265 Ebenda, S. 4.

266 Versluis, Arthur: *American Gurus. From American Transcendentalism to New Age Religion*. New York: Oxford University Press 2014, S. 38.

267 Vgl. ebenda, S. 38.

4.2. Emersons Versuch, die Kunstreligion auf den Kopf zu stellen?

Thoreaus und Emersons „Philosophien des Sehens“ treffen im American Transcendentalism, einer philosophische Strömung und lose verbundene Gruppe um den Walden Pond, zusammen. Auch wenn Goodman schon am Beginn seiner Studie zum American Transcendentalism klar macht, es bestehe keine einzelne „essence to Transcendentalism“²⁶⁸, so soll die Denkrichtung hier kurz skizziert werden, da sie, so scheint es, Handkes naturreligiöse Schreibhaltung nachhaltig beeinflusste. Auf die Geschichte über die Formierung der Gruppe wird nicht näher eingegangen, da der Fokus hier auf Thoreau und Emerson liegt.

Kurz vor dem ersten Treffen des Transcendental Clubs 1836 erscheint Emersons Essay *Nature*, der sofort als eine Art Manifesto aufgefasst wurde, obwohl viele Mitglieder in ihrem eigenem Schreiben die Tendenz Emersons zum Pantheismus nicht verfolgten.²⁶⁹ Tatsächlich strebten die Transzendentalisten eine „universal religion“²⁷⁰ an, diese gestalte sich aus der „fusion of two fundamental American qualities: religious mysticism and the love of nature“²⁷¹. Wie sich jedoch herausstellt, ist der zündende Funke des American Transcendentalism bei den deutschen Philosophen und Schriftsteller der Aufklärung zu suchen. Emerson war bestens mit Goethes Werken vertraut und auch ein Faible für Herder, Wieland, Schiller, Kant und Fichte ist der Gruppe nachzuweisen, da in ihrem Magazin *The Dial* mehrere Gedichte und Artikel über die deutsche Literatur dieser Zeit zu finden sind.²⁷² Dieser Kulturaustausch verlief zum Teil auch über die Rezeption von Coleridge und Carlyle²⁷³: von Deutschland – über England – nach New England.

Coleridge und Goethe waren auch Thema des ersten längeren Gesprächs, das Emerson mit Thoreau in Concord führte. Kurze Zeit später begannen sie sogar gemeinsam Deutsch zu lernen.²⁷⁴ Obwohl der Konnex zu Deutschland ganz klar besteht, dementierten Emerson und seine Kollegen „that the primary sources of American Transcendentalism were from abroad“²⁷⁵.

268 Goodman, Russell B.: „American Transcendentalism“. In: Golob, Sascha/Timmermann, Jens (Hgs.): *The Cambridge History of Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2017, S. 472–481, hier S. 472.

269 Vgl. McLoughlin: *Dead Letters*, S. 13.

270 Versluis: *American Gurus*, S. 56.

271 McLoughlin: *Dead Letters*, S. 17.

272 Vgl. ebenda, S. 11.

273 Vgl. ebenda, S. 10.

274 Vgl. Boudreau, Gordon V.: *The Roots of Walden and the Tree of Life*. Nashville: Vanderbilt University Press 1990, S. 31.

275 McLoughlin: *Dead Letters*, S. 12.

Interessant ist, dass Emerson und die Transcendentalists auf deutsche Autoren und Philosophen Bezug nehmen, die bei der Formierung des Begriffs ‚Kunstreligion‘ zugegen waren, und deren religiöse Tendenzen in Schmidts Funk-Essays kritisiert werden. Die ‚universal religion‘ der Gruppe um Emerson erscheint wie eine Kunstreligion, deren Kern die Natur-Betrachtung – die Ästhetik der Natur – ist.

By writing that “in poetry we say we require the miracle” (EW, VIII, 16), Emerson suggests that for him nature’s “everflowing metamorphosis” expressed tropically (by a turn) the miracle of the translation of the spirit into form, of breath into word.²⁷⁶

1838 trug Emerson seinen Essay mit dem Titel „The Divinity School Adress“ vor: ein Szenario, das Klopstocks Schulabschluss-Rede ähnelte, denn auch Emerson sprach vor einer Abschlussklasse. Der Unterschied besteht darin, dass Emerson einen gegensätzlichen Weg einschlägt und „the tyranny of the Bible“²⁷⁷ darin vehement kritisierte. „This essay deals with religious tradition versus real divinity and emphasizes that a man should directly contact the Over-Soul, not go through a mediator.“²⁷⁸ Ebenso war er nicht zufrieden damit, wie die Kirche Wunder als Dinge der Vergangenheit abtat.²⁷⁹

Während Emerson als Atheist gebrandmarkt wurde²⁸⁰, nahm Thoreau sich Emersons Leitbild einer direkt kontaktierbaren ‚Over-Soul‘ zu Herzen: „Thoreau saw himself as an agent (‘By God’) to express creation’s meaning or as a procreator in an act that has to do chiefly with seeing with new vision.“²⁸¹

Nathaniel Hawthorne, ein weiterer berühmter Einwohner Concords, beschreibt in seinem Tagebuch die Dynamik, die zwischen Emerson und Thoreau herrschte, wie folgt:

Seit einiger Zeit wohnt er [H. D. Thoreau] bei Mr. Emersons Familie und vergilt die Gastfreundschaft mit Gartenarbeit und anderen Gefälligkeiten, wie es ihm gerade zusagt – er wird von Mr. Emerson allein aufgrund seiner wahren Menschlichkeit beherbergt. Mr. Thoreau ist ein scharfer und feinfühliger Beobachter der Natur – einen so ernsthaften Beobachter trifft man, wie ich befürchte, ebenso selten wie einen originellen Dichter –, und die Natur scheint ihn aus

276 Boudreau: *Roots of Walden*, S. 19.

277 Ebenda, S. 25.

278 McLoughlin: *Dead Letters*, S. 25.

279 Vgl. ebenda, S. 25.

280 Vgl. ebenda, S. 25.

281 Boudreau: *Roots of Walden*, S. 3.

Dankbarkeit für seine Liebe als ihr bevorzugtes Kind adoptiert zu haben und zeigt ihm Geheimnisse, die nur wenigen anderen eröffnet werden.²⁸²

In diesem Zitat ist nicht nur die Rolle, die die Natur-Betrachtung in Thoreaus Leben einnimmt, herauszulesen, Hawthorne schreibt ihr auch eine Ähnlichkeit zur Dichtung zu. Hawthornes gemeinsames Tagebuch mit seiner Frau Sophia ist tatsächlich ein interessantes Zeitdokument zur Entstehung des American Transcendentalism. Mit dem Titel *Das Paradies der kleinen Dinge* erschien es 2014 erstmals in deutscher Übersetzung, mit einem Vorwort von Peter Handke. Darin bezeichnet der Österreicher Emerson u. a. als „öffentlichen Propheten eines der Welt anhand der großen Natur ein Geschichts-Beispiel geben sollenden Amerika“²⁸³ und Thoreau als „Wander- und Paddelmönch[s]“²⁸⁴; er schreibt ihnen so religiöse Qualitäten zu. Auch in diesem Text schleichen sich Bibelvergleiche ein. Nathaniel und Sophia Hawthornes Leben in Concord würde, laut Handke, dem von Adam und Eva im Paradies bzw. dem von Ruth und ihrem Mann Booz (Boas) aus dem alttestamentarischen *Buch Ruth* ähneln.²⁸⁵ Der Vergleich mit Adam und Eva liegt nahe, da er im Tagebuch von Nathaniel selbst herangezogen wird.²⁸⁶ Rufen wir uns das Kapitel um den zetetischen Leser Schmidt abermals ins Gedächtnis, erscheint ein anderer biblischer Vergleich jedoch weitaus interessanter²⁸⁷, nämlich der mit Henoch. „Wie Henoch scheinen wir in jenen anderen Daseinszustand überführt worden zu sein, ohne dass wir die Schwelle des Todes übertreten hätten“²⁸⁸, schreibt Nathaniel im Tagebuch der Hawthornes.

Im realen Leben ähnelte der Alltag des Ehepaars Hawthorne in Concord wohl eher dem ihrer Freunde in Concord: Emerson und Thoreau. Deckungsgleich mit den beiden studierte auch Nathaniel die deutsche Sprache²⁸⁹, wobei im Tagebuch eine besondere Vorliebe für Ludwig Tieck zu erkennen ist²⁹⁰. Neben biblischen und realen Parallelen bestehen auch mehrere zum Protagonisten aus Handkes *Langsame Heimkehr*, sodass sich die Frage stellt:

282 Hawthorne, Nathaniel und Sophia: *Das Paradies der kleinen Dinge. Ein gemeinsames Tagebuch*. Salzburg/Wien: Jung und Jung 2014, S. 80.

283 Handke, Peter: „Punkatasset, Grasland oder Der Echobaum. Umkreisungen des Journals von Sophia und Nathaniel Hawthorne“. In: Hawthorne, Nathaniel und Sophia: *Das Paradies der kleinen Dinge. Ein gemeinsames Tagebuch*. Salzburg/Wien: Jung und Jung 2014, S. 5–19, hier S. 13.

284 Ebenda, S. 13.

285 Vgl. ebenda, S. 10.

286 Vgl. Hawthorne: *Paradies*, S. 21.

287 Wollte man die Lebensführung der Autoren vergleichen, so sei hier angemerkt, dass Arno und Alice Schmidts abgeschottetes Leben in Bargfeld wohl dem des Ehepaars Hawthorne in Concord womöglich ähnelte.

288 Hawthorne: *Paradies*, S. 24.

289 Vgl. ebenda, S. 104.

290 Siehe ebenda, S. 104, 107, 110, 114, 115.

4.3. Valentin Sorger als Bewohner Concord?

Das Tagebuch der Hawthornes liest sich zum Teil wie eine Vorlage für Sorger in *Langsame Heimkehr*. Zunächst ist die geographische Übereinstimmung hervorzuheben. Wie bereits erläutert, ist die US-amerikanische Ostküste, genauer gesagt, der Norden der Ostküste Schauplatz des ersten Teils der Geschichte um Sorger. Concord, die kleine Stadt in Massachusetts, befindet sich ebenso im Norden der US-Ostküste. Diese Lokalisierung wird noch verstärkt durch die erwähnte Nähe zu den amerikanischen Ureinwohnern. Wie Sorgers Forschungshütte stand auch das Concord der Transcendentalists in unmittelbarer Nachbarschaft zu einer Indianersiedlung.²⁹¹

Sorgers Naturbetrachtung, besonders der religiöse Stellenwert, den sie in seinem Leben einnimmt, lässt ihn als einen der American Transcendentalists erscheinen. Überall in der Natur ist etwas ‚Heiliges‘ zu finden. Hawthorne spricht etwa einem Fluss „seine eigene tiefgründige Religion“²⁹² zu, während sich Sorger beim Schwimmen darin die Frage stellt, ob „in vorzeiten [sic!] die Flüsse nicht auch Götter verkörpert[en]“²⁹³. Selbst normalerweise ungern gesehene Gewächse, wie Unkraut im Garten, preist Hawthorne mit andachtsvollen Worten:

Sie [Unkräuter] haben etwas Heiliges an sich. Wenn wir die Geheimnisse der Natur ergründen könnten, würden wir vielleicht herausfinden, dass das, was wir Unkraut nennen, für das Wohl der Welt wichtiger ist als die kostbaren Früchte oder Getreidesorten.²⁹⁴

Ähnlich nutzlos scheint ein Busch, der vereinzelt herumsteht, Sorger jedoch zu einem religiösen Moment verleitet. Ein Gefühl von „[i]nständiger Erwartung“²⁹⁵ überkam ihn beim Anblick des Gewächses und der Gedanke, „daß alles (gut) möglich sei, und aus einem sinnlos-Lebendigsein wurde“²⁹⁶.

In Hawthornes gelebter Naturreligion schleichen sich auch mythologische Gottheiten ein. Im Tagebuch wird von einem „Waldspaziergang mit Phoebus Apollo“²⁹⁷, einer Sonnengottheit, berichtet, oder dem Blumenpflücken mit Dis.²⁹⁸ Ebenso wird (der

291 Vgl. Handke: „Punkatasset“. In: Hawthorne: *Paradies*, S. 5–19, hier S. 6.

292 Hawthorne: *Paradies*, S. 32.

293 Handke: „LH“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 405–570, hier S. 463.

294 Hawthorne: *Paradies*, S. 146.

295 Handke: „LH“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 405–570, hier S. 535.

296 Ebenda, S. 535.

297 Hawthorne: *Paradies*, S. 132.

298 Vgl. Hawthorne: *Paradies*, S. 138. Siehe auch S. 180, Anm. 84: Beim Blumenpflücken mit Dis handelt es sich höchstwahrscheinlich auf eine Anspielung auf Mitlons *Paradise Lost*.

monotheistische) Gott immer wieder erwähnt, und zwar meist um ihm Dank für die Naturerscheinungen auszusprechen. Sophia dankt beispielsweise für den „Kolibri, das erlesenste unter GOTTES Geschöpfen“²⁹⁹, Nathaniel dankt „Gott für den Windhauch“³⁰⁰.

Danksagungen an Gott sucht man in *Langsame Heimkehr* vergeblich. Stattdessen nimmt gegen Ende der Erzählung die Zeit die Rolle einer Gottheit ein: „[U]nd einen hellen Moment lang (den er wann wieder verlieren würde?) stellte er sich die Zeit als einen ‚Gott‘ vor der ‚gut‘ war.“³⁰¹ Bevor jedoch näher auf „[d]ie ‚Göttin Zeit‘“³⁰² eingegangen wird, soll noch ein Merkmal vorgestellt werden, das Sorger als American Transcendentalist identifiziert: Das Streben nach einer neuen, einer universellen Religion.

Es verlangte ihn wohl nach einem auf etwas gerichteten Glauben, ohne daß er sich einen Gott je denken konnte; aber in Zeiten der Bedrängnis merkte er, daß er – bloß zwanghaft? - geradezu flehentlich immer einen Gott *mitdenken* wollte. (Zuweilen wünschte er sich, fromm zu sein – was ihm nie gelang; er war dann aber sicher, daß „die Götter“ ihn verstanden.)³⁰³

Sorgers „Evangelium der Fälschung“ könnte als Versuch, dem Ruf der Transcendentalists (Hawthorne: „Wir brauchen wahrhaftig eine neue Offenbarung – eine neue Religion –, denn in der alten scheint kein Leben mehr zu sein.“³⁰⁴) nachzugehen, wobei anzumerken ist, dass es sich bei Handke/Sorger um eine zutiefst subjektive Religionsvorstellung handelt, und daher die Frage bleibt, inwieweit man dabei von einer ‚universellen‘ Religion sprechen darf.

Die „philosophy of seeing“ ist hingegen durchaus als universell zu betrachten, denn sie lässt sich mit recht einfachen Mitteln umsetzen. Handke geht in seinem Vorwort nochmal auf die Natur-Aufzeichnungen Hawthornes ein und bezeichnet sie als „umfassende Realität“³⁰⁵, als „Tatsache über und jenseits des Bodens der Tatsache“³⁰⁶. Dies erscheint zwar widersprüchlich, stimmt aber mit der Schreibhaltung seines Protagonisten Sorger überein: Gotteserfahrung durch Naturbeschreibung, Transzendenz durch Immanenz oder – um eine Wahrnehmungsebene erweitert – „Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt“. „Es ist, im

299 Hawthorne: *Paradies*, S. 140.

300 Ebenda, S. 166.

301 Handke: „LH“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 405–570, hier S. 540.

302 Ebenda, S. 542.

303 Ebenda, S. 418.

304 Hawthorne: *Paradies*, S. 77.

305 Handke: „Punkatasset“. In: Hawthorne: *Paradies*, S. 5–19, hier S. 14.

306 Ebenda, S. 14.

großen Ganzen, eine ideale Welt, welche sich vor dem Auge des Lesers entfaltet [...].“³⁰⁷: „What a paradise it seemed!“³⁰⁸

4.4. Handke und John Cheever: Ein umwegiger Exkurs an den Walden Pond

Schon ein Jahr vor dem Erscheinen der deutschsprachigen Ausgabe von *Das Paradies der kleinen Dinge* beschäftigte sich Handke mit den American Transcendentalists, diesmal in einem Nachwort. Das Nachwort entstand zu der Neuübersetzung von John Cheevers *Oh What a Paradise It Seems/Ach, dieses Paradies*, wobei anzumerken ist, dass Cheevers Novelle kaum als Thema dieses Textes betrachtet werden kann, sondern vielmehr als Stichwortgeber für Handkes Auseinandersetzung mit den Transcendentalists.

Schon zu Beginn von Handkes „Henry David Thoreau’s *Walden Pond*, neu erzählt von John Cheever“ stellt er fest, seine Niederschrift würde einen Tag vor Nathaniel Hawthornes Geburtstag erfolgen.³⁰⁹ Hawthornes Geburtsort (Salem, Massachusetts) würde, so Handke weiter, außerdem in der Nähe von Cheevers Geburtsort (Quincy, Massachusetts) liegen, den er vor einigen Jahren selbst besucht habe.³¹⁰

Das in der Novelle geschilderte Mülldumping, die eigentliche „tragedy of Beasley’s Pond“³¹¹ bleibt nur am Rande. Stattdessen führt er aus, wie ihn dieser Teich an Walden Pond, Thoreaus „Erzählplatz für ein Leben in den Wäldern“³¹², erinnert. Die Eisläufer am Beasley’s Pond würden, wie Thoreau eine „vita nuova“³¹³ leben.

Wie das? Die Cheeverschen müßigen Schlittschuhläufer in ihren einander überschneidenden Kreisen und Ellipsen als die „neuen Menschen“? Der Birkensaft, welchen Thoreau in der Wildnis bei Concord, nördlich von Boston und Salem, aus den Baumrinden als Paradiesgetränk filterte, und die Figuren der namenlosen Eisläufer in John Cheevers Geschichte zuletzt ein und dasselbe? So habe ich’s gesehen, so sehe ich’s, so erscheint es mir.³¹⁴

307 Ebenda, S. 14.

308 Cheever, John: *Oh What a Paradise It Seems*. London: Vintage 1994, S. 99.

309 Vgl. Handke, Peter: „Henry David Thoreau’s *Walden Pond*, neu erzählt von John Cheever“. In: Ders.: *Aufsätze 1*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 1063–1068, hier S. 1063f.

310 Vgl. ebenda, S. 1064.

311 Cheever: *Oh What a Paradise It Seems*, S. 9.

312 Handke: „Henry David Thoreau’s *Walden Pond*, neu erzählt von John Cheever“. In Ders.: *Aufsätze 1*, S. 1063–1068, hier S. 1068.

313 Ebenda, S. 1068.

314 Ebenda, S. 1068.

4.5. Pantheismus als Kunstreligion

Wie Emersons Transcendentalism nimmt auch Sorgers Gotteserfahrung pantheistische Züge an. Jedoch dürfe man die Spielart des Transcendentalism, wie sie Handke in *Langsame Heimkehr* schildert, nicht mit Pantheismus gleichsetzen. Der Autor war sich der pantheistischen Merkmale in seinem Schreiben bewusst. In einer Journalnotiz von November 1976 hält er fest: „Ich bin kein ‚Pantheist‘ – aber manchmal gelingt mir ein pantheistischer Atemzug (gegen den Tod)“³¹⁵.

Auch Lore Knapp verortet in ihrer ausführlichen Studie zum Kunstreligiösen bei Peter Handke und Christoph Schlingensief eindeutig eine „pantheistische Auffassung einer Identität von Gott und Welt“³¹⁶. Diese ermögliche ein „Transzendenzempfinden“³¹⁷, das sich einstellt, sobald „Handkes Erzähler ihr Ziel der ästhetischen Wahrnehmung erreicht“³¹⁸ haben.

Die ästhetische Wahrnehmung bildet in Verbindung mit der pantheistischen Weltsicht die Grundlage für eine kunstreligiöse Erzählhaltung. Denn in der Gleichsetzung von Wahrnehmen, Lesen und Schreiben überträgt Handke die pantheistische Weltsicht auf die poetische Schrift und erst im Entstehen der tatsächlichen Schrift etabliert sich die pantheistische Sichtweise als kunstreligiös.³¹⁹

An dieser Stelle sei an oben erläutertes Zitat aus *Roots of Walden*³²⁰ erinnert, das Emersons Bestreben, die Wunder der Natur in Poesie zu übersetzen, zum Ausdruck bringt. Die Strategie Handkes, das Pantheistische durch das Schreiben ins Kunstreligiöse zu verwandeln, dürfte auch mit seiner Einstellung zum Natur- und Kunstschoßen zu tun haben, wie ein Journaleintrag nahelegt:

Naturschönes und Kunstschoßen: das Naturschöne erscheint mir in der Regel „allzu“ schön; durch diese Schönheit verschwindet das Wohlgefallen; es, das Naturschöne, macht mich, mit der Zeit, unruhig. Das Kunstschoße dagegen (be)stärkt das Wohlgefallen und beruhigt mich, und zugleich regt es mich (schön) auf; es schafft, in der Fremdheit des Naturschoßen, den Durchlaß³²¹

315 Handke: „GW“. In: Ders.: *Journale 1*, S. 7–390, hier S. 340.

316 Knapp: *Kunstreligiöse*, S. 74.

317 Ebenda, S. 79.

318 Ebenda, S. 79.

319 Ebenda, S. 77.

320 Vgl. Boudreau: *Roots of Walden*, S. 19.

321 Handke: *GU*, S. 214f.

Sorgers Naturaufzeichnungen wären somit als Versuch, das Naturschöne „erträglicher“ zu machen, zu verstehen. Erst im Schreiben wird eine ästhetische Wahrnehmung erreicht, mit welcher sich ein Transzendenzempfinden einstellt.

Anders als Lore Knapp, die Handke eindeutig dem Kunstreligiösen zuschreibt, sieht Alexander Huber den Schriftsteller „einem an Goethe geschulten säkularisierten Pantheismus verpflichtet“³²². Hubers Urteil ist umso interessanter, da es Handke erneut in die Nähe der American Transcendentalists rückt. Denn Thoreau werden ebenfalls Parallelen zu Goethe nachgesagt³²³ und Emerson sei gar als „America’s answer to Goethe“³²⁴ zu begreifen.

Knapps Argument, Handkes Pantheismus sei einer kunstreligiösen Haltung gleichzusetzen, ist durchaus etwas abzugewinnen. Tatsächlich scheint das naturreligiöse Weltbild Voraussetzung zur Entfaltung einer Kunstreligion zu sein. Anders als in Knapps *Formen des Kunstreligiösen* soll hier jedoch auf die Ähnlichkeiten zu den American Transcendentalists hingewiesen werden, welche als Schablonen für Sorgers religiöses Leben zu verstehen sind.

4.6. Die Stunde der wahren Empfindung

Sorger ist aber nicht der einzige Protagonist Handkes aus den 1970ern, dessen Leben sich durch ein Offenbarungsmoment grundsätzlich ändert. Schon vier Jahre vor Sorgers Auftritt in *Langsame Heimkehr* erzählt Handke in *Die Stunde der wahren Empfindung* von einem Epiphanie-Erlebnis, mit dem sich die Handke-Forschung heute noch beschäftigt.

Im Gegenteil zu Sorger, der seinen Beruf in der Natur ausübt, arbeitet Gregor Keuschnig in der Großstadt. Er ist Pressereferent für die österreichische Botschaft in Paris, wo er mit Frau und Kind lebt. Eines Nachts träumt er, jemanden getötet zu haben. Ebenso kann er sich immer mehr vorstellen, seine Frau zu töten. Keuschnig verabredet sich mit einer anderen Frau und begeht einen Seitensprung, den er anschließend seiner Ehefrau gesteht. Eine weitere Verabredung findet zwischen Keuschnig und einem Schriftsteller statt, den die Botschaft eingeladen hat. Am nächsten Tag wird Keuschnig von seiner Frau verlassen und so verbringt er einige Stunden mit seinem Kind allein. Er beschließt, nicht mehr weiterleben zu wollen, bis er sich plötzlich an drei Gegenstände erinnert, die er am Tag zuvor gesehen hat.

322 Huber, Alexander: *Versuch einer Ankunft. Peter Handkes Ästhetik der Differenz*. (Epistemata, 531). Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 423.

323 Vgl. Boudreau: *Roots of Walden*, S. 127.

324 Versluis: *American Gurus*, S. 39.

Nachdem Keuschnig zu Beginn der Erzählung träumt, zum Mörder geworden zu sein, ist die Wahrnehmung seiner selbst gestört:

Ab heute führe ich also ein Doppel Leben, dachte er. Nein, gar kein Leben: weder das gewohnte, noch ein neues; denn das gewohnte werde ich nur vortäuschen, und das neue wird sich erschöpfen müssen im Vortäuschen des gewohnten.³²⁵

„Ich nehme wahr wie für jemand anderen! dachte Keuschnig.“³²⁶ Er beklagt, dass sein Leben „eine Reihenfolge“³²⁷ bzw. „ein System“³²⁸ brauche, um so wieder zu einer Ich-Wahrnehmung und einer Individualität zu gelangen. Am Ende der Erzählung wird Keuschnig „nicht mehr mit Namen genannt“³²⁹, wie Baloch hervorhebt, er habe „jetzt eine ganz neue Individualität“³³⁰.

4.7. Epiphanie

Wie aber findet Keuschnig zu dieser ‚ganz neuen Individualität‘?

Dann hatte er ein Erlebnis – und noch während er es aufnahm, wünschte er, daß er es nie vergessen würde. Im Sand zu seinen Füßen erblickte er drei Dinge: ein Kastanienblatt; ein Stück von einem Taschenspiegel; eine Kinderzopfspange. Sie hatten schon die ganze Zeit so dagelegen, doch auf einmal rückten diese Gegenstände zusammen zu Wunderdingen. - „Wer sagt denn, daß die Welt schon entdeckt ist?“ [...] Sie stimmten ihn so zuversichtlich, daß er nicht mehr ruhig bleiben konnte. [...] Er fühlte sich auf einmal so befreit, daß er nicht allein bleiben wollte. [...] Ich habe eine Zukunft!, dachte er triumphierend. [...] „Ich kann mich ändern“, sagte er laut. [...] Jetzt kann ich mir erlauben, hungrig zu sein, dachte er im Weggehen: denn ich habe endlich eine IDEE gehabt. - Er fühlte sich von neuem allmächtig, aber nicht mächtiger als irgend jemand anderer.³³¹

Diese Stelle markiert, so Alexander Huber in *Versuch einer Ankunft*, die erste Verarbeitung des Motivs der „Selbsttranszendenz“³³², welches danach immer wieder in Handkes Schreiben

325 Handke, Peter: „Die Stunde der wahren Empfindung“ [EA 1975]. In: Ders.: *Prosa 2*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 183–324, hier S. 190.

326 Ebenda, S. 230.

327 Ebenda, S. 235.

328 Ebenda, S. 235.

329 Baloch: *Ob Gott oder Nicht-Gott*, S. 170.

330 Ebenda, S. 170.

331 Handke: „SDWE“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 183–324, hier S. 249f.

332 Huber: *Versuch einer Ankunft*, S. 90.

vorkomme.³³³ Und tatsächlich ist Keuschnigs Transzendenzempfinden mit dem Sorgers vergleichbar. Schon hier stellt sich jenes Transzendenzempfinden durch eine ästhetische Wahrnehmung ein, wobei das (Auf-)Schreiben, wie es Sorger notwendig erscheint, noch weggelassen wird. Keuschnigs Epiphanie zeichnet sich, neben einer optimistischen Sicht auf die Zukunft, durch eine gesellschaftsbildende Funktion aus, denn plötzlich möchte er nicht mehr alleine sein. Die wiedererlangte Individualität geht mit der Erkenntnis einher, sich ändern zu können.

Keuschnigs religiöses Moment übernimmt zwar den „Gemeinschaftscharakter“³³⁴ des christlichen Epiphanieverständnisses, in welchem Maße jedoch von einer „persönlichen Erfahrung der Gottheit“³³⁵ die Rede sein kann, ist zu klären. Huber hält nämlich fest: „Handke geht es um Transzendenz ohne Metaphysik und Gottesbegriff“³³⁶. Kein Gott erscheint vor Keuschnig bei der Betrachtung der drei Dinge, vielmehr nimmt er sich plötzlich selbst als „allmächtig“³³⁷ wahr.

Der Religionswissenschaftler Gustav Mensching versuchte Kriterien herauszuarbeiten, die für das Einsetzen einer Epiphanie vonnöten sind, die Huber wie folgt zusammenfasst: „Vorausgesetzt wird eine bestimmte *Haltung* des Subjekts, eine unwillkürliche Bereitschaft [...]. Nötig sind Absichtslosigkeit, An-sich-halten und Offenheit.“³³⁸

Keuschnigs Transzendenzerleben reiht sich in die „Tradition des literarischen Phänomens der *Epiphanie*“³³⁹ ein, deren Startpunkt mit James Joyce zu datieren wäre. Die Epiphanie ist zu einem Marker der Moderne geworden.³⁴⁰ Handkes Umgang mit der Epiphanie gleiche, so Baloch in Bezugnahme auf Bartmann, zwar, „[h]insichtlich der Plötzlichkeit der Epiphanien und der Beliebigkeit der Objekte“³⁴¹ dem Umgang Joyces, Handkes Objekte sind jedoch keine Symbole für etwas. Sie sind als Gegenstände zu verstehen, die durch ihre Aura³⁴² das wahrnehmende Subjekt zu einer ästhetischen Wahrnehmung und weiter zu einem Transzendenzempfinden leiten. Das dabei gewonnene Gefühl stellt den „wesentlichen Kern der Religion“³⁴³ dar:

333 Vgl. ebenda, S. 90.

334 Frank, Hieronymus: *Epiphanie* (1959; 2 Aufl), Sp. 941, zitiert nach Huber: *Versuch einer Ankunft*, S. 76.

335 Huber: *Versuch einer Ankunft*, S.76.

336 Ebenda, S. 144.

337 Handke: „SDWE“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 183–324, hier S. 250.

338 Huber: *Versuch einer Ankunft*, S. 76. Kursivierung im Original. [Huber bezieht sich auf Mensching, Gustav: *Erscheinungsformen der Gottheit* (1958; 3. Aufl.), Sp. 608.]

339 Baloch: *Ob Gott oder Nicht-Gott*, S. 161. Kursivierung im Original.

340 Vgl. ebenda, S. 161.

341 Ebenda, S. 161.

342 Vgl. ebenda, S. 162.

343 Schlieter, Jens: „Georg Wilhelm Friedrich Hegel“. In: Ders. (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam 2010, S. 86–88, hier S. 87.

Trotz aller trennenden Unterschiede vereint Hegel mit Schleiermacher und Kant allerdings die Überzeugung, dass der wesentliche Kern der Religion auf der Bewusstseinsebene (als Anschauung, Gefühl oder moralische Erkenntnis) zu finden ist.³⁴⁴

Mircea Eliades Begriff der ‚Hierophanie‘ beschreibt Keuschnigs Begegnung mit den drei Objekten wohl am besten. Er entfernt sich ebenfalls von jeglichem Symbolismus, der in betrachteten Gegenständen zu finden wäre, und meint eine bloße „Manifestation des Heiligen“³⁴⁵ bzw. „daß etwas Heiliges sich uns zeigt“³⁴⁶. Solche Hierophanien seien in allen Religionen zu finden und sind in einer gewissen Bandbreite zu kategorisieren: „Von der elementarsten Hierophanie (etwa der Manifestation des Heiligen in irgendeinem Gegenstand, einem Stein oder einem Baum) bis zur höchsten Hierophanie (für einen Christen die Inkarnation Gottes in Jesus Christus) gibt es keinen Bruch.“³⁴⁷ Die von Handke dargestellten Hierophanien in *Langsame Heimkehr* und *Die Stunde der wahren Empfindung* sind deutlich am Ende der ‚elementaren Hierophanien‘ einzuordnen, da sich das Heilige in der Natur bzw. in profanen Gegenständen zeigt.

Anderes als Sorger und Keuschnig empfinde der „moderne Abendländer [...] ein gewisses Unbehagen gegenüber manchen Manifestationsweisen des Heiligen: es fällt ihm schwer, zu begreifen, daß für gewisse menschliche Wesen das Heilige sich in Steinen oder in Bäumen manifestieren kann.“³⁴⁸ Wie ein Journaleintrag belegt, war auch Handke – erneut in der Rolle des zetetischen Lesers – von diesem Unbehagen gequält:

Ich, der doch manchmal gereizt war, wie vieles bei Hölderlin das Beiwort „heilig“ bekam, dachte gerade, in der Vordämmerung, angesichts der Straße, auf der ich einst, allein mit meinem Kind, gegangen war: „Man kann nicht genug vieles heilig nennen!“³⁴⁹

344 Ebenda, S. 87.

345 Eliade, Mircea: „Das Heilige und das Profane“. In: Schlieter, Jens (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam 2010, S. 182–185, hier S. 183.

346 Ebenda, S. 183. Kursivierung im Original.

347 Ebenda, S. 183.

348 Ebenda, S. 183.

349 Handke: GU, S. 476.

4.8. Heidegger und die Gnosis

Huber nimmt in seiner Analyse der Epiphanie in *Langsame Heimkehr* auf Hölderlin Bezug: „Hölderlins ‚das Offene‘ heißt bei Heidegger ‚Lichtung‘“³⁵⁰. In Heideggers Aufsatz „Wozu Dichter?“, der eine Interpretation von Hölderlins „Heimkunft/An die Verwandten“ beinhaltet, sind Begriffe wie „Heimkunft“ oder „ein Suchender“ zu finden, welche Schlüsselbegriffe in Handkes *Langsame Heimkehr* darstellen.³⁵¹ Der Name von Handkes Protagonist lässt jedoch vermuten, welcher Begriff Heideggers die Hauptrolle im Roman einnimmt: die „Sorge“.³⁵²

Huber erkennt Sorgers „Sorge“ in seiner Beschäftigung mit der Natur wieder, und merkt gleichzeitig an: „Natur aber heißt [...] für Heidegger und Handke Sein als Ereignis“³⁵³. Dieses „Sein“ bzw. die Empfängnis des „Seins“ ist als Heideggers Epiphanie-Begriff zu verstehen. Dieses „Sein“ kann man jedoch nicht erzwingen, sondern es wird „zugeschickt“.³⁵⁴ Um es in eine Formel zu bringen: die „Sorge“ dient dazu, das „Ereignis“ nahe zu halten, mit der Hoffnung, es würde zu einem gewissen Zeitpunkt das „Sein“ „zuschicken“.³⁵⁵

Obwohl bei Handke und Heidegger eine „Vorliebe für religiöse Metaphern“³⁵⁶ zu erkennen ist, müsse man laut Huber „die Epiphanie [als] ein säkulares Ereignis“³⁵⁷ verstehen. Damit ähnelt Heideggers säkulare Epiphanie stark der elementaren Hierophanie Eliades, welche sich anhand profaner Gegenstände ereignet. Im März 1976 hält Handke ein Heidegger-Zitat in seinem Journal fest:

„Bereitschaft des Sich-Offen-Haltens für die Ankunft oder das Ausbleiben des Gottes. Auch die Erfahrung dieses Ausbleibens ist nicht nichts, sondern eine Befreiung des Menschen von der Verfallenheit an das Seiende.“ (Heidegger)³⁵⁸

Die Niederschrift dieses Zitats ist aus mehreren Gründen aufschlussreich für die Genese von *Langsame Heimkehr*. Erstens fällt das Datum der Notiz in den Entstehungszeitraum des Romans. Zweitens gleicht Heideggers „Bereitschaft des Sich-Offenhaltens“ der von Gustav

350 Huber: *Versuch einer Ankunft*, S. 117.

351 Vgl. ebenda, S. 117.

352 Siehe dazu auch Tabah, Mireille: „Ethik und Ästhetik in Peter Handkes Existenzentwurf im Licht von Heideggers Existentialontologie“. In: Blasberg, Cornelia/Deiters Franz-Josef (Hrsg.): *Denken/Schreiben (in) der Krise – Existenzialismus und Literatur. (Kunst und Gesellschaft, 2)*. St. Ingbert: Röhrig 2004, S. 483–504, hier S. 495.

353 Huber: *Versuch einer Ankunft*, S. 118.

354 Vgl. ebenda, S. 118.

355 Vgl. ebenda, S. 118.

356 Ebenda, S. 118.

357 Ebenda, S. 118.

358 Handke: „GW“. In: Ders.: *Journale 1*, S. 7–390, hier S. 214.

Menschings beschriebenen ‚bestimmten Haltung des Subjekts‘, das als Kriterium für eine Epiphanie gilt. Und drittens stellt das Zitat ein Epiphanieverständnis vor, bei dem Gott ausbleiben kann, eine Epiphanie, die sich durch das gewonnene (religiöse) Gefühl auszeichnet.

Eine weitere Heidegger-Lektüre Handkes, welche in den Entstehungszeitraum von *Langsame Heimkehr* fällt, lässt ein Eintrag in Siegfried Unselds *Chronik* vermuten. Der damalige Leiter des Suhrkamp-Verlags berichtet von einem Treffen mit Peter Handke, das am 16. September 1978 stattfand: „Beim Weggehen nahm er aus meiner Bibliothek Meister Eckhart, ‚Schriften‘, mit und einen Essay-Band von Martin Heidegger, der den Essay enthielt ‚Bauen und Wohnen‘.“³⁵⁹

Die Heidegger-Rezeption stellt auch Verbindungen zur Gnosis her. So wirft Anja Maria Richter in ihrer Untersuchung zum Gnostizismus und der Mystik in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur die Frage auf: „Ist Handke auch Neo-Gnostiker wie [Botho] Strauß?“³⁶⁰ Diese Frage ist nicht so weit hergeholt, wie sie erscheint. Während Richters Argumentation um Schelling und die Gnosis/den Gnostizismus im Deutschen Idealismus kreist³⁶¹, soll hier ein anderer Zugang präsentiert werden.

Hans Jonas gilt als Begründer der modernen Gnosis-Forschung. Als Student der Religionswissenschaften und der Philosophie besuchte er Lehrveranstaltungen von Edmund Husserl, Eduard Spranger, Ernst Troeltsch, Rudolf Bultmann und Martin Heidegger.³⁶² Besonders das Zusammentreffen mit Heidegger, der zu dieser Zeit mit Bultmann an einer „Methode der existentialen Auslegung und der ‚Entmythologisierung‘ des Neuen Testaments“³⁶³ arbeitete, bewegte Jonas dazu, das Thema der Gnosis für seine Dissertation aufzugreifen.³⁶⁴ Auch in Jonas’ *Gnosis und spätantiker Geist* wird auf Heideggers Philosophie Bezug genommen:

Die Kategorien aus *Sein und Zeit* (1927) – Sichverlieren, Geworfenheit in die Nichtigkeit der Welt, Verfallen-, Verloren- und Verfangensein, Grundbegrifflichkeit der Angst – halfen ihm, die

359 Handke, Peter; Unseld, Siegfried: *Der Briefwechsel*. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 351, Anm. 1, zitiert nach Unseld, Siegfried: *Chronik 1970–2002*. Deutsches Literaturarchiv Marbach, hier 15. und 16. September 1978.

360 Richter, Anja Maria: *Das Studium der Stille. Deutschsprachige Gegenwartsliteratur im Spannungsfeld von Gnostizismus, Philosophie und Mystik*. (Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, 8). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010, S. 108.

361 Vgl. ebenda, S. 107.

362 Jonas, Hans: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt a. M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen/Insel 2008, S. 403.

363 Ebenda, S. 403.

364 Vgl. ebenda, S. 403.

gnostischen Mythen zu entschlüsseln und das Neue, Einmalige der Bewegung gegenüber anderen Religionen zu erfassen, ihr charakteristisches Daseinsverständnis.³⁶⁵

Heidegger hatte somit maßgeblichen Einfluss auf die – von Jonas begründete – Gnosis-Forschung. Und diese Nähe ist es auch, die Handke in einem gnostischen Licht erscheinen lassen, wobei der Begriff der Gnosis mit Vorsicht zu verwenden ist. Anja Maria Richter resümiert letztendlich: „Definiert man Gnosis als einen Prozess des Gewahrwerdens Gottes und der Gesamtwirklichkeit, sind natürlich gnostische, keinesfalls aber gnostizistische Gedankenstrukturen bei Peter Handke zu erkennen.“³⁶⁶ „Gnostizistisch“, so Richter, wäre das „Gedankenbild des Abfalls der Sinnwelt vom Absoluten“ oder „das Gefühl des Geworfenseins und der Fremdheit und Distanz der Welt gegenüber“³⁶⁷ - und beides würde man nicht in den Texten des Schriftstellers finden.³⁶⁸ Stattdessen bleibe für „Handke die gegenwärtige Welt der Ort der Verwirklichung des Absoluten.“³⁶⁹

Wie Richter beschäftigte sich auch Herwig Gottwald mit mythischen und mystischen Strukturen, die Eingang in die deutschsprachige Gegenwartsliteratur gefunden haben. Abermals wird Handke als Beispiel genannt. Parallel zu Richters Einschätzung, Handkes gnostische Merkmale würden sich durch ein ‚Gewahrwerdens der Gesamtwirklichkeit‘ und der ‚Welt als Ort der Verwirklichung des Absoluten‘ charakterisieren, wirft Gottwald den Holismus als weiteren Begriff auf, um das religiöse Weltbild in Handkes Erzählungen zu definieren. Der Holismus, die Ganzheitslehre, sei dabei als „Bauelement mythisierenden Schreibens“³⁷⁰ zu verstehen, das sich im Sehnen nach ebendiesem ‚Ganzen‘ äußert. Dies wird am deutlichsten durch Sorgers Feststellung in *Langsame Heimkehr* – „Der Zusammenhang ist möglich. [...] Es existiert eine unmittelbare Verbindung, ich muß sie nur freiphantasieren“³⁷¹ – veranschaulicht, welche in *Die Lehre der Sainte-Victoire* Wort für Wort wiederholt wird³⁷².

Mirella Tabah greift dieses Zitat Handkes ebenfalls auf und erkennt darin eine Verwandtschaft zu Heideggers Entwurf der Welt als ‚Geviert‘.³⁷³ „In diesem gibt es kein isoliertes Für-Sich, sondern jeder seiner Teile wird in seiner Beziehung zu den anderen Teilen

365 Ebenda, S. 409.

366 Richter: *Studium der Stille*, S. 108.

367 Ebenda, S. 108.

368 Vgl. ebenda, S. 108.

369 Ebenda, S. 108.

370 Gottwald, Herwig: *Mythos und Mythisches in der Gegenwartsliteratur. Studien zu Christoph Ransmayr, Peter Handke, Botho Strauß, George Steiner, Patrick Roth und Robert Schneider.* (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 333). Stuttgart: Heinz 1996, S. 50.

371 Handke: „LH“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 405–570, hier S. 497.

372 Siehe Handke, Peter: „Die Lehre der Sainte-Victoire“ [EA 1980]. In: Ders.: *Prosa 2*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 571–658, hier S. 632.

373 Vgl. Tabah: „Ethik und Ästhetik“. In: Blasberg/Deiters (Hg.): *Denken/Schreiben*, S. 483–504, hier S. 499.

definiert und kann erst in diesem Bezug sein ‚Sein‘ erhalten.“³⁷⁴ Holistisch, so Tabah weiter, sei auch Handkes Verwendung von „Sinn-Bildern“³⁷⁵ wie Brücke und Schwelle, „die sich nicht rational erklären lassen, und deren abstrakte postulierte Wahrheit nur noch durch willkürlichen Vergleich mit realen Dingen als weltimmanent ausgegeben werden kann.“³⁷⁶

Das holistische Weltbild Handkes ist neben den ‚Sinn-Bildern‘, die immer auf einen existentiellen Sinn abzielen, auch von einer gewissen ‚Ordnung‘ geprägt.³⁷⁷ „Diese Verknüpfung von Sinn und Ordnung [...] nimmt zwangsläufig religiöse, fundamentale Züge an, da sie auf die *Welt als ein Ganzes*, über alle Zeiten hinweg verweist.“³⁷⁸

Schon im ersten Teil dieser Arbeit wurde auf die ordnungsstiftende Qualität von Religion hingewiesen. Die holistische Tendenz in Handkes Prosa der späten 70er und frühen 80er Jahre, die Sehnsucht nach einer Ordnung und einer damit verbundene Gesamtwirklichkeit lässt sie in einem religiösen Licht erscheinen. Denn das Ausformulieren einer Seinsordnung ist, betrachtet man oben erläuterte Definitionen erneut, Teil einer Religion. Ob man nun Geertz’ angewandte Definition heranzieht³⁷⁹ oder auch die Bourdieus³⁸⁰: jede beharrt auf einer gewissen Ordnung. Anders als Bourdieu, dessen angestrebte Ordnung erst in der ‚posthumen Umkehrung‘ der durchlebten (Un-)ordnung eintritt, zeichnet Handke ein Weltbild, bei dem die Ordnung im Hier und Jetzt eintritt, und das plötzlich.

4.9. Immediatismus

Zunächst einmal: Jetzt war jetzt!³⁸¹

Neben der holistischen Tendenz zeichnet sich auch eine immediatistische Tendenz in Handkes Texten ab. Der Immediatismus beschreibt ein Phänomen bzw. eine Praxis, die der zuvor erläuterten plötzlichen Epiphanie gleicht. Es geht dabei um eine religiöse Einsicht, die ohne

374 Ebenda, S. 499.

375 Ebenda, S. 500.

376 Ebenda, S. 500.

377 Vgl. Wischenbart, Rüdiger: „Hören Sie mich an.“ Über die Beschwörung der Ordnung bei Peter Handke“. In: Melzer, Gerhard/Tükel, Jale (Hrsg.): *Peter Handke. Die Arbeit am Glück*. Königstein: Athenäum 1985, S. 45–74, hier S. 58.

378 Ebenda, S. 58f. Kursivierung im Original.

379 Siehe vorliegende Arbeit S. 10.

380 Siehe vorliegende Arbeit S. 9 u. 16.

381 Handke: *Obstdiebin*, S. 302.

Vorbereitungen und unvermittelt dem jeweiligen Individuum gewahr wird. „Strictly speaking, immediatism refers to a ‚pathless path‘ to religious enlightenment [...] and claims that direct spiritual awakening or enlightenment is possible at once.“³⁸²

Der Immediatismus ist ein Kind der American Transcendentalists. Ralph Waldo Emerson beginnt seinen wegweisenden *Nature*-Essay wie folgt:

Our age is retrospective. It builds the sepulchres of the fathers. It writes biographies, histories, and criticism. The foregoing generations beheld God and nature face to face; we, through their eyes. Why should not we also enjoy an original relation to the universe? Why should not we have a poetry and philosophy of insight and not of tradition, and religion by revelation to us, and not the history of theirs?³⁸³

Religion, so Emerson, soll wieder offenbart, und so erlebt werden können, anstatt nur davon in der Kirche zu hören. Dieser direkte Zugang zu Gott ist es auch, was Thoreau an der hinduistischen Glaubensgemeinschaft bewundert.³⁸⁴

Der Religionswissenschaftler Arthur Versluis bezeichnet den Immediatismus als ein klar amerikanisches religiöses Phänomen.³⁸⁵ In seinem Buch *American Gurus* erzählt er die Entwicklung einer amerikanischen Spiritualität nach: von Emerson (American Transcendentalists) bis zu Alan Watts, Timothy Leary (New Age) und Kerouac (Beat Generation).³⁸⁶ Alle Ausprägungen von amerikanischer Spiritualität hätten dabei eines gemeinsam: den Immediatismus. Die amerikanische Spiritualität sei daher auch als ‚gnostisch‘ zu bezeichnen, jedoch nicht im Sinne von Hans Jonas³⁸⁷, sondern eher im Sinne Anja Maria Richters und einer „direct spiritual insight“³⁸⁸.

Den Immediatismus müsse man, so Versluis, in jüngerer Zeit als Gegenbewegung zum Postmodernismus (oder zur Ausbreitung eines Nihilismus) verstehen.³⁸⁹ Während der Postmodernismus Wahrheitsansprüche grundsätzlich ablehne,³⁹⁰ gehe es beim Immediatismus um eine „vehement reassertion of truth“³⁹¹. Diese wiedergewonnene ‚Wahrheit‘ ist zutiefst

382 Versluis: *American Gurus*, S. 2.

383 Emerson: „Nature“. In: Ders.: *Nature*, S. 1–55, hier S. 1.

384 Vgl. Thoreau: *A Writer’s Journal*, S. 19.

385 Versluis: *American Gurus*, S. 5.

386 Vgl. ebenda, u.a. S. 2 u. S. 97.

387 Vgl. ebenda, S. 3.

388 Versluis: *American Gurus*, S. 3.

389 Ebenda, S. 241.

390 Vgl. ebenda, S. 241.

391 Ebenda, S. 241.

subjektiv und individualistisch, sowie der Immediatismus (und darüber hinaus der American Transcendentalism) generell als „fundamentally individualistic“³⁹² einzustufen ist.

Der inhärente Individualismus legt nahe, dass es sich bei der literarischen Religion, welche sich in der Nachfolge der Transcendentalists in Nordamerika herausbildete, um eine gesteigerte Form von Narzissmus handelte. Jedoch wäre das ein Fehlurteil, welches schon bezüglich Walt Whitmans ausgesprochen wurde³⁹³ und hier nicht wiederholt werden soll. Denn dasselbe Urteil könnte man auch im Falle von Handkes literarischer Religion bzw. seiner textimmanenten Religion fällen. Der Österreicher scheint hier abermals von der nordamerikanischen Literatur beeinflusst worden zu sein, auch wenn er im folgenden Zitat nicht etwa die Bewohner Concords nennt, sondern ihren Wegbereiter: Goethe.

Zuletzt hoffte ich dann doch, daß es „ich“ werden könnte (Sorger, den Erdforscher, hatte ich ja in mich einverwandelt, und so wirkte er ohnedies in vielen Blicken weiter.) Nicht „erfinden“ sollte ich ja, gemäß der Lehre, sondern „realisieren“ (wozu im einzelnen immer wieder die Erfindung gehörte); und auch meine persönliche Gewißheit war ja die vom „guten Ich“ Goethes als dem inneren Licht der Erzählung; als dem Hellen und Erhebenden, das beim Lesen erst den Geist des Vertrauens gibt. Nichts anderes ist lesenswert.³⁹⁴

Wie schon an den beschriebenen Epiphanie-Erlebnissen erkennbar wurde, zielt Handke auf eine distinkte Ich-Wahrnehmung ab, die er als Basis für eine gelungene Erzählung ansieht. Und tatsächlich klingt dieser Anspruch narzisstisch. Jedoch entkräften zwei Argumente diesen Vorwurf. Erstens geht es Handke bzw. Handkes Protagonisten nicht um eine Selbstdarstellung, sondern um eine Selbstfindung. Und zweitens wird jene Form von Religiosität niemandem aufgezwungen, sie ist gar nicht für andere Personen vorgesehen: „Er [Sorger] glaubte nicht an seine Wissenschaft als an eine Art Weltreligion“³⁹⁵.

Das letzte Langzitat zeigt zudem, dass Sorger eine wiederkehrende Figur im Werk Handkes ist. Da es sich um ein Zitat aus *Die Lehre der Saint-Victoire* handelt, dem zweiten Teil der sogenannten *Langsame Heimkehr*-Tetralogie, scheint dies weniger überraschend. Bemerkenswerter hingegen ist eine Anspielung auf den Erdwissenschaftler in der 2011 erschienenen Langerzählung *Der Große Fall*: „Stetig vermißt der Gott die Erde.‘ Immerzu ‚geometrierte‘ der Gott?“³⁹⁶ Der versteckte Gottvergleich mit dem Geometer verdeutlicht die

392 Ebenda, S. 243.

393 Ebenda, S. 71.

394 Handke: „LSV“. In: Ders: *Prosa 2*, S. 571–658, hier S. 633.

395 Handke: „LH“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 405–570, hier S. 417.

396 Handke, Peter: „Der Große Fall“. In: Ders.: *Prosa 6*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 629–800, hier S. 733.

Signifikanz der Figur Sorgers und den damit verbundenen Stellenwert des Individuums und der Ich-Wahrnehmung, wenn es um Religionsvorstellungen im Werk Handkes geht.

Handkes „Subjekts-Religion“³⁹⁷, wie es Gottwald nennt, ist nicht nur bestimmt von einem „mythisierenden holistischen Denken[s]“³⁹⁸, sondern eben auch von einer subjektbezogenen „reinen Immanenz“³⁹⁹ und der Vorstellung, dass man „individuell, nicht kollektiv wie in allen traditionellen Religionen – zu transzendieren vermag“⁴⁰⁰. Der ‚mythisierende‘ Teil des abgezeichneten Weltbildes kann als ein Trend eingestuft werden, welcher „[i]n den späten 70er und frühen 80er Jahren“⁴⁰¹ – also genau in dem Zeitraum, in dem das Erscheinen von *Die Stunde der wahren Empfindung, Langsame Heimkehr* bzw. *Die Lehre der Sainte-Victoire* hineinfällt – die Runde machte.⁴⁰² „Konfessionell geprägte Denkweisen waren unter Ideologieverdacht geraten“⁴⁰³ und daher fanden Autoren, die über Spiritualität schreiben wollten, Zuflucht im Mystischen und Mythischen.⁴⁰⁴

Im Concord der 1830er Jahre herrschte eine ähnliche Skepsis den etablierten Konfessionen gegenüber, und auch dort wandten sich die Schriftsteller dem Mythischen zu, um darin zu einer individuellen Wahrheit zu finden, wie ein Eintrag im Tagebuch Thoreaus belegt: „My facts shall be falsehoods to the common sense. I would so state facts that they shall be significant, shall be myths or mythologic.“⁴⁰⁵

4.10. Mythologie der Leere: Niemandwerdung als Transzendenz

Es gibt einen Bewußtseinszustand, den ausschließlich religiöse Menschen kennen, in dem an die Stelle unseres Selbstbestätigungs- und Selbstbehauptungswillens die Bereitschaft tritt, zu verstummen und zu einem Nichts zu werden in den Fluten und Orkanen Gottes.⁴⁰⁶

- William James

397 Gottwald: *Mythos und Mythisches in der Gegenwartsliteratur*, S. 74.

398 Ebenda, S. 74.

399 Ebenda, S. 74.

400 Ebenda, S. 74.

401 Richter: *Studium der Stille*, S. 27.

402 Vgl. ebenda S. 27.

403 Ebenda, S. 24.

404 Vgl. ebenda, S. 24.

405 Thoreau: *A Writer's Journal*, S. 73.

406 James, William: „Die Vielfalt der religiösen Erfahrung“. In: Schlieter, Jens (Hg.): *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam 2010, S. 121–123, hier S. 123 . James gilt als Wegbereiter der Religionspsychologie.

Wie Thoreau bemüht sich auch Handke anhand seines „mythisierenden Schreibprojekt[s] [...] um den Aufbau alternativer Formen von Religiosität, Spiritualität und Mythologie“⁴⁰⁷. Wie bereits dargestellt wurde, stützt sich diese alternative Form auf ein schon gegebenes „religiöse[s] Begriffsfeld“⁴⁰⁸ bzw. auf Zitate aus der Bibel. Gottwald betont, dass dieses Vokabular dazu dient, die „Orientierungs- und Stabilisierungskrisen und ihre[r] Überwindung“⁴⁰⁹, welche Handkes Protagonisten durchleben, deutlicher zu veranschaulichen.

In Bezug auf *Mein Jahr in der Niemandsbucht* stellt Alexander Huber fest: „Bei Handke ist das Religiöse getilgt, die Heilserwartung aber erhalten und säkularisiert. Nur den Heiland gibt es nicht. An seine Stelle tritt die Leere. Sie ist Absenz der Präsenz, Präsenz in der Absenz.“⁴¹⁰ Tatsächlich verdeutlicht eine Figur wie Sorger, der sein Heil in der Erdwissenschaft und Naturbetrachtung sucht, einen gewissen Säkularisierungsprozess, jedoch kann nicht davon ausgegangen werden, das Religiöse würde verschwinden. Vielmehr zeigt es sich in eben angesprochener ‚Absenz‘ – sei es die Absenz eines Heilands oder die Absenz des Erzählers.

Ideal: Über mich ist endlich nichts mehr zu sagen⁴¹¹

In der Erzählung leben? Endlich wieder Niemand sein⁴¹²

Angesichts des zuvor geschilderten gesteigerten Individualisierungsgrades, welcher in den Epiphanien auftritt und dem „guten Ich“ Goethes als dem inneren Licht der Erzählung“⁴¹³, erscheint das Credo, Niemand werden zu wollen, als paradox. Auch die bestehende Forschung kämpft mit diesem Widerspruch. Jürgen Egyptien etwa behauptet, jene Auflösungsbestrebung (des Erzählers), welche vermehrt in *Am Felsfenster morgens* veräußert wird, hänge mit dem „Prozeß des Objektivwerdens des Erzhählers“⁴¹⁴ und der damit verbundenen Etablierung eines „Gott des Erzhählers“⁴¹⁵ zusammen, welcher bereits oben erwähnt wurde: „Unkenntlich sein,

407 Gottwald: *Mythos und Mythisches in der Gegenwartsliteratur*, S. 70.

408 Ebenda, S. 70.

409 Ebenda, S. 70.

410 Huber: *Versuch einer Ankunft*, S. 467.

411 Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 219.

412 Ebenda, S. 17.

413 Handke: „LSV“. In: Ders: *Prosa 2*, S. 571–658, hier S. 394.

414 Egyptien, Jürgen: „Peter Handke und das Heilige“. In: Braungart/Koch (Hrsg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden III: um 2000*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000, S. 145–158, hier S. 154.

415 Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 291.

zum Niemand werden kann das Künstler-Ich allein in der Erzählung.“⁴¹⁶ In Handkes werkimmanenter Glaubensvorstellung ist die Niemandwerdung ein kunstreligiöser Gestus.

Neben Egyptien beschäftigte sich auch Huber mit dem Niemand-Motiv. Die Niemandwerdung bei Handke würde drei Funktionen erfüllen: (1) man würde sich damit „der Weltgeschichte entziehen“⁴¹⁷, die bei Handke negativ besetzt ist, (2) „der Leere entsprechen, der Epiphanie, die für Handke das Heil ist“⁴¹⁸ und so (3) „ins Friedliche eingehen, befreit vom Faktischen, frei für das Utopische – zum Künstler werden“⁴¹⁹. Huber, der seine Analyse sehr eng an Heidegger knüpft, verortet jedoch nicht nur eine Auflösung des Erzählers, sondern auch die des Protagonisten aus *Die Stunde der wahren Empfindung*: Keuschnig. Was Baloch am Ende der Erzählung als Keuschnigs „ganz neue Individualität“⁴²⁰ einstuft, bezeichnet Huber als „aktiv betriebene Selbstabschaffung“⁴²¹. „Die Selbstbesinnung“⁴²², welche Keuschnig durch den Anblick der drei Gegenstände widerfährt, „ist dabei nur ein Übergang. Erst tritt das Ich aus dem Gefängnis der Gesellschaft, um sich zu finden, dann tritt es in den Dienst des Seins, um sich wieder zu verlieren.“⁴²³

In *Der Chinese des Schmerzes* zeigt sich Handkes ‚Mythologie der Leere‘ am deutlichsten ausformuliert. Auch in dieser Erzählung, welche zwei Jahre nach der Beendigung der *Langsame Heimkehr*-Tetralogie erschien, taucht die Epiphanie als wesentliches Element auf. Erneut ist diese Epiphanie, welche dem Protagonisten Andreas Loser widerfährt, von einer Naturbetrachtung hervorgerufen.⁴²⁴ Loser, der gleichzeitig als Erzähler fungiert, beschreibt das Gefühl einer sich ausbreitenden „wärmenden Leere“⁴²⁵, korrigiert sich dann aber und führt weiter aus:

Es war eigentlich keine Wärme, sondern ein Glanz; kein Sich-Ausbreiten, sondern ein Aufwallen; keine Leere, sondern ein Leer-Sein; weniger mein persönliches Leersein, als eine Leer-Form. Und diese Leerform hieß: Erzählung.⁴²⁶

416 Egyptien: „Peter Handke und das Heilige“. In: Braungart/Koch (Hrsg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden III: um 2000*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000, S. 145–158, hier S. 154.

417 Huber: *Versuch einer Ankunft*, S. 430.

418 Ebenda, S. 430.

419 Ebenda, S. 430.

420 Baloch: *Ob Gott oder Nicht-Gott*, S. 170.

421 Huber: *Versuch einer Ankunft*, S. 429.

422 Ebenda, S. 429.

423 Ebenda, S. 429.

424 Vgl. Handke, Peter: „Der Chinese des Schmerzes“ [EA 1983]. In: Ders.: *Prosa 3*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 7–154, hier S. 12f: „[...] mit einem Blick auf den leicht überhängenden Fels und die ausgekolkten Höhlungen darin[...]“.

425 Ebenda, S. 13.

426 Ebenda, S. 13.

Loser's Auflösungsbestreben in eine allgemeine Leerform, die gleichzeitig Erzählung sein soll, ermöglicht nicht nur die Erfüllung der oben genannten Funktionen der Niemandwerdung, sondern artikuliert gleichzeitig Handke's Idealvorstellung einer Erzählung. „Leere!“, das entsprach der Anrufung der Muse einst am Beginn des Epos.“⁴²⁷

Handke's „Subjekts-Religion“, welche u. a. von Sorger, Keuschnig und Loser skizziert wird, beschäftigt sich letztendlich mit der Bereitschaft Nichts/Niemand zu werden und somit damit, in die Idealform der Erzählung überzugehen. Zusammenfassend ist zu sagen, dass die „Mythologie der Leere“ zwar – durch die Absenz eines Heilands – der Ausdruck eines Säkularisierungsprozesses ist, jedoch – durch die Substitution des Heilands durch die Erzählung – ein kunstreligiöses Schreibprojekt darstellt.

4.11. Mord als Erlösung

Obwohl der Literaturnobelpreisträger Handke im Feuilleton meist mit seinen idyllischen Naturbeschreibungen (oder seinen Serbien-Aussagen) in Verbindung gebracht wird, darf man nicht außer Acht lassen, dass Morde bzw. Mordlust – gerichtet etwa an einen Kulturjournalisten in *Das zweite Schwert* – Eingang in seine Prosa finden. Schon in der 1972-erschienenen Erzählung *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter* wird der Leser Zeuge eines unmotivierten Mordes an einer Kinoangestellten⁴²⁸, wobei der Täter diesen Mord offenbar vergisst, da er anschließend nie wieder erwähnt wird. Stattdessen glaubt er, ein Kind umgebracht zu haben: eine Tat, mit der er eigentlich gar nichts zu tun hat.

Einen ähnlich fingierten Mord begeht Keuschnig in *Die Stunde der wahren Empfindung*. Wie bereits kurz erläutert, begeht er diesen im Traum.⁴²⁹ Keuschnig vergisst diesen Traum nicht. Ganz im Gegenteil: der darin begangene „Lustmord“⁴³⁰ hat sein Leben nachhaltig verändert.

Beim Mord in *Der Chinese des Schmerzes* handelt es sich, anders als in den beiden oberen Texten, um einen bewussten Mord, der letztendlich sogar identitätsstiftend wirkt. Loser überkommt eine „Mordlust“⁴³¹ und tötet einige Seiten später einen Mann, welcher zuvor

427 Ebenda, S. 13.

428 Vgl. Handke, Peter: *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*. 28. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012, S. 22.

429 Vgl. Handke: „SDWE“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 183–324, hier S. 218.

430 Ebenda, S. 218.

431 Handke: „CS“. In: Ders: *Prosa 3*, S. 7–154, hier S. 43.

Hakenkreuze auf eine Mauer gesprayt hat. Der zetetische Leser Handke positioniert das Opfer in einen biblischen Kontext, indem er ihm einen Namen gibt, „einen Namen: jenen, den in einer angeblich wortgetreueren Bibel-Übersetzung der übliche ‚Böse‘ oder ‚Leibhaftige‘ trägt: Hinderer.“⁴³² Loser erschlägt Hinderer mit einem Stein.⁴³³ Doch anstatt anschließend von der Angst, von der Polizei ergriffen zu werden – eine Angst die den *Tormann* heimsucht – geplagt zu sein, erfasst ihn ein Glücksgefühl:

Und ich spürte einen Triumph, getötet zu haben. Ich schnalzte sogar laut mit der Zunge. „Das ist jetzt meine Geschichte“, dachte ich. „Meine Geschichte ist mein Halt.“ Es war Recht geschehen, und ich gehörte nun zum Volk der Täter: kein Volk, das verstreuter und vereinzelter wäre.⁴³⁴

Losers Leben erhält durch den Mord ein Narrativ: der ‚Gott des Erzählens‘ tritt darin ein. Gleichzeitig wird in Losers Bekenntnis zu einem Volk auf die gesellschaftsbildende Funktion von Religion verwiesen, ohne dabei Losers gesteigerte Ich-Wahrnehmung zu schmälern, da betont wird, dass das Volk der Täter ein Volk von Einzelnen ist, denen Individualisierungsgrad nicht abgesprochen werden darf.

Wirft man einen Blick auf Versluis’ Untersuchung des Immediatismus, erkennt man, dass nicht nur Handkes Täter eine religiöse Rolle einnehmen. Versluis berichtet von einer religiösen Krise, welche in den 1960er Jahren in der USA aufkommt, dem Ende der kulturellen Signifikanz des Christentums⁴³⁵ und dem Suchen nach neuen Formen von Spiritualität. Dabei zieht er William S. Burroughs als Beispiel heran, der jene Spiritualität in der Erkundung der kriminellen Welt gefunden hätte.⁴³⁶

„Der Mord ist kein Ende, sondern Anfang. Er bringt nicht Tod, sondern Leben. Keuschnigs Traum ist damit eine säkularisierte Form der christlichen Idee, daß der Tod ein Durchgang zur Erlösung sei.“⁴³⁷ Dies gilt nicht nur für Keuschnigs Mord-Traum, sondern auch für alle anderen Morde in Handkes Erzählungen: der Mörder als säkularisierter Erlöser.

Tatsächlich erkennt man auch an Losers Gedanken, dass er sich vom Christentum verabschiedet hat. So sind „Kirchtürme“ nur „steingewordene[n] Trugbilder zur Verspottung unser aller Verlassenheit“⁴³⁸. Die einzige christliche Idee, die in seiner ‚Mythologie der Leere‘

432 Ebenda, S. 64.

433 Vgl. ebenda, S. 64.

434 Ebenda, S. 68.

435 Vgl. Versluis: *American Gurus*, S. 93. Versluis bezieht sich auf Hugh McLeods Buch *The Religious Crisis of the 1960s*.

436 Vgl. ebenda, S. 95.

437 Huber: *Versuch einer Ankunft*, S. 38.

438 Handke: „CS“. In: Ders: *Prosa 3*, S. 7–154, hier S. 107.

bestehen bleibt, ist die der Auferstehung, auf die er bei der Betrachtung von Vögeln aufmerksam wird: „Aber all das Bodengetier verachtete ich, dafür, daß es augenscheinlich so gar nichts im Sinn hatte mit irgendeiner Idee von Auferstehung.“⁴³⁹ Auch an einer anderen Stelle wird der Auferstehungsgedanken nochmals aufgegriffen und gleichzeitig mit dem Konzept eines abwesenden Gottes in Verbindung gebracht:

Die Frau kam mit einem Buch in die Küche und las eine Stelle aus dem Briefwechsel eines Ehepaars der Jahrhundertwende vor: „Ich habe durch dein ewiges Fernsein ein soviel höheres Leben, soviel geistigen Aufschwung erhalten, von dem ich sonst nichts gewußt hätte.“ Sie fügte von sich aus hinzu: „Das sagt ein Geschlecht zum anderen; aber könnte das nicht auch ein Mensch zu Gott sagen?“ Danach das gemeinsame Ansehen der Fernsehnachrichten, und am Ende der Ausruf: „Aber irgendeine Unsterblichkeit muß doch immer noch möglich sein!“⁴⁴⁰

Das einzige Unsterbliche, das einzige Überzeitliche in Handkes kunstreligiösem Schreibprojekt ist die Erzählung: „(Erzählung hieß: Es war; es ist; es wird sein – hieß: Zukunft!)“⁴⁴¹ Es wird außerdem erkenntlich, wie nahe Erzählung und Überzeitlichkeit in Handkes Kosmos liegen, sodass behauptet werden kann, der „Gott des Erzählens“⁴⁴² – wie er in *Der Chinese des Schmerzes* auftaucht – und die „Göttin Zeit“⁴⁴³ aus *Langsame Heimkehr* wären eine Entität in der ‚Mythologie der Leere‘.

439 Ebenda, S. 109.

440 Ebenda, S. 141f.

441 Ebenda, S. 143. Klammernsetzung im Originaltext.

442 Handke: „AFM“. In: Ders.: *Journale 2*, S. 7–631, hier S. 291.

443 Handke: „LH“. In: Ders.: *Prosa 2*, S. 405–570, hier S. 542.

5. Dämonische(s) Gestalten

Während Handke gerne mit dem Label ‚Pantheist‘ versehen wird, spricht man von Arno Schmidt oft als einem Atheisten. Jedoch erscheint dies, bedenkt man seinen versierten Umgang mit religiösen Texten, widersprüchlich. Dazu kommt, dass er ebenso eine Gottesfigur in seiner frühen Prosa etabliert, allerdings eine dämonische: den Leviathan.

Auf den folgenden Seiten wird all das genauer untersucht. Ebenso werden Parallelen zum vorherigen Abschnitt aufgezeigt, indem nochmal ein Blick auf das Naturreligiöse und die Gnosis geworfen wird, denn auch Schmidt nimmt darauf Bezug, aber auf eine ganz andere Weise. Abschließend kehren wir zurück zum Kunstreligiösen: Mit dem Versuch, Schmidts ‚negative Kunstreligion‘ zu beschreiben – einer Art Pendant zu Handkes ‚Mythologie der Leere‘.

5.1. Auf der Suche

Gegenwärtige Versuche, über Gott zu sprechen, sind vor allem gekennzeichnet durch Erfahrungen der Gottverlassenheit in und nach Auschwitz sowie in anderen grauenhaften Leidenssituationen.⁴⁴⁴

Nach dem zweiten Weltkrieg stand Religion im Ideologieverdacht, besonders im deutschsprachigen Raum. Die Erfahrungen während des Nazi-Regimes haben gezeigt, wie einfach frommes Christentum durch frommen Nazismus ausgetauscht werden kann. Autoren wie Thomas Bernhard haben es sich zur Aufgabe gemacht, auf diese Parallelen offen hinzuweisen. Andere Autorinnen und Autoren bedienten sich hingegen in ihren Werken religiöser Motive und Narrative, um so politische Autorschaft zu inszenieren.⁴⁴⁵ Dies sei besonders erkennbar in Texten von z. B. Heinrich Böll, Günter Grass, Christa Wolf, Nicolas Born und Arno Schmidt⁴⁴⁶.

444 Oelmüller, Willi: „Philosophische Aufklärung – Neue Mythen – Negative Theologie“. In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Krise der Immanenz*. Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 206–234, hier S. 228.

445 Vgl. Sieg, Christian: *Die ‚engagierte Literatur‘ und die Religion. Politische Autorschaft im literarischen Feld zwischen 1945 und 1990*. (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Band 146).

Berlin/Boston: De Gruyter 2017, S. 3f. Sieg spricht von einer „Inszenierung von Autorschaft am Modell religiöser Kommunikationsformen“.

446 Vgl. ebenda S. 4.

TUKKER (einfall'nd): „Ischadoch Meine Rede !: dis Publicum, unner dem DeckMantl der reLigijohn, in ungewöhnlicher/ungebührlicher Weise belästijn ! Wenn das nicht ßtrafba iss ?!... (?)“⁴⁴⁷

„[D]ie anti-christliche Haltung der Schmidt'schen Romanfiguren“⁴⁴⁸ könne man schon in seinem ersten Prosatext *Die Insel* (1937) vorskizziert finden.⁴⁴⁹ In seiner ersten Publikation – *Leviathan* (1949) – wird dann der christliche Gott komplett des Schauplatzes verwiesen und er „konstruiert ein Religionsmodell, welches seiner Meinung nach der Situation der Welt angemessen ist.“⁴⁵⁰ Dies bedeutet im Falle Schmidts ein Religionsmodell, dessen Vorsitz der Leviathan einnimmt, als Ersatz des ‚lieben Gottes‘, anstelle ‚Nobodaddys‘.⁴⁵¹

Die Etablierung eines negativen Gottesbildes lässt sich auf den zuvor angesprochenen Ideologieverdacht zurückführen, was besonders in *Kaff* sichtbar wird. Das längere Gedankenspiel in *Kaff*, das einen Großteil der Erzählung ausmacht, erzählt von einem, in der Zukunft bewohnten, Mond, der in eine amerikanische und eine russische Kolonie getrennt ist. Damit zeichnet Schmidt ein codiertes Abbild des damals getrennten Deutschlands und nimmt so politisch Bezug. In der Rahmenerzählung wird dies decodiert und von den Protagonisten Karl und Hertha direkter diskutiert:

[...] aber als schändlich zu berücksichtijende Gegengewichte gegeneinander sind die beiden großen Teil-Schtaaten unschätzbar: *nur das* verhindert den perfidesten Terror auf beiden Seiten: die=drübn könn' nich voll auf ‚kommunistisch‘ drehen : ‚Unsere‘ nich auf voll ‚katholisch plus nazistisch‘ – so seh'ich's : so sag ich's!)⁴⁵²

An diesem Zitat erkennt man deutlich die Parallelisierung von Katholizismus und Nazismus, eine Beobachtung, welche in Intellektuellen-Kreisen des öfteren geäußert wurde. Dennoch schreckte ein Teil der deutschsprachigen Literatur nicht davor zurück, sich der Sprache des Katholizismus bzw. der religiösen Begrifflichkeiten im Ganzen zu bemächtigen. Es galt sie zu verwenden und so auf ihre verführerische Kraft (im Guten und im Schlechten) hinzuweisen. Auch der Atheist Schmidt wusste über das Potential von Religion Bescheid: „Wenn schon das Kristentum nicht unser Destinée ist: *wir* könn'n auch den Gegner würdijen, ‚Was, Hertha?‘ — sie beschäftigte durch leichtes Neigen des Kinnes.“⁴⁵³

447 Schmidt: *SdA*, S. 114.

448 Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 116.

449 Vgl. ebenda, S. 116.

450 Ebenda, S. 111.

451 Siehe dazu auch ebenda, S. 12f.

452 Schmidt: *Kaff*, S. 56.

453 Ebenda, S. 218.

5.2. Atheismus

„Durch was vermöchte ich Sie von der Wahrheit der kristlichen Lehre zu überzeugen ?“. Und er, in jeder Hand 1 Bart, kalt: „Hängänn Sie sich : und schtähn Sie in 3 Tagänn wiedärr auf.“⁴⁵⁴

„Ich ? : Atheist, allerdings ! : Wie jeder anständige Mensch !“⁴⁵⁵

Wie Heinz Jerowsky, ein Freund Schmidts aus Schulzeiten, bezeugt, war der Schriftsteller in jungen Jahren bekennender Atheist. Genauer genommen war der Atheismus eine Eigenschaft, die die beiden miteinander verband.⁴⁵⁶ Der Briefwechsel der beiden ist voll von Anspielungen auf verschiedenste Religionen, sodass nicht darauf geschlossen werden darf, es hätte in diesen Jahren keine Auseinandersetzung mit dem Religiösen gegeben. Die Briefe legen nahe, Schmidt und Jerowsky jonglieren mit einem Wissen über Religionen, welches das ihrer gläubigen Klassenkameraden um weites überschreiten musste. Der spielerisch-satirische Umgang mit jenem Wissen – jene Art, welche später in Schmidts Prosa zum Vorschein kommen werden wird – wird in der Korrespondenz mit Jerowsky bereits erprobt. So werden u. a. Briefe nach dem islamischen oder auch dem jüdischen Kalender datiert.⁴⁵⁷ Ebenso ist die Verwendung und Umdichtung von religiösen Phrasen, die es in die Alltagssprache geschafft haben, schon hier zu erkennen („gott [sic!] habe sie unselig“⁴⁵⁸).

Wie der Titel bereits verrät, markiert *Die Schule der Atheisten* den Höhepunkt von Schmidts Atheismus-Auseinandersetzung in seinem prosaischen Werk. Der Autor entwirft eine Zukunft des Jahres 2014, in der der Atheismus wie eine Staatsreligion behandelt wird. Der Grund dafür ist eine Tournee „[z]ur Propagierung des Atheismus“⁴⁵⁹, welche Kolderup mit Schweighäuser und Butt 1969 unternahm, bei der letzterer, durch eine inszenierte Gotteserscheinung, zum Konvertiten wurde. Butt ist die Personifikation von Schmidts Kritik an dem „Salonatheismus“, der Gott verwirft, weil er annimmt, daß die menschliche Erkenntnis prinzipiell alles bewältigen kann⁴⁶⁰. Dabei wird angenommen, dass der

454 Ebenda, S. 284.

455 Schmidt, Arno: „Seelandschaft mit Pocahontas“. In: Ders.: *Seelandschaft mit Pocahontas. Die Umsiedler*. 6. Auflage, Frankfurt a. M.: Fischer 2008, S. 5–74, hier S. 46.

456 Vgl. Jerofsky, Heinz: „Erinnerungen an Arno Schmidt“. In: Reemtsma, Jan Philipp/Rauschenbach, Bernd (Hg.): „Wu Hi?“. *Arno Schmidt in Görlitz Lauban Greiffenberg*. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 29–52, hier S. 31.

457 Vgl. Schmidt: „Briefe an Heinz Jerofsky“. In: Reemtsma/Rauschenbach (Hg.): *Wu Hi?*, S. 53–90, hier S. 57.

458 Ebenda, S. 57.

459 Schmidt: *SdA*, S. 136.

460 Jenrich/Süselbeck: „Gnosis ? : Allerdings !“ In: Denkler/Würmann (Hg.): „Alles=gewendet!“, S. 131–160, hier S. 156.

„Atheismus als Ideologie gegen ein ideologisches Christentum eingetauscht werden kann, wenn sich dieses für das Fortkommen in der Welt als nützlicher erweist“⁴⁶¹.

Ähnlich ambivalent mit Glaubensvorstellungen verfährt Karl Richter, der Protagonist in *Kaff*, wie Witt treffend in einem Satz zusammenfasst: „Einerseits nimmt er eine atheistische Position ein, befürwortet aber gleichzeitig den Polytheismus, andererseits spricht er von Gott als ewigem Richter.“⁴⁶² Auch die Hauptfigur in Karl Richters Monderzählung, Charles Hampden, weist eine gleichartige Unentschlossenheit Glaubensfragen betreffend auf.⁴⁶³ Diese Ambivalenz zieht sich wie ein roter Faden durch das literarische Werk Schmidts, sodass Georg Guntermann schon zu dem Urteil kam:

Schmidt ist im Grunde gar kein Atheist im strengen Sinne der Philosophiegeschichte, sondern ein Anti-Theist sozusagen, jemand, der die Existenz eines göttlichen Wesens nicht leugnet, sondern („nur“) all seine (positiven) Eigenschaften radikal negiert und ihm anstelle dessen negative zuhauf zuschreibt.⁴⁶⁴

5.3. Anti-Theismus: Der Leviathan

Und dann vielleicht noch : daß der Betreffende wohl gar nicht ‹Gott› heißt; eher ‹Leviathan›; und daß – falls unsere Welt schon ein ‹Werk› ist, – man so ehrlich sein sollte, hinzuzusetzen : das eines Halbirren[...]⁴⁶⁵

Der Leviathan nimmt die Stelle Gottes in Schmidts Prosa ein, besonders in jener der frühen Jahre. Mit der gleichnamigen Erstveröffentlichung Schmidts – dem Sammelband *Leviathan*, welcher u. a. die Erzählung „Leviathan oder Die beste der Welten“ beinhaltet – erhielt das göttliche Ungeheuer einen prominenten Platz in der Publikationsgeschichte des Autors.

Bevor jedoch auf Schmidts Leviathan-Vorstellung eingegangen wird, soll erwähnt werden, dass es sich bei diesem biblischen Monstrum um keinen Unbekannten der Literaturgeschichte handelt. So schreibt Herman Melville in einem Brief an Hawthorne: „So,

461 Ebenda, S. 156.

462 Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 208.

463 Vgl. ebenda, S. 218.

464 Guntermann, Georg: „Atheist?: Allerdings!“ Arno Schmidts Religionskritik“. In: Schardt, Michael Matthias (Hg.): *Arno Schmidt. Das Frühwerk III*, S. 287-306, hier S. 302, zitiert nach Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 35.

465 Schmidt, Arno: „Das=Land=aus=dem=man=flüchtet“. In: Schmidt, Arno: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe III. Essays und Biografisches*, Bd. 3. Zürich 1995, S. 386-389, hier S. 387.

now, let us add *Moby-Dick* to our blessing, and step from that. Leviathan is not the biggest fish; – I have heard of Krakens.“⁴⁶⁶

Wie Schmidt nimmt Thomas Hobbes 300 Jahre zuvor das Seeungeheuer als Titelgeber. Hobbes' staatstheoretische Schrift kritisiert neben der kirchlich vorgeschriebenen Bibelauslegung auch die Vorstellung eines persönlichen Schöpfergottes, sodass er – ähnlich wie Emerson – als Atheist gebrandmarkt wurde.⁴⁶⁷ Schmidts *Leviathan* scheint jedoch nicht Hobbes' Text nachgezeichnet zu sein, sondern vielmehr dem „religiös-mythologischen Leviathan“⁴⁶⁸, ist aber auch als Antwort auf das Gottes- und Weltbild Poes im Essay *Eureka: A Prose Poem* zu verstehen. Schmidt übersetzte jenen Essay Poes unmittelbar vor der Niederschrift des *Leviathans*.⁴⁶⁹ „Der Begriff Leviathan taucht in Poes Text *Heureka* nicht auf. Für Poe existiert ein guter, positiv besetzter Gott, während der Gott Schmidts, wie es sich im *Leviathan* zeigt, dämonisch ist.“⁴⁷⁰

„Schuld dran?“ - „Ist freilich der Primo Motore des Ganzen, der Schöpfer, den ich Leviathan genannt, und langweilig bewiesen habe.“⁴⁷¹

Zwei Jahre nach *Leviathan* erschien *Schwarze Spiegel*. Darin wird die Existenz eines Leviathans bereits vom Erzähler vorausgesetzt.⁴⁷² Als Gott-Ersatz formuliert Schmidt auch gängige Alltagsphrasen um, sodass z. B. die komisch anmutende Formulierung „ach, du lieber Leviathan“⁴⁷³ zu finden ist.

Wie bereits erläutert, beinhaltet Schmidts Auseinandersetzung mit Religion auch immer eine politische Dimension. Schmidt befürchtete in den Jahren seiner ersten Publikationen den Ausbruch eines Dritten Weltkrieges und dessen Folgen (wie er sie in *Schwarze Spiegel* beschrieb).⁴⁷⁴ Sein Leviathan-Bild – als „das Urbild, das Urböse, der Verursacher allen Übels“⁴⁷⁵ – ist eng an den Nationalsozialismus und die Nachkriegspolitik in der Bundesrepublik geknüpft.⁴⁷⁶

466 Melville, Herman: *Correspondence*. Ed. by Lynn Horth. Evanston and Chicago: Northwestern UP and the Newberry Library, 1993, Letter of November [17?] 1851, hier S. 212, zitiert nach McLoughlin: *Dead Letters*, S. 7.

467 Vgl. Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 72f.

468 Ebenda, S. 72.

469 Vgl. ebenda, S. 74f.

470 Ebenda, S. 76.

471 Schmidt: „Schwarze Spiegel“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 41–141, hier S. 119.

472 Vgl. Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 135.

473 Schmidt: „Schwarze Spiegel“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 41–141, hier S. 50.

474 Vgl. Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 168.

475 Ebenda, S. 168.

476 Vgl. ebenda, S. 168.

Religionsgeschichtlich gesehen, tauchte der Terminus Leviathan schon in Texten der Stadt Ugarit auf, die zwischen 1600 und 1200 v. Chr. entstanden sein könnten, und damit älter als die Psalmen der hebräischen Bibel wären.⁴⁷⁷ Erwähnt wird dort die Silbe ‚ltn‘ (,lītānu‘ ausgesprochen), was so viel wie ‚der sich Windende/Kringelnde‘ bedeutet. Jedoch wird auch ein „schlangenähnliches Tier aus dem Bereich der drachenartigen Monster, das mit dem Meer in Verbindung gebracht wird“⁴⁷⁸, darin erwähnt: der ‚liwyātān‘, welcher in Konflikt mit dem Wettergott Baal tritt.⁴⁷⁹ Im Alten Testament wird der Leviathan sechsmal erwähnt.⁴⁸⁰ Auffällig ist, dass er gerade in den Büchern Hiob, Jesaja und den Psalmen vermehrt genannt wird⁴⁸¹ – also genau den Büchern, mit denen sich Schmidt als zetetischer Leser beschäftigte.

Auch in Schmidts Lieblingsapokryphon, dem Buch Henoch, wird der Leviathan angeführt (und zwar am Tag des Jüngsten Gerichts):

An jenem Tag werden zwei Ungeheuer verteilt,
ein weibliches Namens Leviathan,
um in des Meeres Tiefe über den Wasserquellen zu hausen.
Das männliche aber heißt Behemot;⁴⁸²

Doch Leviathan ist nicht der einzige Teufelsname, mit dem Schmidt hantiert. Neben dem, in Henoch genannten, Behemot⁴⁸³, werden in *Die Schule der Atheisten* auch die Namen Satan, Bafomet und Termagant verwendet⁴⁸⁴. Bafomet fungiert darin aber auch als Rufname für Suses Kater.⁴⁸⁵ Mit „Lucifera“⁴⁸⁶ und „MEPHISTA“⁴⁸⁷ erscheinen auch ins Weibliche abgewandelte Teufelsnamen: ein erwähnenswerter Umstand, führt man sich das obere Henoch-Zitat und den darin beschriebenen ‚weiblichen Leviathan‘ nochmal zu Gemüt. Zudem kann Schmidts Verwendung von ‚Termagant‘ zweideutig aufgefasst werden: ‚Termagant‘ bezeichnet – neben einer von mittelalterlichen Christen erfundenen und in Stücken jener Zeit oft wiederkehrenden Gottheit, welche Muslime angeblich anbeten würden

477 Vgl. ebenda, S. 66f.

478 Ebenda, S. 67.

479 Vgl. ebenda, S. 67.

480 Vgl. ebenda, S. 67.

481 Siehe ebenda, S. 67–70.

482 Das Buch Henoch, Kap. 60:7,8. Hier aufzurufen: (URL:

[https://de.wikisource.org/wiki/Henochbuch_\(oder_Erster_Henoch\)](https://de.wikisource.org/wiki/Henochbuch_(oder_Erster_Henoch)) [zuletzt aufgerufen am: 13.5.2024])

483 Vgl. Schmidt: *SdA*, S. 5.

484 Vgl. ebenda, S. 211.

485 Vgl. Schmidt: *SdA*, u. a. S. 73, 74, 81.

486 Ebenda, S. 41.

487 Ebenda, S. 47.

– auch eine überhebliche und nörgelnde Frau.⁴⁸⁸ Überdies ist der Teufelsname Belphegor in *Die Umsiedler* zu finden⁴⁸⁹, jedoch meint Schmidt hier nicht eine Satansgestalt, sondern Johann Karl Wezels *Belphegor oder Die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne*, ein Roman, dem u. a. ein kompletter Funk=Essay gewidmet wurde⁴⁹⁰.

Die Teufelsexpertise in *Die Schule der Atheisten* endet nicht bei der Aufzählung von verschiedenen Namen für die Höllenkreatur. Schmidt streut in die Rede des Apothekers beiläufig auch verschiedene Bezeichnungen für die Unterwelt ein und nennt Scheol, Hades und den dazugehörigen Fluss Styx.⁴⁹¹ Die Fernsehnachrichten, die während eines Gesprächs zwischen Kolderup, Butt, Schweighäuser und Majorie aus dem Fernsehgerät dröhnen, und als parallel gestellter Textblock im Faksimile wiedergegeben werden, berichten von „eine[r] (Un)Art amfibischer Teufelinnen, üppich wassertretnd im LebensSchleim“⁴⁹² und einer „streng=teufesgläubich[en]“⁴⁹³ Kommune. Einem Mitglied dieser Kommune wird auch das Mikrofon hingehalten, worauf dieser sich „in FREUD’ijer Ergänzung“⁴⁹⁴ das zu ihrer Glaubensvorstellung zu sagen hat: „[S]o wie Gott=&=Teufl vom Vater herstammen, und in ihm ihre Einheit finden ? – : so ‚Himmel=&=Hölle‘ im Mutterpopo...“⁴⁹⁵, bevor die Kamera umschwenkt. Hervorzuheben ist der Konnex zu Sigmund Freud, welcher hier besteht. Hergestellt wird diese Verbindung von Freud zu Teufelsvorstellungen schon einige Kapitel zuvor. In einer Diskussion mit dem sogenannten Fräulein Doktor kommt Kolderup auf „FREUD’s Handicaps“⁴⁹⁶ zu sprechen, und dass der Erfinder der Psychoanalyse aufgrund seiner „viel zu geringen Belesenheit“⁴⁹⁷ „nichts vom Schöpferthumb“⁴⁹⁸ verstand, weist aber gleichzeitig auf Freuds Lektüreempfehlungen hin, die er von seinem Freund Wilhelm Fließ erhalten hätte.

488 Vgl. Knowles, Elizabeth: *The Oxford Dictionary of Phrase and Fable*. 2. Edition, Oxford: Oxford University Press 2005. Hier aufzurufen: (URL: <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780198609810.001.0001/acref-9780198609810> [zuletzt aufgerufen am: 13.5.2024])

489 Schmidt: „Umsiedler“. In: Ders.: *Seelandschaft/Umsiedler*, S. 75–126, hier S. 78.

490 Siehe Schmidt, Arno: „Belphegor oder Wie ich Euch hasse“. In: Ders.: *Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1*. Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 225–271.

491 Vgl. Schmidt: *SdA*, S. 80.

492 Ebenda, S. 178.

493 Ebenda, S. 178.

494 Ebenda, S. 178.

495 Ebenda, S. 178f.

496 Ebenda, S. 134.

497 Ebenda, S. 134.

498 Ebenda, S. 134.

KOLDERUP (aufgerafft): „Nu etwa -?: daß FLIESS Ihm [Freud] die GÖRRES’sche ‚Mystik‘ empfohlen hätte. – Oder; -:wie seine vielgelobte Studie über d’s ‚TeufelsBündnis‘ ihm die Identität von ‚Gott= Vater=Teufel‘ ergab...?“⁴⁹⁹

Um diese Identität, von der auch das Kommunenmitglied später in den Nachrichten spricht, zu verdeutlichen, fingiert Schmidt, in einem eingefügten Textblock auf gleicher Seite, einen Dialog, welcher auf George Borrow's *The Romany Rye*⁵⁰⁰ basiert:

(HEULEND): ,Do You know, whom You have to deal with ? Do You know, that I am dangerous ?
–:My name is Herne; and I comes of the hairy Ones !’/-:(& Vieles=Gutes lass Ich=aus=hier !) - /aber jetzt der MikroDialog zwischen Jasper (J), dem Zigeuner; und unserm Romany Rye (RM) :

J.: I call God ‚Duvel‘, brother.
RM: It sounds very like ‚Devil‘.
J.: It doth, brother, it doth.
RM: And what do you call divine, I mean godly ?
J.: Oh ! I call that ‚duvelskoe‘.
RM: I am thinking of something, Jasper.
J.: What are you thinking of, brother ?
RM: Would it not be a rum thing, if ‚divine & devilish‘ were originally one & the same word ?
J.: It would, brother it would!⁵⁰¹

In Borrow's Roman wird hingegen nicht auf die klangliche Ähnlichkeit vom Roma-Wort für Gott, ‚duvel‘/‚devél‘⁵⁰², und dem Englischen ‚devil‘ hingewiesen, und daher ebenso wenig argumentiert, ‚divine‘ und ‚devilish‘ stammen voneinander ab. Es handelt sich hierbei um eine elaborierte Erdichtung des Etymotheoretikers Arno Schmidt.

499 Ebenda, S. 134.

500 Siehe Borrow, George: *The Romany Rye*. Project Gutenberg 2008. Volltext hier aufrufbar: (URL: <https://www.gutenberg.org/files/25071/25071-h/25071-h.htm> [zuletzt aufgerufen am: 13.5.2024])

501 Schmidt: *SdA*, S. 134.

502 Siehe Borrow: *The Romany Rye*, Anmerkung 67. (URL: <https://www.gutenberg.org/files/25071/25071-h/25071-h.htm> [zuletzt aufgerufen am: 13.5.2024])

5.4. Der Leviathan stirbt und das Individuum erwächst?

Im folgenden Abschnitt wird versucht, eine untypische Charaktereigenschaft für eine Gottheit – die Sterblichkeit des Leviathans – zu erforschen, und was diese für den Individualwillen in Schmidts Kosmos bedeutet.

„Wie? Auch der Leviathan stirbt?! [...]“⁵⁰³

„Der Leviathan –“ heiserte er, zwang (amüsiert sich höhnend) eine Mundecke hoch: „– nicht ewig –?“ [...] [I]ch antwortete dem Tapferen: „Seine Macht ist riesig, aber begrenzt. Daher auch seine Lebensdauer.“⁵⁰⁴

Schmidts Leviathan ist den „Polytheismen der Alten (die wußten noch, daß der große Pan sterben konnte!)“⁵⁰⁵ nachgebildet und erscheint somit als sterblicher Halbgott, den es gilt zu töten.

Ich sprach rasch: „Buddha. Lehrt eine Methodik des Entkommens. Schopenhauer: Verneinung des Willens. Beide behaupten also die Möglichkeit, den Individualwillen gegen den ungeheuren Gesamtwillen des Leviathans zu setzen, was aber in Anbetracht der Größendifferenzen zur Zeit völlig unmöglich erscheint, zumindest auf „Menschenstufe“ der geistigen Wesen. Vielleicht löst sich die Bestie aber in „Diadochen“ auf (christliche Andeutung in Luzifers Rebellion; umgekehrt will Jane Leade mit vielen Guten in einer magischen Kraft zusammen wirken und so die Natur paradiesisch erneuern – ist ein Ziel: Aufstand der Guten), und diese wiederum in immer kleinere Einheiten, bis endlich „Buddhismus“ möglich wird und so das ganze Gebilde zur Aufhebung kommt.[...]“⁵⁰⁶

Dieser Ausschnitt aus *Leviathan* ist nicht nur aufschlussreich in Anbetracht der Charakterisierung des Schmidt'schen Leviathans, sondern weist auch Parallelen zur bereits herangezogenen Textstelle aus *Schwarze Spiegel* auf, in der Schmidt ebenfalls Buddha und Schopenhauer gedanklich verbindet, wenn es darum geht, aus dem Bösen etwas Gutes zu erschaffen.⁵⁰⁷ Genauso wird klar, dass dieses Böse den Gesamtwillen des Leviathans darstellt. Der Gesamtwillen kann wiederum als Gesamtwillen bzw. gesellschaftsbildende Funktion der verschiedenen Religionen interpretiert werden, die Schmidt hier kritisieren mag.

503 Schmidt: „Leviathan“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 7–40, hier S. 35.

504 Ebenda, S. 38.

505 Ebenda, S. 35.

506 Ebenda, S. 38f.

507 Vgl. Schmidt: „Schwarze Spiegel“. In: Ders.: *BA I/1*, S. 199–260, hier S. 208.

Es gilt, den Leviathan nicht nur zu töten, sondern als Individuum zu erwachsen, selbst der Leviathan werden. Anzeichen hierfür finden sich in den Erzählungen, welche auf *Leviathan* folgten. So meint der Erzähler in *Schwarze Spiegel*: „[A]m Ende werde ich allein mit dem Leviathan sein (oder gar er selbst).“⁵⁰⁸ Die Transformation des Erzählers wird schließlich in *Aus dem Leben eines Fauns* abgeschlossen, er wird eins mit dem Leviathan: „[W]ie werden die den Leviathan – d. h. Mich! – anklagen“⁵⁰⁹. Beim Erzähler-Leviathan handelt es sich aber ebenfalls um einen Halbgott, wie einige Seiten später herauszulesen ist: „(Ein Gott möchte ich gar nicht sein : viel zu langweilig, so zuerst. N Halbgott, das ja!)“⁵¹⁰. Witts Einschätzung, *Faun* wäre der Text der *Nobodaddy*-Trilogie, der am wenigsten Bibelzitate und Gottesbilder aufweist⁵¹¹, soll hier nicht widersprochen werden. Mit ihrer Ansicht – der „gedankliche[n] Fortführung eines leviathanischen Wirkens in *Schwarze Spiegel* lassen sich in *Aus dem Leben eines Fauns* keine adäquaten Passagen entgegensetzen“⁵¹² – gehe ich aber nicht konform. Es mag stimmen, dass der Leviathan im *Faun* nicht mehr als negative und allmächtige Gottesfigur dient, dies ist aber der Verschiebung des Leviathans in die Erzählerfigur geschuldet. Der Schmidt'sche Leviathan wirkt durchaus weiter, nur der in *Leviathan* bekrittelte „ungeheure[n] Gesamtwille“⁵¹³ wurde besiegt.

Wie Handkes Keuschnig begibt sich auch Schmidts Erzähler auf die Suche nach einer „ganz neuen Individualität“, mit dem Unterschied, dass Schmidt den Gottesbegriff nicht ausspart, sondern ersetzt. Der folgende Abschnitt zeigt eine weitere Parallelle der beiden Autoren im Umgang mit Religion auf: den Bezug auf die Natur.

5.5. Der Leviathan – Eine Naturgottheit?

*Ich bin ein Heidediener, Blattanbeter, Windverehrer!*⁵¹⁴

Da Naturgottheiten bzw. Epiphanien anhand Naturbetrachtungen – wie es bei Handke der Fall ist – in Schmidts Schreiben eine weniger bedeutende Rolle spielen, wurde dem gebürtigen

508 Schmidt: „Schwarze Spiegel“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 41–141, hier S. 46.

509 Schmidt: „Faun“. In: Ders.: *Nobodaddy*, S. 7–108, hier S. 26.

510 Ebenda, S. 55.

511 Vgl. Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 150.

512 Ebenda, S. 151.

513 Schmidt: „Leviathan“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 7–40, S. 38.

514 Schmidt: „Faun“. In: Ders.: *Nobodaddy*, S. 7–108, hier S. 25.

Hamburger nicht das Label ‚Pantheismus‘ verpasst. Das soll auch hier nicht passieren. Dennoch soll auf Textstellen hingewiesen werden, in denen Schmidt eine Naturreligion anklingen lässt.

Wie bereits erläutert, ist Schmidt von einer gewissen Polytheismus-Idee angetan, die ihm erträglicher erscheint als ein starrer Monotheismus: „(Und, I give my vote : POLYTHEISMUS!!!. – / (Das Kristentum iss in mein’ Augn überhaupt nich diskutabel [...])“⁵¹⁵. Dieser Polytheismus beinhaltet neben mehreren potentiellen Leviathanen auch „Lockaal=Gottheit“⁵¹⁶. Der Erzähler in *Kaff* verweist in Bezug auf jene Lokalgottheiten auf Leopold Schefer, der argumentierte, sie wären, neben einer gemeinsamen „Fammilien=Sprache“⁵¹⁷, notwendig für ein glückliches Zusammenleben eines Ehepaars.⁵¹⁸

In *Brand’s Haide* erzählt der Protagonist seiner Zuhörerin von einer solchen Lokalgottheit – „von Pschipolniza, der Mittagsgöttin im wendischen Ried“⁵¹⁹. Eine andere Mittagsgöttin findet in *Die Schule der Atheisten* Erwähnung, nämlich „Die Rote Cora“ : die FruchtbarkeitsGöttin der Landschaft! Die um MittagsZeit gern über die glut(Ä)enden Felder schreitet : von mythologischer Schönheit“⁵²⁰. In der *Schule* wird zudem, kurz vor der inszenierten Gotteserscheinung, in einem Textblock von „Weibchen dort am Ufer“⁵²¹ berichtet, „welche noch nicht ganz Bäume sind, [sie] sollen als Töchter des SonnenGottes um des Bruders willen verwandelt & zu Bäumen geworden seyn“⁵²². Schmidt entlehnt dieses naturreligiöse Element aus der *Odyssee* bzw. der griechischen Mythologie und paraphrasiert hier das Szenario rund um Kirke und Kalypso (die beiden Töchter), Phaeton (ihren Bruder) und Helios (den Sonnengott).

Ob es sich bei Schmidts Leviathan um eine Naturgottheit im mythologischen Sinne handelt, bleibt streitbar. Vielmehr scheint es, so lässt eine Stelle im *Leviathan* vermuten, dass die Natur und der Schmidt’sche Leviathan ein und dasselbe sind:

Die Natur – d. h. der Leviathan – weist uns nichts Vollkommenes; sie bedarf immer der Korrektur durch gute Geister. – Vergl. Poes’s Definition vom Wesen der Poesie. Leider sind sie in der verschwindenden Minderzahl.) Ich nannte aus erstarrender Müdigkeit – oh, die Kälte, die Kälte –

515 Schmidt: *Kaff*, S. 240.

516 Ebenda, S. 242.

517 Ebenda, S. 242.

518 Vgl. ebenda, S. 242.

519 Schmidt, Arno: „Brand’s Haide“. In: Ders.: *Nobodaddy’s Kinder*. Bargfeld: Arno Schmidt Stiftung und Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989/2005, S. 109–202, hier S. 154.

520 Schmidt: *SdA*, S. 67.

521 Ebenda, S. 264.

522 Ebenda, S. 264. Kleinschreibung von „Willen“ im Original.

das Wort Emanation; dazu: Gnostiker und Kabbalisten (verfinsterter Gott; [...] Oken's rotierender Gott) [...]⁵²³

Auch die Erwähnung von Lorenz Okens Idee eines ‚rotierenden Gottes‘, welche er in seinem *Lehrbuch der Naturphilosophie* ausführt⁵²⁴, bekräftigt diese Vermutung. Oken verstand „die Natur [dynamisch] als stufenweise sich vollziehende Verwandlung Gottes in der Welt“⁵²⁵. Dies klingt nicht nur pantheistisch, sondern deckt sich auch mit Schmidts Leviathan-Theorie, jedoch wird darin Gott durch den Leviathan ersetzt. Der Verweis auf einen ‚rotierenden Gott‘ bleibt kein Einzelfall in Schmidts Schreiben. Auch in *Die Umsiedler*⁵²⁶, *Schwänze*⁵²⁷ und *Fouqué und einige seiner Zeitgenossen*⁵²⁸ klingt dieses Bild Okens an.

Bevor jedoch noch auf die Natur-korrigierenden Geister – d. h. Das Kunstreligiöse – eingegangen werden soll, wird ein anderer Gegenstand und damit gleichzeitig eine Parallele zu Handkes Einflüssen untersucht: die Gnosis.

5.6. Gnosis – ein dämonisches System

Anders als bei Handke fußt Schmidts Gnosis-Rezeption nicht auf Heidegger-Lektüre. Sie steht eher mit der Vorliebe für apokryphe Texte⁵²⁹ im Zusammenhang. Ebenso dürfte Schmidts Interesse für östliche Weisheitslehren (Buddhismus, Taoismus) mit den gnostischen Zügen in seinen Werken zu tun haben. Dieses Interesse lässt sich, so Wolfgang Rothe, schon bei den Expressionisten der 1920er Jahre erkennen, welche sich darüber hinaus auch (in) den Astralmythen und der Gnosis verschrieben.⁵³⁰ Rothe argumentiert zudem, dass „aller sogenannter Atheismus der expressionistischen Literatur im Grunde nichts als die Provokation eines sich verbergenden ‚unbekannten Gottes‘ (Barth) bedeutet“⁵³¹. Genau diese Denkweise

523 Schmidt: „Leviathan“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 7–40, hier S. 34.

524 Vgl. Oken, Lorenz: *Lehrbuch der Naturphilosophie*. 2. umgearbeitete Auflage (In einem Band) ?? 1831, S. 30. Hier aufrufbar: ([URL: https://www.clas-digital.uni-frankfurt.de/books/KECW5FHG/pages/#page42](https://www.clas-digital.uni-frankfurt.de/books/KECW5FHG/pages/#page42) [zuletzt aufgerufen am: 13.5.2024])

525 Neuenschwander, Erwin: „Lorenz Oken“. In: *Historisches Lexikon der Schweiz HLS*, (URL: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/028901/2013-11-20/> [zuletzt aufgerufen am 13.5.2024]).

526 Vgl. Schmidt: „Umsiedler“. In: Ders.: *Seelandschaft/Umsiedler*, S. 75–126, hier S. 83.

527 Vgl. Schmidt, Arno: „Schwänze“. In: Ders.: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I*, Bd. 3. Zürich 1987, S. 313–333, hier S. 331.

528 Vgl. Schmidt, Arno: „Fouqué und einige seiner Zeitgenossen“. In: Ders.: *Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe III. Essays und Biografisches*, Bd. 1. Zürich 1993, S. 415.

529 Vgl. Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 37.

530 Vgl. ebenda, S. 165.

531 Rothe, Wolfgang: *Der Mensch vor Gott*. Zitiert nach: Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 165.

treffe auch auf Schmidt zu: er leugnet „nicht die Existenz *eines* Gottes, sondern nur die eines christlich-biblischen Schöpfergottes“⁵³².

Ein Harmonium dehnte einen Choral (Christenschlager : irgend einer ihrer musical hits : einem Gott wurde Schlimmes nachgesagt : daß er nämlich die Welt geschaffen hätte. Und wir ergo aufdanken müßten; – oder niederbeten, was weiß ich!)⁵³³

Und: „Ist vielleicht Gott errötet, als er diese Welt geschaffen hatte?“⁵³⁴

Ralf Simon merkt diesbezüglich an, jene gnostische Ablehnung der Schöpfung wäre auch im „durchgängigen Werkmotiv, keine Kinder zeugen zu wollen“⁵³⁵ erkennbar. Ein noch deutlicherer Verweis auf die Gnosis ist in dem Kurzroman *Aus dem Leben eines Fauns* zu finden, in welchem seitenlang die Valentinianische Äonenspekulation zitiert wird.⁵³⁶ ⁵³⁷ Mit der Nennung von „Achamoth“⁵³⁸ spielt Schmidt auch in *Schwarze Spiegel* auf das gnostische System der Valentinianer an. Schmidts Beschäftigung mit dem Valentinianismus entspringt vermutlich seiner Lektüre von Johann Jacob Bruckers *Kurtze Fragen Aus der Philosophischen Historie*.⁵³⁹

Wirklich dämonisch wird die Gnosis jedoch erst, wenn man einen Blick in Hans Jonas' Ausführungen zur Gnostischen Psychologie wirft, die Ähnlichkeiten mit dem Kampf des Individuums in Schmidts Leviathan-Theorie aufweist. Mit Bezug auf das *Corpus Hermeticum* beschreibt Jonas die gnostische Psychologie so: „Der Kosmos stellt hier in sich ein dämonisches System dar.“⁵⁴⁰ Da „die Seele des Menschen den Kosmos in der Innenwelt des Menschen repräsentiert [...], bildet die Innenwelt des Menschen den natürlichen Schauplatz dämonischen Wirkens“⁵⁴¹.

Schmidts „ungeheurer Gesamtwille“⁵⁴², bzw. die Leviathan-Theorie, weist somit Parallelen zu der von Jonas geschilderten gnostischen Psychologie auf, obwohl auch klare

532 Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 165.

533 Schmidt: „Brand's Haide“. In: Ders.: *Nobodaddy*, S. 109–202, hier S. 166.

534 Schmidt: „Umsiedler“. In: Ders.: *Seelandschaft/Umsiedler*, S. 75–126, hier S. 121.

535 Simon, Ralf: „Krypta und Erlösung (Arno Schmidt)“. In: Lehmann, Johannes F./Thüring, Hubert (Hg.): *Rettung und Erlösung. Politisches und religiöses Heil in der Moderne*. Paderborn: Wilhelm Fink 2015, S. 229–257, hier S. 243.

536 Vgl. Schmidt: „Faun“. In: Ders.: *BA I/1*, S. 299–390, hier S. 330f.

537 Vgl. auch Simon: „Krypta“. In: Lehmann/Thüring (Hg.): *Rettung und Erlösung*, S. 229–257, hier S. 251.

538 Schmidt: „Leviathan“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 7–40, hier S. 61.

539 Vgl. Damaschke, Giesbert: „Achamoth“. In: *Asml-News*, (URL: <https://www.asml.de/glossar/?a=achamoth> [zuletzt aufgerufen am: 13.5.2024]); Siehe auch Gätjens/Jürgensmeier: *Die Bibliothek Arno Schmidts*, S. 483f.

540 Jonas: *Gnosis*, S. 335.

541 Ebenda, S. 335.

542 Vgl. Schmidt: „Leviathan“. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 7–40, hier S. 38f.

Unterschiede zu erkennen sind. Während Jonas schildert, wie man seinen Dämon durch Beten ablegen und so verhindern kann, „zur Behausung der ‚Schlangen‘“⁵⁴³ zu werden, zielen Schmidts Protagonisten zwar darauf ab, die behauste Schlange (Gesamtwille) zu töten, jedoch anschließend selbst zur Schlange – zum Leviathan – zu werden.

Zudem wäre es ein Fehlschluss, Arno Schmidt als Gnostiker zu kategorisieren, denn ob sich der Schriftsteller tatsächlich sorgfältig mit der Gnosis beschäftigt hat, bleibt zweifelhaft. Jenrich und Süselbeck argumentieren, dass es „wohl eher die bestechend einfache Struktur des gnostischen Grundgedankens, welcher schon in der Antike eine Fülle unterschiedlicher Literatur hervorgebracht hat“⁵⁴⁴, gewesen sei, die den zetetischen Leser zur eigenen Produktion anregte, denn – so die beiden weiter – „[d]ie gnostische Haltung ermöglicht [somit auch] die schöpferische Aneignung unterschiedlichster Religionen“⁵⁴⁵. Wie bereits erläutert, finden sich in Schmidts Texten verschiedenste Religionen dargestellt (Christentum, Taoismus, Buddhismus, etc.). Die Gnosis in Schmidts Texten dient dazu, diese kombinieren zu können und so ein eigenes Numen zu formen.

Jenrich und Süselbeck verweisen u. a. auch auf ein Buch in Arno Schmidts Bibliothek⁵⁴⁶, das maßgeblich zu Schmidts Gnosis-Verständnis beigetragen haben muss und bereits oben behandelt wurde: *Neutestamentliche Apokryphen*, übersetzt und mit Einleitung von Edgar Hennecke.

Hennecke charakterisiert den gnostischen Heilsweg als „kräftiges Sichhindurchdringen der individuellen Größe“ im Gegensatz zum mystischen Weg der „Selbstentleerung des Ich“. Zwar lässt Schmidt keine Hoffnung auf Erlösung gelten, doch entstehen eben auf seinem Weg des „Sichhindurchdringens“ numinose Bücher. Diese wiederum sind auch nicht Medium der Erlösung, in ihnen lebt nicht der Autor weiter, sondern sie bilden für sich zweckfreie numinose Existenz, welche – einmal geschaffen und vorhanden – keinen Autor und keinen Leser nötig haben.⁵⁴⁷

Dieses Resümee zu Schmidts Gnosis-Gedanken erklärt gleichzeitig den Unterschied zum Gottes-/Glaubensbild, welches Handke in seinen Texten skizziert. Denn bei Handke ist es gerade die ‚Selbstentleerung des Ichs‘, welche zum Credo erhoben wird und hier als ‚Mythologie der Leere‘ vorgestellt wurde.

543 Jonas: *Gnosis*, S. 336.

544 Jenrich/Süselbeck: „Gnosis ? : Allerdings !“ In: Denkler/Würmann (Hg.): „Alles=gewendet!“, S. 131–160, hier S. 142.

545 Ebenda, S. 142.

546 Gätjens/Jürgensmeier: *Die Bibliothek Arno Schmidts*, S. 523.

547 Jenrich/Süselbeck: „Gnosis ? : Allerdings !“ In: Denkler/Würmann (Hg.): „Alles=gewendet!“, S. 131–160, hier S. 143, Jenrich/Süselbeck zitieren hier aus: Hennecke, Edgar (Hg.): *Neutestamentliche Apokryphen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1914, S. 18 (Haupteinleitung).

5.7. Krypta, Nationalsozialismus, Dantes Hölle und die Apokalypse

„HeilittlerSiewünschen?“ (auch Bürger sein, gut, und das Land zusammenhalten; laß Deine Rechte nicht wissen. Also hob ich die leicht zum Deutschen Gruß, und ballte dafür die freie Linke : werd ich so mein Leben einteilen : in die offene staatserhaltende Hälfte. Und die geballte Linke.)⁵⁴⁸

Es finden sich viele vergleichbare Sätze Schmidts, wie diese Umwandlung von *Matthäus* (6,3)⁵⁴⁹, mit denen der Autor den Nationalsozialismus mit dem Christentum in Verbindung bringt. Und wenn nicht die religiöse Sprache politisch aufgeladen wird, so ist zu erkennen, dass Religion als bloßer Dekor der Politik fungiert. So meint Charles Hampden, der Protagonist der Mond-Parallelhandlung in *Kaff*, er könne gar nichts gegen Religion haben, denn er sei immerhin ein Kongressmitglied.⁵⁵⁰

Auch gnostische Vorstellungen – wie z. B. die negative Schöpfung – scheint der Autor auf die Vermischung von Politik und Religion anzuwenden. Wie bei Witt ausführlich nachzulesen ist, versteht Schmidt „[d]ie Menschen als ‚Kinder des Leviathans‘, [denn sie] sind böse und haben sich gegenseitig vernichtet“⁵⁵¹. Natürlich ist für Schmidt die Vernichtungsmaschinerie des Nationalsozialismus von besonderer Relevanz. Dies wird schon in *Leviathan* deutlich, denn darin werden dezidiert die Jungen der Hitler-Jugend als ‚Kinder des Leviathans‘ bezeichnet.⁵⁵² Der Erzähler argumentiert gleichzeitig, dass jene Vernichtungsmaschinerie jedoch keine Erfahrung der NS-Zeit ist, sondern der christlichen Tradition entspringt:

Denn erfunden ist ja nicht von Stalin oder Hitler oder im Burenkriege das Konzentrationslager, sondern im Schoße der heiligen Inquisition; und die erste abendländisch exakte Schilderung einer wohlgerichteten K.Z. verdanken wir ja der allerchristlichst pervertierten Phantasie Dantes [...].⁵⁵³

Der Nationalsozialismus nimmt in Schmidts frühen Erzählungen wie *Leviathan* und *Schwarze Spiegel* die Rolle einer apokalyptischen Kraft ein, welche die Welt leer und verwüstet

548 Schmidt: „Faun“. In: Ders.: *Nobodaddy*, S. 7–108, hier S. 32.

549 Vgl. Matthäus 6,3, *Lutherbibel 2017*: „Wenn du aber Almosen gibst, so lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut“. Hier aufzurufen: (URL: <https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us6,3> [zuletzt aufgerufen am: 13.5.2024])

550 Vgl. Schmidt: *Kaff*, S. 155.

551 Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 140.

552 Vgl. ebenda, S. 85.

553 Schmidt: *Leviathan*. In: Ders.: *Leviathan/Schwarze Spiegel*, S. 7–40, hier S. 33.

zurücklässt. Der Schmidt'sche Leviathan personifiziert dabei das Überbleibsel jener Kraft, sodass die Möglichkeit eines weiteren Weltuntergangs immer im Hintergrund mitschwingt. Auch Witt macht, mit Verweis auf Joan Bleichers *Literatur und Religiosität*, auf die Tendenz aufmerksam, dass „sich die Autoren, die Literatur und Religiosität verbinden, mit Themen wie der Apokalypse und der Personifizierung des Bösen [befassen]“⁵⁵⁴.

Gleichzeitig schafft das drohende Böse Platz für die Möglichkeit einer Rettung. Das „Narrativ der Rettung“⁵⁵⁵ ist ein weiteres Mittel, Literatur und Religion zu verbinden, da es zum einen als „Urreligiöses“ betrachtet werden kann, „zumindest im Zeichen monotheistischer Wahrheitsansprüche, um die Alternative von Verdammung und Rettung und um den Zusammenhang von Richten und Retten kreist“⁵⁵⁶; zum anderen handelt es sich um ein „urweltliches Narrativ, das in der irdischen Welt auswegloser Situationen und unter Bedingungen der Zeitknappheit spielt und sich in der Epopäie und der Dramatik seit ihren griechischen Anfängen ebenso findet wie in der populären Unterhaltungskultur der Gegenwart“⁵⁵⁷.

Als Verkünder des Weltuntergangs bzw. der Apokalypse⁵⁵⁸ nimmt nicht nur der biblische, sondern auch der literarische Autor die Rolle eines Propheten ein. Während jedoch die biblischen Propheten, wie Johannes oder Daniel, noch „die Schöpfung einer neuen Welt, in der alle jene ein gottgefälliges Leben führen, die es Wert waren, gerettet zu werden“⁵⁵⁹ in Aussicht stellen, könne man bei den Autoren der Nachkriegszeit – wie etwa Grass, Wolf oder Zwerenz – dieses Heilsversprechen nicht mehr vorfinden.⁵⁶⁰

Die metaphysische Dimension des Weltuntergangs fehlt: Nicht das Eingreifen Gottes entscheidet den Endkampf zwischen Gut und Böse, der Untergang ist vielmehr rein menschlicher Provenienz. Er kann folglich auch nicht durch göttliche Autorität vorhergesagt werden.⁵⁶¹

Lediglich in der Formensprache erscheinen biblische und literarische Propheten ähnlich, wenn es um das Gestalten von Apokalyptik geht: u. a. „ein ausgeprägter Dualismus“ oder „Visionen, die ein geheimes Wissen offenbaren“⁵⁶². Die deutschsprachige Literatur scheint

554 Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 162.

555 Lehmann, Johannes F./Thüring Hubert: „Einleitung“. In: Lehmann, Johannes F./Thüring, Hubert (Hg.): *Rettung und Erlösung. Politisches und religiöses Heil in der Moderne*. Paderborn: Wilhelm Fink 2015, S. 7–28, hier S. 13.

556 Ebenda, S. 13.

557 Ebenda, S. 13.

558 Für genaue Begriffs differenzierung siehe Sieg: *Die ‚engagierte Literatur‘ und die Religion*, S. 495.

559 Sieg: *Die ‚engagierte Literatur‘ und die Religion*, S. 495.

560 Vgl. ebenda, S. 495f.

561 Ebenda, S. 496.

562 Ebenda, S. 496.

geprägt von einer gewissen „Weltuntergangsrhetorik“⁵⁶³, sodass *Der Spiegel* 1981 sogar von einer „Lust am Weltuntergang“⁵⁶⁴ schreibt. Drei Jahre zuvor urteilte Hans Magnus Enzensberger: „Die Apokalypse gehört zu unserem ideologischen Handgepäck. Sie ist ein Aphrodisiakum.“⁵⁶⁵

Heilsgeschehen ohne jegliche Apokalyptik sind jedoch auch möglich, bedenkt man Handkes Erzählten von Epiphanien. Peter Handke stand dem, wie Heiner Müller es ausdrückte, „Gerede vom Weltuntergang“⁵⁶⁶ kritisch gegenüber. Im Journalband *Phantasien der Wiederholung* schreibt Handke: „Sicheres Zeichen, daß einer kein Künstler ist: wenn er das Gerede von ‚Endzeit‘ mitmacht.“⁵⁶⁷

So pauschal kann man aber keinem Autor und keiner Autorin seine/ihre Kunstfertigkeit absprechen, weder Grass, noch Wolf oder Zwerenz, und schon gar nicht vorliegendem Untersuchungsgegenstand: Arno Schmidt. Ralf Simon bemüht sich in seinem Aufsatz „Krypta und Erlösung (Arno Schmidt)“ um einen differenzierten Endzeitbegriff in Anbetracht Schmidts und versucht diesen über das Trauma des Zweiten Weltkrieges zu erklären; er etabliert dafür einen neuen Terminus: die Krypta.

Die Krypta ist für denjenigen ein verborgenes Grab, dessen vergebliche Trauerarbeit einen *unbetrauerbaren Tod* zum Gegenstand hatte. Aber für denjenigen, der die Krypta vererbt bekommen hat, existiert nicht einmal mehr ein unmögliches Gegenstand. Für diese Person ist die Krypta *nicht etwas*, sondern vielmehr eine Art von Loch, eine nicht thematisierbare, aber als geheimes Kraftzentrum wirkende *negative Macht* [...].⁵⁶⁸

Traumata sind therapierbar, ob Krypten es sind bleibt fraglich.⁵⁶⁹

Die Therapierbarkeit der Krypta, die „Erlösung“ bestehe einzig „als *Aufhören*, als eine *mit der Zeit geschehende Auflösung*“⁵⁷⁰. An dieser Stelle sei an die von Schmidt betonte Sterblichkeit des Leviathan erinnert, auch er währt nicht ewig. Das Heilsgeschehen äußert sich im

563 Ebenda, S. 504.

564 Ebenda, S. 504.

565 Enzensberger, Hans M.: „Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang“. In: Enzensberger:

Politische Brosamen. Frankfurt am Main 1982, S. 225–236, hier S. 225, zitiert nach Sieg: *Die ‚engagierte Literatur‘ und die Religion*, S. 504.

566 Müller, Heiner und Uwe Wittstock: „Warum verdient man so gut am Weltuntergang?“ In: Volker Hage (Hg.): *Deutsche Literatur 1985. Jahresüberblick*. Stuttgart 1986, S. 294–302, hier S. 295, zitiert nach Sieg: *Die ‚engagierte Literatur‘ und die Religion*, S. 504.

567 Handke, Peter: *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 89, zitiert nach Sieg: *Die ‚engagierte Literatur‘ und die Religion*, S. 504f.

568 Simon: „Krypta“. In: Lehmann/Thüring (Hg.): *Rettung und Erlösung*, S. 229–257, hier S. 230f, Kursivierung im Original.

569 Ebenda, S. 237.

570 Ebenda, S. 229. Kursivierung im Original.

Dahinscheiden der numinos abwesenden negativen Macht, oder wie Witt es formuliert: „Bei Schmidt [hingegen] konzentriert sich das Hoffen auf ein Ende des Verursachters, auf das Auflösen des Leviathans.“⁵⁷¹ Schmidts Auflösungsbestreben kommt der Idee der negativen Theologie nahe. Der Gottesersatz in Schmidts Frühwerk – der Leviathan – wird weder anthropomorphisiert, noch besitzt er Eigenschaften wie Unendlichkeit.⁵⁷²

Negative Theologie trägt der Tatsache Rechnung, daß die Moderne Gott losgeworden ist, daß er zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte nicht notwendig ist. [...] Dann entsteht die paradoxe Aufgabe, in einer Welt über Gott nachzudenken, deren Verfassung es nötig macht, die Welt ohne Gott zu denken.⁵⁷³

Dem modernen Menschen fehlt, besonders nach den Geschehnissen des Zweiten Weltkrieges, „die religiöse Grunderfahrung“⁵⁷⁴. Mit der verlorenen Möglichkeit, Transzendenz zu erleben⁵⁷⁵, bleibt einem nur eines übrig: „einen Nachruf auf Gott zu verfassen“⁵⁷⁶.

Negative Theologie setzt dort an, wo Gott negiert wird, weil man nicht sieht, was einen Gott, der als moralische, naturwissenschaftliche, politische Arbeitshypothese abdanken mußte, von einem Gott unterscheidet, den es gar nicht gibt. Sie versucht, Gott und das Nichts zusammenzudenken [...].⁵⁷⁷

Schmidts anti-theistisches Schreibprojekt rund um den Leviathan ist weniger einer atheistischen Grundhaltung zuzuordnen, als viel eher einer Spielart negativer Theologie. Der „Nachruf auf die Gottesfigur“, den Leviathan, wird noch zu dessen Lebzeiten verfasst. Keine Unsterblichkeit, keine Reinkarnation oder wie Grete in *Brand's Haide* insistiert: „[M]ir soll mal Einer mit Auferstehung oder so kommen : ich hau ihm Eine rein!“⁵⁷⁸

Es bleibt eine Leere zurück, die in Teilen durchaus mit Handkes „Mythologie der Leere“ übereinstimmt. Auch wenn bei Handke noch eine Auferstehung denkbar ist, so ist Gott ebenfalls abwesend, und die Erzählung/die Kunst nimmt dessen Platz ein, ohne dabei den Künstler auf göttliche Ebene zu erheben, da auch dieser der Auflösung unterlag. Jene

571 Witt: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*, S. 167.

572 Vgl. Höhn, Hans-Joachim: „Einleitung: An den Grenzen der Moderne. Religion – Kultur – Philosophie“. In: Ders. (Hg.): *Krise der Immanenz*. Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 7–30, hier S. 21.

573 Ebenda, S. 22.

574 Ebenda, S. 22.

575 Vgl. ebenda, S. 22.

576 Ebenda, S. 22.

577 Ebenda, S. 22.

578 Schmidt: „Brand's Haide“. In: Ders.: *Nobodaddy*, S. 109–202, hier S. 124.

Gedanken sind auch in Arno Schmidts *Seelandschaft mit Pocahontas* zu finden, und sollen erneut die Debatte um das Kunstreliöse einleiten:

[D]er Künstler hat nur die Wahl, ob er als Mensch existieren will oder als Werk; im zweiten Fall besieht man sich den defekten Rest besser nicht : hektokotylisiert ein Buchstück nach dem andern, und löst sich so langsam auf.⁵⁷⁹

5.8. Schmidt und das Kunstreliöse

Eines von Schmidts literarischen Markenzeichen ist es, in all seinen Texten, nicht nur in den *Funk=Essays*, Bezug auf andere kulturelle Erzeugnisse zu nehmen; und das besonders gerne in der Kritikerrolle. Sei es Literatur, bildende Kunst oder Musik: Schmidt scheint zu allem eine Meinung zu haben.⁵⁸⁰ „Die ‚Schule der Atheisten‘ [hingegen]“, so urteilt Rosenberg, „gehört nicht zu dieser literaturkritischen Gattung unter seinen Arbeiten, weil kein Autor, wie noch Edgar Allan Poe in ‚Zettels Traum‘, im Mittelpunkt des Geschehens ist.“⁵⁸¹ Den Mittelpunkt würden viel eher die Bücher selbst einnehmen, „im Grunde aber eigentlich Ideen“⁵⁸², so Rosenberg weiter. „Arno Schmidt diskutiert seine Erfahrung im Umgang mit der Kunst.“⁵⁸³ Zwei Textbeispiele aus *Die Schule der Atheisten* scheinen dabei besonders aussagekräftig und zeigen auch, dass Schmidt bei der Frage nach der Sinnhaftigkeit von Kunst bevorzugt den Vergleich mit der Religion sucht.

Zuerst sei ein Wortgefecht zwischen Butt und Chadband erwähnt. Butt meint, die Bibel sei voller Lügen; das ist schon anhand der unrealistischen Szenarien einfach herauszufinden. Chadband entgegnet, auch Homers *Ilias* sei unrealistisch, ebenso wie Ludovico Ariostos *Orlando furioso*.⁵⁸⁴

Das zweite Beispiel ist gegen Ende von *Die Schule der Atheisten* zu finden und wirkt wie eine Schlussfolgerung von Schmidts Kunst-Diskussion:

SCHWEIGHÄUSER (spricht vor sich hin): „ – :mit der Relig'jon iss's nichts :Decoratzjon & Betrüge(reien). – :mit den Wissenschaftlern? iss's nichts: Die sind charakterlos, und

579 Schmidt: „Seelandschaft“. In: Ders.: *Seelandschaft/Umsiedler*, S. 5–74, hier S. 9f.

580 Vgl. Rosenberg, Leibl: *Das Hausgespenst. Ein begleitendes Handbuch zu Arno Schmidts „Die Schule der Atheisten“*. München: text + kritik 1977, S. 7.

581 Ebenda, S. 7.

582 Ebenda, S. 7.

583 Ebenda, S. 7.

584 Vgl. Schmidt: *SdA*, S. 200.

ganz=leicht düp= & fanatisierbar. – Dieeigntliche, ErdBall
 umspannen=können=sollende ?:wäre
DIE KUNST ! –Jedoch
 a) DIE MUSIK ? : schön; aber undeutlich.
 b) MALEREI ? : -:die hat's am bestn ! Die kann so=deutlich werdn, daß HITLER den
 GEORGE GROSS verbietet;(& bedarf dabei keiner Übersetzung nicht !) –
 c) LITTERATUR wäre, sofort, das HöchsDe ! –(wäre sie nich so ad SprachRaum
 gebundn) ...“;
 (erwachnd): „naja. – “;((?: ,Was aus Mir werdn wird ?“): Ich geh zu Mein'n Verwandtn;
 nach Minnesota. –)⁵⁸⁵

Wie hieraus ersichtlich wird, scheitert die Kunst, ebenso wie schon die Religion (zuvor), den Erdball zu umspannen – d. h. sie erfüllt in Schmidts Augen die gemeinschaftsbildenden Funktion nicht. Die Kunst kann nicht als Religionsersatz dienen. Dieser Schluss ist überraschend, denn in *Schule der Atheisten* wäre durchaus ‚Platz‘ dazu gewesen, eine Kunstreligion zu etablieren, da auch kein Leviathan mehr im Wege steht.⁵⁸⁶

Ein kunstreligiöses Element lässt sich hingegen finden, welches aber die Kunst keinesfalls als Religionsersatz präsentiert: die inszenierte Gotteserscheinung. Tatsächlich handelt es sich bei der Inszenierung – möchte man mit Knapps Kategorien arbeiten – um ein Beispiel für ‚kooperierende Kunstreligion‘: immerhin hat sie Butt zum Konvertiten gemacht, obwohl dessen „Lippenbekenntnis zum Christentum“⁵⁸⁷ nicht allzu ernst genommen werden darf⁵⁸⁸.

5.9. Schmidts negative Theologie Kunstreligion

„Neenee, Katrin : Christentum hat mit Kultur nischt zu tun !“⁵⁸⁹

Schnorr von Carolsfeld „Hochzeit zu Kana“ : schöne Farben; aber sonst Magermilch.⁵⁹⁰

585 Ebenda, S. 270.

586 „Leviathan“ wir kein einziges Mal in *Die Schule der Atheisten* erwähnt, was als unüblich für einen Prosatext Schmidts einzuschätzen ist. Siehe Suchanfrage in *Bargfelder Ausgabe*: (URL: <https://www.arno-schmidt-stiftung.de/eba/search?q=Leviathan> [zuletzt aufgerufen am: 13.5.2024]).

587 Deuerling, Lutz: „...der Zettlkasten erhält die Welt“. Zur Genese einer literarischen Wirklichkeit“. In: Denkler, Horst/Würmann, Carsten (Hg.): „Alles=gewendet!“. Zu Arno Schmidts „*Die Schule der Atheisten*“. Bielefeld: Aisthesis 2000, S. 47–59, hier S. 54.

588 Vgl. ebenda, S. 54.

589 Schmidt: „Umsiedler“. In: Ders.: *Seelandschaft/Umsiedler*, S. 75–126, S. 105.

590 Schmidt: „Faun“. In: Ders.: *Nobodaddy*, S. 7–108, hier S. 69. Kursivierung im Original.

Schmidts Kunstreligion lässt sich schwer auf einen Nenner bringen. Obwohl religiöse Elemente überall zu finden sind, erfüllen sie – anders als bei Handke – keine religiöse Funktion, welche die Welt zu einem ‚besseren Ort‘ machen würde bzw. eine mögliche Transzendenz in Aussicht stellt. Auch wenn etwa gnostische Denkweisen reproduziert werden, an manchen Stellen buddhistische und taoistische Tradition gutgeheißen und unzählige Male aus der Bibel zitiert wird, kann man nicht bestreiten, dass Religion in Schmidts Texten unter ständigem Ideologieverdacht steht und generell negativ konnotiert ist. Seine Arbeit kann also schwer kunstreligiösen Charakter annehmen.

Betrachtet man Knapps Definition des Kunstreliösen⁵⁹¹, prägt sich dieses Urteil nur stärker ein. Denn Schmidt beschreibt weder Transzendenzgeschehen, noch versucht die Lektüre seiner Texte „Empfindungsweisen der Selbstüberschreitung, der Einheit, der Gemeinschaft, des Heils, der Illusion, Imagination und Inspiration zu erklären“⁵⁹².

Warum ist das Werk des Bargfelders dennoch als kunstreligiös einzustufen? Knapp unterscheidet zwischen „strukturelle[n]“ und „funktionale[n] Ähnlichkeiten mit der Religion“⁵⁹³. Obriges Zitat beschreibt funktionale Ähnlichkeiten, wie sie bei Handke zu erkennen sind, während – so die Argumentation vorliegender Arbeit – strukturelle Ähnlichkeiten bei Schmidt hervortreten, besonders im Leviathan-präsenten Frühwerk.

Im Spätwerk hingegen wird die Leviathan-Vorstellung immer unwichtiger. Schmidt versucht nicht mehr ein eigenes Gottesbild auszuformulieren, als viel mehr mit bestehenden religiösen Texten sein Schreiben auszuschmücken: Religion wird zu Dekoration. Diese Tendenz erreicht in *Schule der Atheisten* ihren Höhepunkt. Darin hat erstens der Leviathan seine Wirkungsmacht verloren, und zweitens findet man zwar eine Anhäufung von Bibelstellen, jedoch nur um innerweltliche Geschehnisse satirisch zu kommentieren, ohne das Vorhaben ein Welt-/Gottesbild zu skizzieren. Religion wird zur Leerform.

Klopstocks Frage zu Beginn des Herausbildens einer Kunstreligion, „[o]b es erlaubt sey, den Inhalt zu Gedichten aus der Religion zu nehmen“⁵⁹⁴ würde Schmidt zwar bejahren, diesen Gedichten aber die Kunstwertigkeit absprechen. Die von Klopstock geforderte Einfühlksamkeit für die Religion, welche für das Schaffen solcher Kunst notwendig sei, würde er generell ablehnen.

591 Vgl. Knapp: *Kunstreligiöse*, S. 333.

592 Ebenda, S. 333. Bei Handke hingegen sind diese Charakteristika alle zu finden.

593 Ebenda, S. 333.

594 Klopstock: „Von der heiligen Poesie“. In: Ders.: *Messias*, S. 114–126, hier S. 115.

Kai Sinas „Bedingungen [...] um eine begrifflich trennscharfe Rede von Kunstreligion zu rechtfertigen“⁵⁹⁵ scheinen bei Schmidt somit nicht komplett erfüllt:

1. die „funktionale Ausdifferenzierung“ von Kunst und Religion in zwei unterschiedliche soziale Teilsysteme, die sich mit der Herausbildung eines autonomen Kunstverständnisses im Laufe des 18. Jahrhunderts vollzieht;
2. eine „wesentliche und empathische Bezugnahme“ der Kunst auf die Religion sowie
3. der Anspruch, der Kunst „bestimmte Funktionen“ der Religion zuzuschreiben⁵⁹⁶

Nur die erste Bedingung ist bei Schmidt eindeutig erfüllt. Für Bedingung 2 fehlt, wie bereits erläutert, eine empathische Grundhaltung, obwohl eine ‚wesentliche Bezugnahme‘ ganz klar besteht. Und für Bedingung Nummer 3 fehlt die Agenda, der Kunst überhaupt religiöse Funktionen zusprechen zu wollen. Bei Schmidt sollte man daher diesbezüglich von einer negativen Kunstreligion sprechen.

Besinnt man sich zurück zu den vorgestellten Religionsdefinitionen am Anfang dieser Arbeit, so zeigt sich, inwiefern Schmidts Werk religiöse Charakteristika aufweist. Es weist eine „Relevanzstruktur“⁵⁹⁷ auf, die vom Leviathan gestützt ist. Dieser ist gleichzeitig für einen „Sinnzusammenhang einer Weltansicht“⁵⁹⁸ verantwortlich. Die von Pierre Bourdieu beschriebene „Erwartung einer systematischen Botschaft“⁵⁹⁹ spiegelt sich im Warten auf das Sterben des Leviathans wider. Auch Niklas Luhmanns Beobachtung, dass sich religiöses Erleben meist im Zustand der Orientierungslosigkeit, der Enttäuschung oder der Angst ereignet, scheint der Schriftsteller Schmidt umgesetzt zu haben. Gerade im Frühwerk bildet ein Nachkriegs-Deutschland das Setting, welches sich nicht nur durch Orientierungslosigkeit auszeichnet, sondern auch von Angst vor einem Dritten Weltkrieg bzw. einer endgültigen (atomaren) Apokalypse geprägt ist.

Wie bereits mehrmals erwähnt, distanziert sich Schmidt von der gesellschaftsbildenden Funktion der Religion. Er hält sich somit mehr an Schleiermacher, der

595 Sina, Kai: „Kunst – Religion – Kunstreligion. Ein Forschungsüberblick“. In: *Zeitschrift für Germanistik*, Vol. 21 (2), 2011, S. 337–344, hier S. 337.

596 Ebenda, S. 337. Sina zitiert hier Detering, Heinrich: „Religion“. In: Th. Anz (Hrsg.): *Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände – Konzepte – Institutionen. Bd. 1: Gegenstände und Grundbegriffe*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2007, S. 382–395, hier S. 393.

597 Luckmann: „Religion – Gesellschaft – Transzendenz“. In: Höhn: *Krise der Immanenz*, S. 112–127, hier S. 114. Siehe auch vorliegende Arbeit, S. 9.

598 Luckmann: „Religion – Gesellschaft – Transzendenz“. In: Höhn: *Krise der Immanenz*, S. 112–127, hier S. 114.

599 Bourdieu: „Interpretation der Religion“. In: Ders.: *Religion*, S. 7–29, hier S. 14.

Religion als ein „Anschauen des Universums“⁶⁰⁰ definiert, das ein „Prinzip sich zu individualisieren in sich haben“⁶⁰¹ muss.

Schmidts Verwendung von Bibelzitaten oder apokryphen Texten ist nicht etwa ein Versuch, diese ‚Anschauung des Universums‘ zu übernehmen. Sie sind nur Material für die eigene künstlerische Produktion. Bei ihm verhält es sich wie bei dem von Novalis beschriebenen Künstler, welcher irreligiös in Religion arbeitet, als wäre es Bronze.⁶⁰²

Anders als bei Handke findet man hier kein ‚mythisierendes Schreibprojekt‘ vor, welches eine epiphanie Immanenz vermitteln möchte. Schmidt skizziert eine Glaubensvorstellung, die von aufklärerischem Geist durchdrungen ist, indem er durch Bezugnahme auf bestehende Religionen auf Strukturen hinweist, welche alle Religionen – aber auch Kunsterzeugnisse – aufweisen; eine Glaubensvorstellung, welche jedoch ohne religiöses Gefühl auskommt. Seine Eigenart der Kunstreligion besteht darin, religiöse Texte als Texte anzusehen, und ihnen nicht etwa einen höheren Stellenwert zuzuschreiben. Indem er oftmalig aus nicht-kanonischen Glaubenstexten – wie etwa apokryphen Schriften – zitiert, stellt er gleichzeitig die Frage, was einen Glaubenstext als solchen überhaupt ausmacht. Schmidts negative Kunstreligion macht darauf aufmerksam, dass weder Religion noch Kunst fähig ist, ‚den Erdball zu umspannen‘.⁶⁰³

600 Schleiermacher: „Reden über die Religion“. In: Schlieter: *Was ist Religion?*, S. 67–70, hier S. 68. Siehe auch vorliegende Arbeit, S. 10.

601 Schleiermacher: „Reden über die Religion“. In: Schlieter: *Was ist Religion?*, S. 67–70, hier S. 70.

602 Siehe vorliegende Arbeit, S. 15.

603 Vgl. Schmidt: *SdA*, S. 270.

6. Fazit

(Diskussionen haben lediglich diesen Wert : daß einem gute Gedanken hinterher einfallen).⁶⁰⁴

- Arno Schmidt, *Aus dem Leben eines Fauns*

Religion wird immer ein Thema in der Literatur bleiben, immer literarisch verhandelt werden. In jüngster Vergangenheit ist jedoch ein Trend zu erkennen, vom Kunstreliösen zu sprechen. Manchen Kritikern zufolge wäre jener Begriff in den „Kulturwissenschaften [...] geradezu ubiquitär geworden“⁶⁰⁵. Und vielleicht trifft diese Kritik auch auf vorliegende Arbeit zu.

Jedoch hoffe ich, dass sie dazu beiträgt, den Begriff weiter zu differenzieren. Gerade die Wahl der behandelten Autoren, die mit Arno Schmidt und Peter Handke kaum grundverschiedener sein kann, sollte dabei helfen, elementare Bestandteile des Kunstreliösen zu verorten, aber auch auf individuelle Spielarten aufmerksam machen.

Wie gezeigt wurde, spielt das zetetische Lesen eine ausschlaggebende Rolle. Auch wenn sich die beiden Autoren in ihrer Lektüreauswahl unterscheiden, so stellt man doch fest, dass jene Art des Lesens die eigene Textproduktion anregte bzw. beeinflusste. Ebenso wurde dargestellt, wie sich zetetisches Lesen nicht auf kanonische Religionstexte beschränken muss, sondern auch Apokryphen und Texte anderer Schriftstellerinnen und Schriftsteller beinhalten kann.

Im Falle Handkes wird das in Bezug auf die American Transcendentalists besonders deutlich. Neben den von Thoreau, Emerson und Hawthorne übernommene naturreligiösen Wesenszüge in den Romanen des Österreichers ist auch eine essayistische Beschäftigung mit den Transzendentalisten erkennbar, die sich – man betrachte dazu das Nachwort zu Cheevers Novelle – sogar bis in die Neuzeit erstreckt. Zwar sind auch bei Schmidt, gerade im Gestalten des Leviathans, naturreligiöse Züge erkennbar, jedoch ohne Verweis auf diese Autoren. Schmidts Behandlung anderer Autoren – wie etwa in den *Funk=Essays* – kreist vorwiegend um deren Auseinandersetzung mit Religion und verrät daher einiges über Schmidts eigene Religionsauffassung und -kritik.

Der Umgang der beiden Autoren mit der Gnosis stellt eine weitere Gemeinsamkeit dar, die unterschiedlicher nicht sein kann. Während sich Handkes Gnosis-Verständnis auf Heidegger stützt und darin die Bereitschaft zur Epiphanie im Vordergrund steht, zeigt Schmidt

604 Schmidt: „Faun“. In: Ders.: *Nobodaddy*, S. 7–108, hier S. 9.

605 Detering, Heinrich: „Was ist Kunstreliigion? Systematische und historische Bemerkungen“. In: Meier, Albert/ Costazza, Alessandro/Laudin, Gérard (Hgg.): *Kunstreliigion. Band 1. Der Ursprung des Konzepts um 1800*. Berlin/NewYork: de Gruyter 2011, S. 11–28, hier S. 11.

mehr Interesse an den Valentinianern und der Vorstellung eines negativen Schöpfergottes. Generell scheint die Gnosis Einfluss auf das kunstreligiöse Schaffen zu haben. Dieser Beobachtung nachzugehen wäre eine reizvolle Aufgabe für die zukünftige Forschung.

Auch historische Umstände wirkten sich auf das Gestalten des Religiösen aus. Obwohl die ersten Veröffentlichungen von Schmidt und Handke fast 20 Jahre auseinanderliegen, fallen sie in die Zeit der Nachkriegszeit. Literarisches Schreiben wurde in diesen Jahren zu einer Methode, eigene Welt- und Gottesbilder zu entwerfen, die – anders als das Christentum – frei vom ideologischen Ballast des Zweiten Weltkriegs sind.

Wie dargelegt, weisen Handke und Schmidt Ähnlichkeiten in diesen Glaubensentwürfen auf. Am deutlichen kommt ein Auflösungsbestreben zum Vorschein, das bei Handke mit einer ‚Niemandwerdung‘ und dem Morden in Verbindung steht, bei Schmidt hingegen mehr mit der Sterblichkeit des Leviathan und der Ambition, selbst der Leviathan zu werden, zu tun hat. Jene Auflösungsbestrebungen sind in diesem Kontext auch als atheistische bzw. anti-theistische Positionierungen im Feld des Kunstreligiösen zu betrachten. Während sich bei Handke eine ‚Mythologie der Leere‘ abzeichnet, möge man Schmidts Schreibhaltung – sofern man ein Pendant dazu sucht – mit ‚Negative Kunstreligion‘ titulieren.

Ferner wäre es erstrebenswert, Autorinnen und Autoren der jüngeren Gegenwartsliteratur hinsichtlich (kunst-)religiöser Schreibhaltungen zu untersuchen. Dabei ist jedoch akribisch darauf zu achten, als Literaturwissenschaftlerin bzw. Literaturwissenschaftler, nicht vom zetetischen ins ubiquitäre Lesen abzudriften. Dies soll aber nicht entmutigen, sondern vielmehr dazu anregen, diesem Thema mehr Beachtung zu geben. Denn Religion ist eng mit unserer Schriftkultur verzahnt, weshalb auch das Gestalten des Religiösen stets eine Rolle in der Literatur spielen wird, in Texten von Schriftsteller-Mönchen sowie in jenen von Zöglingen der Atheistenschule.

Poesie: die gestotterte oder episodisch sich offenbarende Religion (an die derjenige auch nur während des Stotterns glauben kann)⁶⁰⁶

- Peter Handke, *Gestern unterwegs*

606 Handke: GU, S. 485.

7. Bibliographie

7.1. Siglenverzeichnis

- | | |
|------|--|
| AFM | Handke, Peter: Am Felsfenster morgens. |
| CS | Handke, Peter: Der Chinese des Schmerzes. |
| GU | Handke, Peter: Gestern unterwegs. |
| GW | Handke, Peter: Das Gewicht der Welt. |
| LH | Handke, Peter: Langsame Heimkehr. |
| LSV | Handke, Peter: Die Lehre der Sainte-Victoire. |
| SdA | Schmidt, Arno: Die Schule der Atheisten. |
| SDWE | Handke, Peter: Die Stunde der wahren Empfindung. |
| VBN | Handke, Peter: Vor der Baumschattenwand nachts. |

7.2. Peter Handke

- Handke, Peter: Am Felsfenster morgens (und andere Ortszeiten 1982-1987). In: Ders.: Journale 2. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 7–631.
- Handke, Peter: Das Gewicht der Welt [EA 1977]. In: Ders.: Journale 1. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 7–390.
- Handke, Peter: Das zweite Schwert. Eine Maigeschichte. Berlin: Suhrkamp 2020.
- Handke, Peter; Unseld, Siegfried: Der Briefwechsel. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Handke, Peter: Der Chinese des Schmerzes [EA 1983]. In: Ders.: Prosa 3. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 7–154.
- Handke, Peter: Der Große Fall [EA 2011]. In: Ders.: Prosa 6. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 629–800.
- Handke, Peter: Die Angst des Tormanns beim Elfmeter [EA 1970]. 28. Auflage, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.
- Handke, Peter: Die Lehre der Sainte-Victoire [EA 1980]. In: Ders.: Prosa 2. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 571–658.
- Handke, Peter: Die Obstdiebin. Berlin: Suhrkamp 2017.

- Handke, Peter: Die Stunde der wahren Empfindung [EA 1975]. In: Ders.: Prosa 2. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 183–324.
- Handke, Peter: Ein Jahr aus der Nacht gesprochen. Berlin: Suhrkamp 2014.
- Handke, Peter: Gestern Unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 – Juli 1990. Salzburg/Wien: Jung und Jung 2005.
- Handke, Peter: Henry David Thoreau's Walden Pond, neu erzählt von John Cheever. In: Ders.: Aufsätze 1. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 1063–1068.
- Handke, Peter: Immer noch Sturm [EA 2010]. In: Ders.: Theaterstücke 2. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 555–698.
- Handke, Peter: Langsame Heimkehr [EA 1979]. In: Ders.: Prosa 2. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 405–570.
- Handke, Peter: Punkatasset, Grasland oder Der Echobaum. Umkreisungen des Journals von Sophia und Nathaniel Hawthorne. In: Hawthorne, Nathaniel und Sophia: Das Paradies der kleinen Dinge. Ein gemeinsames Tagebuch. Salzburg/Wien: Jung und Jung 2014, S. 5–19.
- Handke, Peter: Über die Dörfer [EA 1981]. In: Ders.: Prosa 2. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 745–833.
- Handke, Peter: Vor der Baumschattenwand nachts. Zeichen und Anflüge von der Peripherie 2007 – 2015. In: Ders.: Journale 3. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 777–1202.
- Handke, Peter: Zwiegespräch. Berlin: Suhrkamp 2022.

7.3. Arno Schmidt

- Schmidt, Arno: Aus dem Leben eines Fauns. In: Ders.: Nobodaddy's Kinder. Bargfeld: Arno Schmidt Stiftung und Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989/2005, S. 7–108.
- Schmidt, Arno: Belphegor oder Wie ich Euch hasse. In: Ders.: Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1. Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 225–271.
- Schmidt, Arno: Brand's Haide. In: Ders.: Nobodaddy's Kinder. Bargfeld: Arno Schmidt Stiftung und Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989/2005, S. 109–202.
- Schmidt, Arno: Briefe an Heinz Jerofsky. In: Reemtsma, Jan Philipp/Rauschenbach, Bernd (Hg.): „Wu Hi?“. Arno Schmidt in Görlitz Lauban Greiffenberg. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 53–90.

- Schmidt, Arno: Das Buch Mormon. In: Ders.: Aus Julianischen Tagen. Frankfurt a. M.: Fischer 1979, S. 72–90.
- Schmidt, Arno: Der Mimus von Mir, Dir & den Mädies. In: Ders.: Aus Julianischen Tagen. Frankfurt a. M.: Fischer 1979, S. 109–113.
- Schmidt, Arno: Der Triton mit dem Sonnenschirm. (Überlegungen zu einer Lesbarmachung von FINNEGANS WAKE von James Joyce). In: Ders.: Siebzehn sind zuviel! Funk=Essays 3. Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 213–266.
- Schmidt, Arno: Der Waldbrand. Vom Grinsen des Weisen [EA 1961]. In: Ders.: Die Schreckensmänner. Funk=Essays. Band 2. Frankfurt a. M.: Fischer 1999, S. 147–192.
- Schmidt, Arno: Die Schule der Atheisten. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1970/71.
- Schmidt, Arno: Die Umsiedler [EA 1953]. In: Ders.: Seelandschaft mit Pocahontas. Die Umsiedler. 6. Auflage, Frankfurt a. M.: Fischer 2008, S. 75–126.
- Schmidt, Arno: Henoch, NT, und Kosmas. In: Ders.: Aus Julianischen Tagen. Frankfurt a. M.: Fischer 1979, S. 58–61.
- Schmidt, Arno: Herder oder vom Primzahl=Menschen. In: Ders.: Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1. Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 173–224.
- Schmidt, Arno: KAFF auch Mare Crisium [EA 1960]. Frankfurt a. M.: Fischer 1984.
- Schmidt, Arno: Klopstock oder verkenne Dich selbst. In: Ders.: Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1. Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 89–130.
- Schmidt, Arno: Leviathan [EA 1949]. In: Ders.: Leviathan und Schwarze Spiegel. 15. Auflage, Frankfurt a. M.: Fischer 2011, S. 7–40.
- Schmidt, Arno: Nichts ist mir zu klein.... In: Ders.: Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1. Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 15–46.
- Schmidt, Arno: Schwarze Spiegel [EA 1951]. In: Ders.: Leviathan und Schwarze Spiegel. 15. Auflage, Frankfurt a. M.: Fischer 2011, S. 41–141.
- Schmidt, Arno: Seelandschaft mit Pocahontas. In: Ders.: Seelandschaft mit Pocahontas. Die Umsiedler. 6. Auflage, Frankfurt a. M.: Fischer 2008, S. 5–74.
- Schmidt, Arno: Tom All Alone's. Bericht vom Nicht=Mörder. In: Ders.: Siebzehn sind zuviel! Funk=Essays 3. Frankfurt a. M.: Fischer 2000, S. 85–134.

Schmidt, Arno: Wieland oder die Prosaformen. In: Ders.: Nichts ist mir zu klein. Funk=Essays. Band 1. Durchgesehene Ausgabe, 28.–30. Tausend, Frankfurt a. M.: Fischer 1998, S. 131–172.

Aus der Bargfelder Ausgabe

Online hier abrufbar: <https://www.arno-schmidt-stiftung.de/eba/search>

Schmidt, Arno: Abend mit Goldrand. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe IV: Das Spätwerk, Bd. 3. Zürich 1993.

Schmidt, Arno: Atheist? : Allerdings!. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe III. Essays und Biografisches, Bd. 3. Zürich 1995, S. 317–326.

Schmidt, Arno: Aus dem Leben eines Fauns. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 1. Zürich 1987, S. 299–390.

Schmidt, Arno: Brand's Haide. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 1. Zürich 1987, S. 115–198.

Schmidt, Arno: Das=Land=aus=dem=man=flüchtet. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe III. Essays und Biografisches, Bd. 3. Zürich 1995, S. 386–389.

Schmidt, Arno: Der Briefwechsel mit Alfred Andersch. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Briefe, Bd. 1. Zürich 1985.

Schmidt, Arno: Der Briefwechsel mit Wilhelm Michels. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Briefe, Bd. 2. Zürich 1987.

Schmidt, Arno: Die Schule der Atheisten. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe IV: Das Spätwerk, Bd. 2. Zürich 1994

Schmidt, Arno: Fouqué und einige seiner Zeitgenossen. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe III. Essays und Biografisches, Bd. 1. Zürich 1993.

Schmidt, Arno: Fragmente. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Supplemente, Bd. 1. [Frankfurt/Main] 2003, S. 7–34.

Schmidt, Arno: Kabbalistische Beschwörung. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe III. Essays und Biografisches, Bd. 3. Zürich 1995, S. 272–274.

Schmidt, Arno: Kaff auch Mare Crisium. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 3. Zürich 1987, S. 7–277.

Schmidt, Arno: Kosmas oder Vom Berge des Nordens. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 1. Zürich 1987, S. 439–502.

- Schmidt, Arno: Schulausflug. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 4. Zürich 1988, S. 111–119.
- Schmidt, Arno: Schwänze. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 3. Zürich 1987, S. 313–333,
- Schmidt, Arno: Schwarze Spiegel. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 1. Zürich 1987, S. 199–260.
- Schmidt, Arno: Tina oder über die Unsterblichkeit. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe I, Bd. 2. Zürich 1986, S. 165–187.
- Schmidt, Arno: Zettel's Traum. In: Ders.: Bargfelder Ausgabe, Werkgruppe IV: Das Spätwerk, Bd. 1. [Berlin] 2010.

7.4. Sekundärliteratur sowie andere Autorinnen und Autoren

- ‘Arabī, Muhyiddīn Ibn: The Secrets of Voyaging. [Introduction, Translation and Commentary by Angela Jaffray]. Oxford: Anqa 2015.
- Baloch, Harald (Harry): Ob Gott oder Nicht-Gott. Peter Handke und die Religion. Klagenfurt: Wieser 2010.
- Boudreau, Gordon V.: The Roots of Walden and the Tree of Life. Nashville: Vanderbilt University Press 1990.
- Bourdieu, Pierre: Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In: Ders.: Religion. Berlin: Suhrkamp 2011, S. 7–29.
- Cheever, John: Oh What a Paradise It Seems. London: Vintage 1994.
- Detering, Heinrich: Was ist Kunstreligion? Systematische und historische Bemerkungen. In: Meier, Albert/ Costazza, Alessandro/Laudin, Gérard (Hgg.): Kunstreligion. Band 1. Der Ursprung des Konzepts um 1800. Berlin/New York: de Gruyter 2011, S. 11–28.
- Deuerling, Lutz: „...der Zettlkasten erhält die Welt“. Zur Genese einer literarischen Wirklichkeit. In: Denkler, Horst/Würmann, Carsten (Hg.): „Alles=gewendet!“. Zu Arno Schmidts „Die Schule der Atheisten“. Bielefeld: Aisthesis 2000, S. 47–59.
- Egyptien, Jürgen: Peter Handke und das Heilige. In: Braungart/Koch (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden III: um 2000. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000, S. 145–158.

- Eliade, Mircea: Das heilige und das Profane. In: Schlieter, Jens (Hg.): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart: Reclam 2010, S. 182–185.
- Emerson, Ralph Waldo: Nature. In: Ders.: Nature. London: Penguin 2008, S. 1–55.
- Gabriel, Karl: Gesellschaft im Umbruch – Wandel des Religiösen. In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Krise der Immanenz. Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 31–49.
- Gätjens, Dieter/Jürgensmeier, Günter: Die Bibliothek Arno Schmidt. Bargfeld: Arno Schmidt Stiftung 2003.
- Goodman, Russell B.: American Transcendentalism. In: Golob, Sascha/Timmermann, Jens (Hgs.): The Cambridge History of Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press 2017, S. 472–481.
- Gottwald, Herwig: Mythos und Mythisches in der Gegenwartsliteratur. Studien zu Christoph Ransmayr, Peter Handke, Botho Strauß, George Steiner, Patrick Roth und Robert Schneider. (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 333). Stuttgart: Heinz 1996.
- Hawthorne, Nathaniel und Sophia: Das Paradies der kleinen Dinge. Ein gemeinsames Tagebuch. Salzburg/Wien: Jung und Jung 2014.
- Höhn, Hans-Joachim: Einleitung: An den Grenzen der Moderne. Religion – Kultur – Philosophie. In: Ders. (Hg.): Krise der Immanenz. Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 7–30.
- Huber, Alexander: Versuch einer Ankunft. Peter Handkes Ästhetik der Differenz. (Epistemata, 531). Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.
- Jaffray, Angela: Commentary. In: ‘Arabī, Muhyiddīn Ibn: The Secrets of Voyaging. [Introduction, Translation and Commentary by Angela Jaffray]. Oxford: Anqa 2015, S. 135–293.
- James, William: Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. In: Schlieter, Jens (Hg.): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart: Reclam 2010, S. 121–123.
- Jenny, Urs: Ein Messias der Natur. In: Der Spiegel, Nr. 41/1979.
[Hier abrufbar: <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/39868636>]
- Jenrich, Jan Jürgen/Süselbeck, Jan: Gnosis ? : Allerdings !. Zu Arno Schmidts „Heiligen Büchern“ in der Schule der Atheisten. In: Denkler, Horst/Würmann, Carsten (Hg.): „Alles=gewendet!“. Zu Arno Schmidts „Die Schule der Atheisten“. Bielefeld: Aisthesis 2000, S. 131–160.
- Jerofsky, Heinz: Erinnerungen an Arno Schmidt. In: Reemtsma, Jan Philipp/Rauschenbach, Bernd (Hg.): „Wu Hi?“. Arno Schmidt in Görlitz Lauban Greifenberg. Berlin: Suhrkamp 2012, S. 29–52.

- Jonas, Hans: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt a. M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen/Insel 2008.
- Kautzsch, Emil (Hg.): *Textbibel. Übersetzt von Emil Kautzsch und Carl Weizsäcker*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1906. [Hier abrufbar:
<https://ebible.org/deutkw/PSA090.htm>]
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: *Von der heiligen Poesie*. In: Ders.: *Der Messias. Bibliografisch ergänzte Ausgabe*, Stuttgart: Reclam 2000, S. 114–126.
- Knapp, Lore: *Formen des Kunstreliösen*. Peter Handke – Christoph Schlingensief. Paderborn: Wilhelm Fink 2015.
- Knowles, Elizabeth: *The Oxford Dictionary of Phrase and Fable*. 2. Edition, Oxford: Oxford University Press 2005. [Hier abrufbar:
<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780198609810.001.0001/acref-9780198609810>]
- Lehmann, Johannes F./Thüring Hubert: Einleitung. In: Lehmann, Johannes F./Thüring, Hubert (Hg.): *Rettung und Erlösung. Politisches und religiöses Heil in der Moderne*. Paderborn: Wilhelm Fink 2015, S. 7–28.
- Luckmann, Thomas: *Religion – Gesellschaft – Transzendenz*. In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Krise der Immanenz*. Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 112–127.
- Luhmann, Niklas: *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- McLoughlin, Michael: *Dead Letters To The New World. Melville, Emerson, and American Transcendentalism*. New York: Routledge 2003.
- Michaelis, Johann David: *Deutsche Uebersetzung des Alten Testaments: mit Anmerkungen für Ungelehrte: Der sechste Theil*. Göttingen: Dieterich Vandenhoeck 1777. [Hier abrufbar: <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb11225207>]
- Oelmüller, Willi: *Philosophische Aufklärung – Neue Mythen – Negative Theologie*. In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Krise der Immanenz*. Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 206–234.
- Oken, Lorenz: *Lehrbuch der Naturphilosophie*. Zweyte umgearbeitete Auflage. Jena: Friedrich Frommann 1831. [Hier abrufbar:
<https://www.clas-digital.uni-frankfurt.de/books/KECW5FHG>]
- Richter, Anja Maria: *Das Studium der Stille. Deutschsprachige Gegenwartsliteratur im Spannungsfeld von Gnostizismus, Philosophie und Mystik. (Berliner Beiträge zur Literatur- und Kulturgeschichte, 8)*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010.

- Ricœur, Paul: Hermeneutik der Idee der Offenbarung. In: Hoffmann, Veronika (Hg.): An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion. Freiburg/München: Karl Alber 2008, S. 41–84.
- Rosenberg, Leibl: Das Hausgespenst. Ein begleitendes Handbuch zu Arno Schmidts „Die Schule der Atheisten“. München: text + kritik 1977.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Reden über die Religion. In: Schlieter, Jens (Hg.): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart: Reclam 2010, S. 67–70.
- Schlieter, Jens: Einleitung In: Ders. (Hg.): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart: Reclam 2010, S. 9–28.
- Schlieter, Jens: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In: Ders. (Hg.): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart: Reclam 2010, S. 86–88.
- Schlieter, Jens: Niklas Luhmann. In: Ders. (Hg.): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart: Reclam 2010, S. 241–246.
- Sieg, Christian: Die ‚engagierte Literatur‘ und die Religion. Politische Autorschaft im literarischen Feld zwischen 1945 und 1990. (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Band 146). Berlin/Boston: De Gruyter 2017.
- Simon, Ralf: Krypta und Erlösung (Arno Schmidt). In: Lehmann, Johannes F./Thüring, Hubert (Hg.): Rettung und Erlösung. Politisches und religiöses Heil in der Moderne. Paderborn: Wilhelm Fink 2015, S. 229–257.
- Sina, Kai: Kunst – Religion – Kunstreligion. Ein Forschungsüberblick. In: Zeitschrift für Germanistik, Vol. 21 (2), 2011, S. 337–344.
- Stapleton, Laurence: Introduction. In: Thoreau, Henry David: A Writer’s Journal. New York: Dover 1960, S. ix–xxx.
- Swartz, David: Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu’s Political Economy of Symbolic Power. In: Sociology of Religion 57/1, 1996, S. 71–85.
- Tabah, Mireille: Ethik und Ästhetik in Peter Handkes Existenzentwurf im Licht von Heideggers Existentialontologie. In: Blasberg, Cornelia/Deiters Franz-Josef (Hg.): Denken/Schreiben (in) der Krise – Existenzialismus und Literatur. (Kunst und Gesellschaft, 2). St. Ingbert: Röhrig 2004, S. 483–504.
- Thoreau, Henry David: A Writer’s Journal. New York: Dover 1960.
- Thoreau, Henry David: Walden [EA 1854]. London: Pan Macmillan 2016.
- Versluis, Arthur: American Gurus. From American Transcendentalism to New Age Religion. New York: Oxford University Press 2014.

Voigt, Stefan: In der Auflösung begriffen. Erkenntnismodelle in Arno Schmidts Spätwerk.

Bielefeld: Aisthesis 1999.

Wischenbart, Rüdiger: „Hören Sie mich an.“ Über die Beschwörung der Ordnung bei Peter Handke. In: Melzer, Gerhard/Tükel, Jale (Hrsg.): Peter Handke. Die Arbeit am Glück. Königstein: Athenäum 1985, S. 45–74.

Witt, Hendrike: Arno Schmidt und die Heilige Schrift. Bielefeld: Aisthesis 2018.

Wolff, Gabriele: „„wie wenn ich einem Magnetberg nahe sei – ‘. Arno Schmidts erste Begegnungen mit Karl May“. In: Wollschläger, Hans (Hg.): *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2007*, Husum: Hansa 2007, S. 165–225. [Auch hier abrufbar: <https://www.karl-may-gesellschaft.de/kmg/seklit/jbkmg/2007/165.pdf>]

7.5. Internetquellen

Borrow, George: The Romany Rye. Project Gutenberg 2008,

<https://www.gutenberg.org/files/25071/25071-h/25071-h.htm>

Buch Henoch,

[https://de.wikisource.org/wiki/Henochbuch_\(oder_Erster_Henoch\)](https://de.wikisource.org/wiki/Henochbuch_(oder_Erster_Henoch))

Damaschke, Giesbert: Achamoth. In: Asml-News, <https://www.asml.de/glossar/?a=achamoth>

Neuenschwander, Erwin: Lorenz Oken. In: Historisches Lexikon der Schweiz HLS,

<https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/028901/2013-11-20/>

Alle Bibelstellen sind u. a. hier zu finden:

<https://www.bibleserver.com/>

8. Anhang: Bibelstellen im Vergleich

Wie in Kapitel 3 ausführlich analysiert, sind Arno Schmidt und Peter Handke als ‚zetetische Leser‘ einzustufen, welche in ihrem eigenen Schreiben gerne mit Bibelzitaten arbeiten. Zur Veranschaulichung – und evtl. als Beitrag für die zukünftige Forschung – sind jene Bibelstellen hier nochmal versammelt und mit Textstellen von Schmidt und Handke gegenübergestellt, welche diese zitieren bzw. auf diese anspielen. Als Grundlage für folgende Auflistung dient ausschließlich das für diese Arbeit untersuchte Textkorpus.

Apostelgeschichte

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
Apostelgeschichte 1,12	Handke: Gestern unterweg, S. 279.	Dann kehrten sie vom Ölberg, der nur einen Sabbatweg von Jerusalem entfernt ist, nach Jerusalem zurück. ⁶⁰⁷	- und dann, in der Apostelgeschichte Lukas', die Entfernungsangabe des Ölberg von Jerusalem: „einen Sabbatweg entfernt“
Apostelgeschichte 27,33	Handke: Gestern unterwegs, S. 279.	Und als es anfing, hell zu werden, ermahnte Paulus sie alle, Nahrung zu sich zu nehmen, und sprach: Es ist heute der vierzehnte Tag, dass ihr wartet und ohne Nahrung geblieben seid und nichts zu euch genommen habt. ⁶⁰⁸	„Es begann zu dämmern“, „Es fing an hell zu werden“ – so der Rhythmus für den „Bildverlust“ (Apostelgeschichte: „Als es anfing, hell zu werden“)
Apostelgeschichte 15,28	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 176.	Denn es gefällt dem Heiligen Geist und uns, euch weiter keine Last aufzuerlegen als nur diese notwendigen Dinge ⁶⁰⁹	Ich hatte den Spruch aus der ‚Apostelgeschichte‘, (15=28), analysiert: ‚denn es gefällt dem Hl. Geiste <u>und</u> <u>Uns</u> ‘ !

607 Apostelgeschichte 1, Einheitsübersetzung. H. a.: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/apg1.html>

608 Apostelgeschichte 27, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Apostelgeschichte27>

609 Apostelgeschichte 15, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Apostelgeschichte15>

Ezechiel

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
Ezechiel 16,7	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 24.	und heranwachsen; wie ein Gewächs auf dem Felde machte ich dich. Und du wuchsest heran und wurdest groß und sehr schön. Deine Brüste wuchsen und du bekamst lange Haare; aber du warst noch nackt und bloß. ⁶¹⁰	(Und all=das wegn dem Paar VorderBakkn eines Schulmädchen, das noch dorische und volta'sche Säulen verwechselte MIT JEDEM MORGEN SAH MAN DEIN NEUES WACHSTUM; DEINE BRÜSTE ERHOBEN SICH UND DIE HAARE WUCHSEN DIR; EZECHIEL 16=7 alles Knospen, deren Triebe auf den ärschten warmen Früh-/Jüng-lingsWind haarten, um sich zooglaich zu öffnen !)
Ezechiel 28,14	Schmidt: Henoch, NT und Kosmas. In: Aus Julianischen Tagen, S. 58–61, hier S. 59.	auf dem heiligen Götterberge weiltest du, inmitten feuriger Steine wandeltest du. ⁶¹¹	... auf dem heiligen Götterberge warst Du; mitten unter feurigen Steinen wandeltest Du umher.“
Ezechiel 8,3	Handke: Das zweite Schwert, S. 18.	Er streckte etwas aus, das wie eine Hand aussah, und nahm mich beim Schopf meines Hauptes. Geist hob mich empor zwischen Erde und Himmel und brachte mich in einer göttlichen Vision nach Jerusalem, an den Eingang des inneren Nordtors, dorthin, wo die Bildsäule der Eifersucht steht, die des HERRN Eifersucht erregt. ⁶¹²	Immer wieder im Leben war mir in den Sinn gekommen die alte mehr oder weniger biblische Geschichte von dem Mann, der von Gott oder sonst einer höheren Gewalt von seinem Stammort am Haarschopf weggeschleppt wurde ganz woandershin – in ein anderes Land. Und ich für meine Person hätte mir, im Gegensatz zu dem Helden der Geschichte, der, scheint mir, lieber an Ort und Stelle geblieben wäre, auch so ein Weggetragenwerden von meiner Bleibe gewünscht, zuhinterst am Schopf gepackt, dank einer gnädigen

610 Hesekiel 16, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Hesekiel16>

611 Hesekiel 28,14, Menge Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/MENG/Hesekiel28%2C14>

612 Hesekiel 8, Einheitsübersetzung 2016. H. a.: <https://www.bibleserver.com/EU/Hesekiel8>

			Macht querlufstein ferntransportiert zu einer anderen Bleibe? Nur keine Bleibe! Nichts wie wegexpediert von jetzt und hier!
--	--	--	--

Genesis

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
Gen 1,12	Schmidt: Brand's Haide. In: BA I/1, S. 115–198, hier S. 127.	Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau. ^{613 614}	Ein Schulknabe stürzte vorbei, die Hand am Gürtel : nach seinem Bilde schuf er ihn !
Gen 1,31	Schmidt: Schwarze Spiegel, S. 82.	Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut	„[...] siehe: es war Alles gut!“
Gen 18	Handke: Am Felsfenster morgens, S. 178	Der Herr bei Abraham und Sara in Mamre 1 Und der HERR erschien ihm im Hain Mamre, während er an der Tür seines Zeltes saß, als der Tag am heißesten war. 2 Und als er seine Augen aufhob und sah, siehe, da standen drei Männer vor ihm. Und als er sie sah, lief er ihnen entgegen von der Tür seines Zeltes und neigte sich zur Erde 3 und sprach: Herr, hab ich Gnade gefunden vor deinen Augen, so geh nicht an deinem Knecht vorüber. 4 Man soll euch ein wenig Wasser bringen, eure Füße zu waschen, und lasst euch nieder unter dem Baum. 5 Und	„Da lief Abraham zu den Rindern – da brach ein Wind auf von dem Herrn her“ (1. Moses 18); und Hiob sagt dann: Zu mir stahl sich ein Wort“

613 1. Mose 1,27, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose1,27>

614 Vgl. dazu auch Witt: Arno Schmidt und die Heilige Schrift. S. 130.

ich will euch einen Bissen Brot bringen, dass ihr euer Herz labt; danach mögt ihr weiterziehen. Denn darum seid ihr bei eurem Knecht vorübergekommen. Sie sprachen: Tu, wie du gesagt hast. 6 Abraham eilte in das Zelt zu Sara und sprach: Eile und menge drei Maß feines Mehl, knete und backe Brote. 7 Er aber lief zu den Rindern und holte ein zartes, gutes Kalb und gab's dem Knechte; der eilte und bereitete es zu. 8 Und er trug Butter und Milch auf und von dem Kalbe, das er zubereitet hatte, und setzte es ihnen vor und blieb stehen vor ihnen unter dem Baum, und sie aßen. 9 Da sprachen sie zu ihm: Wo ist Sara, deine Frau? Er antwortete: Drinnen im Zelt. 10 Da sprach er: Ich will wieder zu dir kommen übers Jahr; siehe, dann soll Sara, deine Frau, einen Sohn haben. Das hörte Sara hinter ihm, hinter der Tür des Zeltes. 11 Und sie waren beide, Abraham und Sara, alt und hochbetagt, sodass es Sara nicht mehr ging nach der Frauen Weise. 12 Darum lachte sie bei sich selbst und sprach: Nun, da ich alt bin, soll ich noch Liebeslust erfahren, und auch mein Herr ist alt! 13 Da sprach der HERR zu

Abraham: Warum lacht Sara und spricht: Sollte ich wirklich noch gebären, nun, da ich alt bin? 14 Sollte dem HERRN etwas unmöglich sein? Um diese Zeit will ich wieder zu dir kommen übers Jahr; dann soll Sara einen Sohn haben. 15 Da leugnete Sara und sprach: Ich habe nicht gelacht –, denn sie fürchtete sich. Aber er sprach: Es ist nicht so, du hast gelacht.

Abrahams Fürbitte für Sodom
16 Da brachen die Männer auf und wandten sich nach Sodom, und Abraham ging mit ihnen, um sie zu geleiten. 17 Da sprach der HERR: Wie könnte ich Abraham verbergen, was ich tun will, 18 da er doch ein großes und mächtiges Volk werden soll und alle Völker auf Erden in ihm gesegnet werden sollen? 19 Denn dazu habe ich ihn ausserkoren, dass er seinen Kindern befehle und seinem Hause nach ihm, dass sie des HERRN Wege halten und tun, was recht und gut ist, auf dass der HERR auf Abraham kommen lasse, was er ihm verheißen hat. 20 Und der HERR sprach: Es ist ein großes Geschrei über Sodom und Gomorra, denn ihre

Sünden sind sehr schwer. 21 Darum will ich hinabfahren und sehen, ob sie alles getan haben nach dem Geschrei, das vor mich gekommen ist, oder ob's nicht so sei, damit ich's wisse. 22 Und die Männer wandten ihr Angesicht und gingen nach Sodom. Aber Abraham blieb stehen vor dem HERRN 23 und trat herzu und sprach: Willst du denn den Gerechten mit dem Gottlosen umbringen? 24 Es könnten vielleicht fünfzig Gerechte in der Stadt sein; wolltest du die umbringen und dem Ort nicht vergeben um fünfzig Gerechter willen, die darin wären? 25 Das sei ferne von dir, dass du das tust und tötest den Gerechten mit dem Gottlosen, sodass der Gerechte wäre gleich wie der Gottlose! Das sei ferne von dir! Sollte der Richter aller Welt nicht gerecht richten? 26 Der HERR sprach: Finde ich fünfzig Gerechte zu Sodom in der Stadt, so will ich um ihretwillen dem ganzen Ort vergeben. 27 Abraham antwortete und sprach: Ach siehe, ich habe mich unterwunden, zu reden mit dem Herrn, wiewohl ich Erde und Asche bin. 28 Es könnten vielleicht fünf weniger als fünfzig Gerechte darin sein;

		wolltest du denn die ganze Stadt verderben um der fünf willen? Er sprach: Finde ich darin fünfundvierzig, so will ich sie nicht verderben. 29 Und er fuhr fort mit ihm zu reden und sprach: Man könnte vielleicht vierzig darin finden. Er aber sprach: Ich will ihnen nichts tun um der vierzig willen. 30 Abraham sprach: Zürne nicht, Herr, dass ich noch mehr rede. Man könnte vielleicht dreißig darin finden. Er aber sprach: Finde ich dreißig darin, so will ich ihnen nichts tun. 31 Und er sprach: Ach siehe, ich habe mich unterwunden, mit dem Herrn zu reden. Man könnte vielleicht zwanzig darin finden. Er antwortete: Ich will sie nicht verderben um der zwanzig willen. 32 Und er sprach: Ach, zürne nicht, Herr, dass ich nur noch einmal rede. Man könnte vielleicht zehn darin finden. Er aber sprach: Ich will sie nicht verderben um der zehn willen. 33 Und der HERR ging weg, nachdem er aufgehört hatte, mit Abraham zu reden; und Abraham kehrte wieder um an seinen Ort. ⁶¹⁵	
Gen 2,7	Schmidt: Brand's Haide. In: BA I/1, S. 115–198, hier S. 118.	Da machte Gott der HERR den Menschen aus Staub von der Erde und blies ihm den Odem des Lebens in seine	„Schriftsteller“, sagte ich, „und das ausgerechnet bei der Kirche ? Deus afflavit...“ (und winkte gähnend ab)

615 1. Mose 18, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose18>

		Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen. ^{616 617}	
Gen 3,1	Handke: Am Felsfenster morgens, S. 561.	Der Sündenfall1 Und die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hatte, und sprach zu der Frau: Ja, sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten? ⁶¹⁸	Die erste Frage in der Heiligen Schrift stammt von der Schlange im Paradies, der Versucherin (auch die Vorsokratiker nach den ersten Fragen durchforschen)
Gen 3,11	Handke: Am Felsfenster morgens, S. 562.	Und er sprach: Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist? Hast du gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen? ⁶¹⁹	...und die dritte [Frage in der Bibel]: „Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist?“ Und die vierte (Gott fragt „das Weib“): „Warum hast du das getan?“ Also selbst Gott fragt
Gen 3,9	Handke: Am Felsfenster morgens, S. 562.	Und Gott der HERR rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? ⁶²⁰	Die zweite Frage in der Bibel: „Wo bist du?“ (Gott zu Adam, nachdem der die verbotene Frucht gegessen hat);
Gen 32,23–33	Schmidt: KAFF, S. 152.	Jakobs Kampf am Jabbok 23 Und Jakob stand auf in der Nacht und nahm seine beiden Frauen und die beiden Mägde und seine elf Söhne und zog durch die Furt des Jabbok. 24 Er nahm sie und führte sie durch den Fluss, sodass hinüberkam, was er hatte. 25 Jakob aber blieb allein zurück. Da rang einer mit ihm, bis die Morgenröte anbrach. 26 Und als er sah, dass er ihn nicht übermochte, rührte er an das Gelenk	: „Die Penuel=Sage – Jakobs Ringkampf mit der Gottheit“. - (Das Wort „Ringkampf“ hatte zahlreiche gedankenlose Hörer herbeigelockt). / Die Auslegung eines „Ringens im Gebet“ kalter Kaffee ; klaa, dabei verrenkt man sich – normalerweise – schwerlich die Hüfte. - Neenee ; das war, ohne alle Frage, n reinrassijer Indian=wrestle gewesen : erst unentschieden; dann der bekannte Handkantenschlack auf den Nerrwuß Ißkiediakuß./ Und nun hält

616 1. Mose 2,7, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose2,7>

617 Vgl. dazu auch Witt: Arno Schmidt und die Heilige Schrift, S.130

618 1. Mose 3, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose3>

619 Ebenda

620 Ebenda.

	<p>seiner Hüfte, und das Gelenk der Hüfte Jakobs wurde über dem Ringen mit ihm verrenkt.</p> <p>27 Und er sprach: Lass mich gehen, denn die Morgenröte bricht an. Aber Jakob antwortete: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.</p> <p>28 Er sprach: Wie heißt du? Er antwortete: Jakob. 29 Er sprach: Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel; denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und hast gewonnen. 30 Und Jakob fragte ihn und sprach: Sage doch, wie heißt du? Er aber sprach: Warum fragst du, wie ich heiße? Und er segnete ihn daselbst.</p> <p>31 Und Jakob nannte die Stätte Pnuël: Denn ich habe Gott von Angesicht gesehen,[1] und doch wurde mein Leben gerettet. 32 Und als er an Pnuël vorüberkam, ging ihm die Sonne auf; und er hinkte an seiner Hüfte. 33 Daher essen die Israeliten nicht das Muskelstück auf dem Gelenk der Hüfte bis auf den heutigen Tag, weil er den Muskel am Gelenk der Hüfte Jakobs angerührt hatte.⁶²¹</p>	<p>Jaqob ihn fest : „erst 1 gut=wirkenden, aber wirklich ff.=Zauberspruch – dann laß'ich Dich allenfalls los !“ (Das wunderschöne, jeden kristlichen Leser tief ergreifende, „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn‘; einwandfrei dahin berichtjen, daß einmal derb=füisisches „Los=lassen“ gemeint ist; und zweitens, daß „segnen“ nichts mit etwelchem fromm=geistlichen Inhalt zu tun hat, sondern die Aufforderung um vertrauliche Mitteilung irgendeines ‚Merseburger Zauberspruches‘ bedeutet.) (Und interessant nun die Erörterung jenes geheimnisvoll ‚göttlichen Gegners – Wilkins machte das tatsächlich glänzend ; direkt schpann‘nd !) - : der ‚normale GOtt‘, nach unserem Begriff, war schwerlich ; denn :</p> <ul style="list-style-type: none"> a) er unterliegt – (GOtt=selbst hätte Jaqob ja - : pfff!.....) b) er kennt Jaqobs Namen nicht – (GOtt hätte ja Alles gewußt.) c) er scheint mit der Morgenröte dringen verschwinden zu müssen – (während ER, GOtt, ja ansonsten häufig ,auf Flügeln der Morgenröte‘ einherfährt ; und keinerlei Ursache hat, ‚lichtschei‘ zu sein.)- <p>Folglich : irgend 1 nächtje Gottheit ; die habbietuell an der Furt des Flusses Jabboq lauerte ; den arglosen Wannderer anfiel ; und auf</p>
--	---	---

621 1. Mose 32, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose32>

			Tod & Leebm mit ihm kämmfte - : vielleicht ,das Numen des Flusses‘. (Bei ‚Numen‘ gingen sämtliche Axeln hilflos hoch. - Klar ; man hat halt ne gute Schule besucht.)/ Und gleich noch die Fülle hochbedenklicher ‚Parralleelschtelen‘ : EXODUS vier, 24 bis 26 ; wo Jahwe Moses überfällt, um ihn zu töten ! / Mehrfach lauert die GOttheit am Wege – HOSEA 13,7 ; JESAJAS 8, 14 f. _ wie 1 Raubtier, und fällt die Vorüberzihenden an : „uralt grausige Züge, die schpäter, zum Teil, auf den Teufel übertragen worden sin.“ (Kurioses Dink, diese Bibel !)
Gen 38	Handke: Vor der Baumschattenwand nachts, S. 936.	Juda und Tamar 1 Es begab sich um diese Zeit, dass Juda hinabzog von seinen Brüdern und gesellte sich zu einem Mann aus Adullam, der hieß Hira. 2 Und Juda sah dort die Tochter eines Kanaaniters, der hieß Schua, und nahm sie zur Frau. Und als er zu ihr einging, 3 ward sie schwanger und gebar einen Sohn, den nannte er Ger. 4 Und sie ward abermals schwanger und gebar einen Sohn, den nannte sie Onan. 5 Sie gebar abermals einen Sohn, den nannte sie Schela; und Juda war in Kesib, als sie ihn gebar. 6 Und Juda gab seinem ersten Sohn Ger eine Frau, die hieß Tamar. 7 Aber Ger missfiel dem HERRN, und der HERR ließ ihn sterben. 8 Da	Der, im Alten Testament, den Mann namens Onan dafür bestrafte, daß der mit seinem Samen nicht die ihm aufgezwungene Frau bescherte, sondern ..., das war ein weiblicher Gott, ein „anders rachsüchtiger“

sprach Juda zu Onan:
Lege dich zu deines
Bruders Frau und nimm
sie zur Ehe, dass du
deinem Bruder
Nachkommen schaffst.
9 Aber da Onan wusste,
dass die Kinder nicht
sein Eigen sein sollten,
ließ er's auf die Erde
fallen und verderben,
wenn er einging zu
seines Bruders Frau, auf
dass er seinem Bruder
nicht Nachkommen
schaffe. 10 Dem
HERRN missfiel aber,
was er tat, und er ließ
ihn auch sterben. 11 Da
sprach Juda zu seiner
Schwiegertochter
Tamar: Bleibe eine
Witwe in deines Vaters
Hause, bis mein Sohn
Schela groß geworden
ist. Denn er dachte,
vielleicht würde der
auch sterben wie seine
Brüder. So ging Tamar
hin und blieb in ihres
Vaters Hause. 12 Als
nun viele Tage verlaufen
waren, starb Judas Frau,
die Tochter des Schua.
Und nachdem Juda
ausgetrauert hatte, ging
er hinauf, seine Schafe
zu scheren, nach Timna
mit seinem Freunde
Hira aus Adullam.
13 Da wurde der Tamar
gesagt: Siehe, dein
Schwiegervater geht
hinauf nach Timna,
seine Schafe zu scheren.
14 Da legte sie die
Witwenkleider ab,
bedeckte sich mit einem
Schleier und verhüllte
sich und setzte sich vor

das Tor von Enajim an dem Wege nach Timna; denn sie hatte gesehen, dass Schela groß geworden, dass sie ihm aber nicht zur Frau gegeben worden war.

15 Als Juda sie nun sah, meinte er, es wäre eine Hure, denn sie hatte ihr Angesicht verdeckt.

16 Und er machte sich zu ihr am Wege und sprach: Lass mich doch zu dir kommen; denn er wusste nicht, dass es seine Schwiegertochter war. Sie antwortete: Was willst du mir geben, wenn du zu mir kommst? 17 Er sprach: Ich will dir ein Zicklein von der Herde senden. Sie antwortete: So gib mir ein Pfand, bis du es mir sendest. 18 Er sprach: Was willst du für ein Pfand, das ich dir geben soll? Sie antwortete: Dein Siegel und deine Schnur und deinen Stab, den du in der Hand hast. Da gab er's ihr und kam zu ihr; und sie ward von ihm schwanger. 19 Und sie machte sich auf und ging hinweg und legte den Schleier ab und zog ihre Witwenkleider wieder an. 20 Juda aber sandte das Zicklein durch seinen Freund aus Adullam, damit er das Pfand zurückholte von der Frau. Und er fand sie nicht. 21 Da fragte er die Leute ihres Ortes und sprach: Wo ist die Tempelhure, die zu

Enajim am Wege saß?
Sie antworteten: Es ist
keine Tempelhure da
gewesen. 22 Und er kam
wieder zu Juda und
sprach: Ich habe sie
nicht gefunden; dazu
sagen die Leute des
Ortes, es sei keine
Tempelhure da gewesen.
23 Juda sprach: Sie
mag's behalten, damit
wir nur nicht in Verruf
geraten! Siehe, ich habe
das Zicklein gesandt,
und du hast sie nicht
gefunden. 24 Nach drei
Monaten wurde Juda
angesagt: Deine
Schwiegertochter Tamar
hat Hurerei getrieben;
und siehe, sie ist von
ihrer Hurerei schwanger
geworden. Juda sprach:
Führt sie heraus, dass
sie verbrannt werde.
25 Und als man sie
hinausführte, schickte
sie zu ihrem
Schwiegervater und
sprach: Von dem Mann
bin ich schwanger, dem
dies gehört. Und sie
sprach: Erkennst du
auch, wem dies Siegel
und diese Schnur und
dieser Stab gehören?
26 Juda erkannte es und
sprach: Sie ist gerecht,
ich nicht; denn ich habe
sie meinem Sohn Schela
nicht gegeben. Doch
wohnte er ihr nicht mehr
bei. 27 Und als sie
gebären sollte, da waren
Zwillinge in ihrem
Leibe. 28 Und als sie
gebar, tat sich eine Hand
heraus. Da griff die
Hebamme zu und band

		<p>einen roten Faden um seine Hand und sprach: Der ist zuerst herausgekommen.</p> <p>29 Als aber der seine Hand wieder hineinzog, kam sein Bruder heraus, und sie sprach: Warum hast du um deinetwillen solchen Riss gerissen? Und man nannte ihn Perez. 30 Danach kam sein Bruder heraus, der den roten Faden um seine Hand hatte. Und man nannte ihn Serach.⁶²²</p>	
Gen 4,1-18	Handke: Die Obstdiebin, S. 449.	<p>Kains Brudermord</p> <p>1 Und Adam erkannte seine Frau Eva, und sie ward schwanger und gebar den Kain und sprach: Ich habe einen Mann gewonnen mithilfe des HERRN.</p> <p>2 Danach gebar sie Abel, seinen Bruder. Und Abel wurde ein Schäfer, Kain aber wurde ein Ackermann.</p> <p>3 Es begab sich aber nach etlicher Zeit, dass Kain dem HERRN Opfer brachte von den Früchten des Feldes.</p> <p>4 Und auch Abel brachte von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. Und der HERR sah gnädig an Abel und sein Opfer,</p> <p>5 aber Kain und sein Opfer sah er nicht gnädig an. Da ergrimmte Kain sehr und senkte finster seinen Blick.</p> <p>6 Da sprach der HERR zu Kain: Warum</p>	<p>Und zuletzt fiel der Wirt, nachdem er eine Zeitlang geschwiegen hatte, wieder mit seiner dünnen Stimme, zurück in einen Ausruf, so plötzlich, daß die Fremde an seiner Seite zusammenfuhr wie bei einem Donnerwort: „Wie aber habe ich in Wahrheit oft, öfter als oft, in Anbetracht vor allem einer Rauchsäule, die kerzengerade zum Himmel aufstieg, den unsichtbaren anderen im Haus darunter als Abel gesehen, und mich hier als dessen bösen Bruder, den Kain!“ Dies herausgeschrien, wendete er sich danach auf der Stelle einem angefangenen Sudoku zu, über das er mit dem Bleistift hin und her fuhr wie bei einen Webstuhl. Es war, als bereite er sich so vor, jemanden einen Brief zu schreiben! Nur hatte er niemanden, ihm zu schreiben.</p>

622 1. Mose 38, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose38>

ergrimmst du? Und warum senkst du deinen Blick? 7 Ist's nicht so: Wenn du fromm bist, so kannst du frei den Blick erheben. Bist du aber nicht fromm, so lauert die Sünde vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen; du aber herrsche über sie. 8 Da sprach Kain zu seinem Bruder Abel: Lass uns aufs Feld gehen! Und es begab sich, als sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot. 9 Da sprach der HERR zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiß nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein? 10 Er aber sprach: Was hast du getan? Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde. 11 Und nun: Verflucht seist du auf der Erde, die ihr Maul hat aufgetan und deines Bruders Blut von deinen Händen empfangen. 12 Wenn du den Acker bebauen wirst, soll er dir hinfert seinen Ertrag nicht geben. Unstet und flüchtig sollst du sein auf Erden. 13 Kain aber sprach zu dem HERRN: Meine Schuld ist zu schwer, als dass ich sie

		<p>tragen könnte. 14 Siehe, du treibst mich heute vom Acker, und ich muss mich vor deinem Angesicht verbergen und muss unstet und flüchtig sein auf Erden. So wird mir's gehen, dass mich totschlägt, wer mich findet.</p> <p>15 Aber der HERR sprach zu ihm: Nein, sondern wer Kain totschlägt, das soll siebenfältig gerächt werden. Und der HERR machte ein Zeichen an Kain, dass ihn niemand erschlüge, der ihn fände.</p> <p>16 So ging Kain hinweg von dem Angesicht des HERRN und wohnte im Lande Nod, jenseits von Eden, gegen Osten.</p> <p>Kains Nachkommen</p> <p>17 Und Kain erkannte seine Frau; die ward schwanger und gebar den Henoch. Und er baute eine Stadt, die nannte er nach seines Sohnes Namen Henoch.⁶²³ ⁶²⁴</p>	
--	--	---	--

Hiob

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
Hiob 30,40	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 233.	die da Salzkraut sammeln bei den Büschen, und Ginsterwurzel ist ihre Speise. ⁶²⁵	„ -: „Ginster sind ihre Speise“ : HIOB 30=4.“ ; (von dem man näm'ich die Wurzln kauen kann - (?) : sicher)
Hiob 32,18	Schmidt: Die Schule der	Denn ich bin voll von Worten, weil mich der	„Mit zunehmendim Alter wird das Essn wichtijer : ds

623 1. Mose 4, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/1.Mose4>

624 Hier handelt es sich nicht um den Henoch, nach dem das apokryphe Henochbuch betitelt ist.

625 Hiob 30, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Hiob30>

	Atheisten, S. 151.	Geist in meinem Inneren bedrängt. ⁶²⁶	wer'n Se ooch noch erlebm. -“ ; (verdammt: ,Der Wind Meines Bauches dränget Mich !‘ (JOB 32=18 – wie Messer Chadband hinzuzusetzn gewiß nicht verfehlن würde.)
Hiob 4,12	Handke: Am Felsfenster morgens, S. 178.	Ein Wort stahl sich zu mir, und mein Ohr vernahm ein Geflüster davon. ⁶²⁷	„Da lief Abraham zu den Rindern – da brach ein Wind auf von dem Herrn her“ (1. Moses 18); und Hiob sagt dann: Zu mir stahl sich ein Wort“

Lukas

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
Lukas 10,19	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 204.	Seht, ich habe euch Macht gegeben, zu treten auf Schlangen und Skorpione, und Macht über alle Gewalt des Feindes; und nichts wird euch schaden. ⁶²⁸	Chadband (halb=mitleidich) :“ ,Vhelifer Schefferi C.Koch.‘ - (Und Sie gebärdn sich, wie=wenn,-) -(?): der kleinsde PseudoScorpion !, Mann. -(?)“ ; (:Ich bin, längere Zeit, Missionar gewesn; im North Territory, südlich von DAILY WATERS; : ,Macht gegeben, zu treten auf Skorpione.‘ (LUKAS 10=19) Auch: ,Skorpione sind zur Rache geschaffen‘; SIRACH 39=36. - Er lächlt giftfest=mithridatich; Er spricht leis’ & herausfordernd): „,-:Alle Atheisten fürchtn sich vor Scorpionen...“ ; (offiziell auf den Prof. gemünzt; (Er schaut aber dabei mehr K. An -(:?)). -
Lukas 4,5	Schmidt: Henoch, NT, und Kosmas. In: Aus	Und der Teufel führte ihn hoch hinauf und zeigte ihm alle Reiche der ganzen Welt in	Und letzten Endes ist selbst noch Lukas 4,5 zwanglos zu erklären, bzw. Matthäus 4,8; wo Jesus vom Teufel auf

626 Hiob 32,18, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Hiob32%2C18>

627 Hiob 4, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Hiob4>

628 Lukas 10, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Lukas10>

	Julianischen Tagen, S. 58–61, hier S. 59.	einem Augenblick ⁶²⁹	einen sehr hohen Berg geführt, und ihm „in 1 Augenblick“ alle Pracht und Herrlichkeit der Welt gezeigt wird : das ist gar nicht, wie etwa J. Weiß hierzu vermerkt, der „naive Versuch, die Möglichkeit solchen Schauens zu erklären“; sondern der für recht real gehaltene Berg des Nordens.
Lukas 12,3	Handke: Gestern unterwegs, S. 534.	Deshalb wird man alles, was ihr im Dunkeln redet, im Licht hören, und was ihr einander hinter verschlossenen Türen ins Ohr flüstert, das wird man auf den Dächern verkünden. ⁶³⁰	„Was ihr im Dunkeln sprecht, das wird im Licht gehört werden“ (Lukas 12,3)
Lukas 15,24	Handke: Gestern unterwegs, S. 536.	Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist gefunden worden. Und sie fingen an, fröhlich zu sein. ⁶³¹	Und wieder so ein herrlicher Satz bei Lukas (15,24): „Und sie begannen sich zu freuen“ (erxanto euphrainesthai) ⁶³²
Lukas 19	Handke: Gestern unterwegs, S. 537.	Zachäus 1 Und er ging nach Jericho hinein und zog hindurch. 2 Und siehe, da war ein Mann mit Namen Zachäus, der war ein Oberer der Zöllner und war reich. 3 Und er begehrte, Jesus zu sehen, wer er wäre, und konnte es nicht wegen der Menge; denn er war klein von Gestalt. 4 Und er lief voraus und stieg auf einen Maulbeerfeigenbaum, um ihn zu sehen; denn dort sollte er durchkommen. 5 Und	Die jähnen Ausbrüche Jesu gegen alle und jeden, immer wieder: Er möchte sämtliche anderen niedergemacht, weil sie ihn – siehe Lukas 19 – nicht zu ihrem König wünschen; ist dieser Wahn(?) nicht in jedem von uns, für plötzliche Momente? „Erkennt, ihr Dreckskerle, daß ich derjenige welcher bin!“? „Nieder mit euch!“? (2.April)

629 Lukas 4, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Lukas4>

632 Hinweis auf die griechische Bibel-Lektüre Handkes.

631 Lukas 15,24, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Lukas15%2C24>

630 Lukas 12,3, Einheitsübersetzung 2016. H. a.: <https://www.bibleserver.com/EU/Lukas12%2C3>

als Jesus an die Stelle kam, sah er auf und sprach zu ihm: Zachäus, steig eilend herunter; denn ich muss heute in deinem Haus einkehren. 6 Und er stieg eilend herunter und nahm ihn auf mit Freuden. 7 Da sie das sahen, murrten sie alle und sprachen: Bei einem Sünder ist er eingekehrt. 8 Zachäus aber trat herzu und sprach zu dem Herrn: Siehe, Herr, die Hälfte von meinem Besitz gebe ich den Armen, und wenn ich jemanden betrogen habe, so gebe ich es vierfach zurück. 9 Jesus aber sprach zu ihm: Heute ist diesem Hause Heil widerfahren, denn auch er ist ein Sohn Abrahams. 10 Denn der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist.

Von den anvertrauten Pfunden

11 Als sie nun zuhörten, sagte er ein weiteres Gleichnis; denn er war nahe bei Jerusalem und sie meinten, das Reich Gottes werde sogleich offenbar werden.

12 Und er sprach: Ein Mann von edler Herkunft zog in ein fernes Land, um ein Königtum zu erlangen und dann zurückzukommen.

13 Der ließ zehn seiner Knechte rufen und gab

ihnen zehn Pfund und sprach zu ihnen:
Handelt damit, bis ich wiederkomme! 14 Seine Bürger aber waren ihm feind und schickten eine Gesandtschaft hinter ihm her und ließen sagen: Wir wollen nicht, dass dieser über uns herrsche. 15 Und es begab sich, als er wiederkam, nachdem er das Königtum erlangt hatte, da ließ er die Knechte zu sich rufen, denen er das Geld gegeben hatte, um zu erfahren, was sie erhandelt hätten. 16 Da trat der erste herzu und sprach: Herr, dein Pfund hat zehn Pfund eingebracht. 17 Und er sprach zu ihm: Recht so, du guter Knecht; weil du im Geringsten treu gewesen bist, sollst du Macht haben über zehn Städte. 18 Der zweite kam auch und sprach: Herr, dein Pfund hat fünf Pfund erbracht. 19 Zu dem sprach er auch: Und du sollst über fünf Städte sein. 20 Und der dritte kam und sprach: Herr, siehe da, hier ist dein Pfund, das ich in einem Tuch verwahrt habe; 21 denn ich fürchtete mich vor dir, weil du ein harter Mann bist; du nimmst, was du nicht angelegt hast, und erntest, was du nicht gesät hast. 22 Er sprach zu ihm: Mit deinen eigenen Worten richte ich dich, du böser

Knecht. Wusstest du, dass ich ein harter Mann bin, nehme, was ich nicht angelegt habe, und ernte, was ich nicht gesät habe, 23 warum hast du dann mein Geld nicht zur Bank gebracht? Und wenn ich zurückgekommen wäre, hätte ich's mit Zinsen eingefordert. 24 Und er sprach zu denen, die dabeistanden: Nehmt das Pfund von ihm und gebt's dem, der zehn Pfund hat. 25 Und sie sprachen zu ihm: Herr, er hat doch schon zehn Pfund. 26 Ich sage euch aber: Wer da hat, dem wird gegeben werden; von dem aber, der nicht hat, wird auch das genommen werden, was er hat. 27 Doch diese meine Feinde, die nicht wollten, dass ich über sie herrsche, bringt her und macht sie vor mir nieder.

Jesu Einzug in Jerusalem

28 Und als er das gesagt hatte, ging er voran und zog hinauf nach Jerusalem. 29 Und es begab sich, als er nahe von Betfage und Betanien an den Berg kam, der Ölberg heißt, da sandte er zwei Jünger 30 und sprach: Geht hin in das Dorf, das gegenüberliegt. Und wenn ihr hineinkommt, werdet ihr ein Füllen angebunden finden, auf dem noch nie ein

Mensch gesessen hat;
bindet es los und
bringt's her! 31 Und
wenn euch jemand fragt:
Warum bindet ihr es
los?, dann sagt so: Der
Herr bedarf seiner.
32 Und die er gesandt
hatte, gingen hin und
fanden's, wie er ihnen
gesagt hatte. 33 Als sie
aber das Füllen
losbanden, sprachen
seine Herren zu ihnen:
Warum bindet ihr das
Füllen los? 34 Sie aber
sprachen: Der Herr
bedarf seiner. 35 Und
sie brachten's zu Jesus
und warfen ihre Kleider
auf das Füllen und
setzten Jesus darauf.
36 Als er nun hinzog,
breiteten sie ihre Kleider
auf den Weg. 37 Und als
er schon nahe am
Abhang des Ölbergs
war, fing die ganze
Menge der Jünger an,
mit Freuden Gott zu
loben mit lauter Stimme
über alle Taten, die sie
gesehen hatten, 38 und
sprachen: Gelobt sei, der
da kommt, der König, in
dem Namen des Herrn!
Friede sei im Himmel
und Ehre in der Höhe!
39 Und einige von den
Pharisäern in der Menge
sprachen zu ihm:
Meister, weise doch
deine Jünger zurecht!
40 Er antwortete und
sprach: Ich sage euch:
Wenn diese schweigen
werden, so werden die
Steine schreien.

Jesus weint über

Jerusalem
41 Und als er nahe hinzukam und die Stadt sah, weinte er über sie
42 und sprach: Wenn doch auch du erkenntest an diesem Tag, was zum Frieden dient! Aber nun ist's vor deinen Augen verborgen. 43 Denn es wird eine Zeit über dich kommen, da werden deine Feinde um dich einen Wall aufwerfen, dich belagern und von allen Seiten bedrängen
44 und werden dich dem Erdboden gleichmachen samt deinen Kindern in dir und keinen Stein auf dem andern lassen in dir, weil du die Zeit nicht erkannt hast, in der du besucht worden bist.

Die Tempelreinigung
45 Und er ging in den Tempel und fing an, die Händler hinauszutreiben, 46 und sprach zu ihnen: Es steht geschrieben: »Mein Haus wird ein Bethaus sein«; ihr aber habt es zur Räuberhöhle gemacht. 47 Und er lehrte täglich im Tempel. Aber die Hohenpriester und die Schriftgelehrten und die Angesehensten des Volkes trachteten danach, dass sie ihn umbrächten, 48 und fanden nicht, wie sie es machen sollten; denn alles Volk hing ihm an und hörte ihn.⁶³³

633 Lukas 19, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Lukas19>

Lukas 22,15	Handke: Gestern unterwegs, S. 539.	Und er sprach zu ihnen: Mit Sehnsucht habe ich mich gesehn ⁶³⁴	Und immer wieder ein Wort der Wörter in den Evangelien, so wie Jesus vor dem Ostermahl zu den Jüngern: „Sehnsucht habe ich mich gesehn“ (mit euch das Passah-Fest zu feiern vor meinem Leiden; Lukas 22,15; <i>epithymia</i> <i>epethymesa</i>)
Lukas 22,24 [gemeint ist Lukas 22,27]	Handke: Gestern unterwegs, S. 542.	[Lk 22,24:] Es entstand aber auch ein Streit unter ihnen, wer von ihnen für den Größten zu halten sei. ⁶³⁵ [Lk 22,27:] Denn wer ist größer, der zu Tisch Liegende oder der Dienende? Nicht der zu Tisch Liegende? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende. ⁶³⁶	Jesus sieht, nennt sich selbst den Diener in der Mitte: „ich aber bin in eurer Mitte wie (als?) ein Diener“ (Diakon) (Lukas 22,24)
Lukas 24,13–35 [Emmausgeschichte]	Handke: Am Felsfenster morgens, S. 617.	Erscheinung des Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus 13 Und siehe, zwei von ihnen gingen an diesem Tag nach einem Dorf mit Namen Emmaus, sechzig Stadien von Jerusalem entfernt. 14 Und sie unterhielten sich miteinander über dies alles, was sich zugetragen hatte. 15 Und es geschah, während sie sich unterhielten und miteinander überlegten, dass sich Jesus selbst nahte und mit ihnen ging; 16 aber ihre Augen wurden gehalten, sodass sie ihn nicht erkannten.	Führ die Emmaus- Geschichte weiter in der Vorzung: wie die beiden Jünger nach der Begegnung mit dem Auferstandenen sich voll Freude aufgemacht haben werden auf den Rückweg nach Jerusalem, und wie ihre Haltung, aufrecht, erhobene Köpfe, jene noch größere Freude angezeigt haben wird, die sie dann haben werden am Erzählen.

634 Lukas 22, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Lukas22>

635 Ebenda.

636 Ebenda.

17 Er sprach aber zu ihnen: Was sind das für Reden, die ihr im Gehen miteinander wechselt? Und sie blieben niedergeschlagen stehen. 18 Einer aber, mit Namen Kleopas, antwortete und sprach zu ihm: Bist du der Einzige, der in Jerusalem weilt und nicht weiß, was dort geschehen ist in diesen Tagen? 19 Und er sprach zu ihnen: Was denn? Sie aber sprachen zu ihm: Das von Jesus, dem Nazarener, der ein Prophet war, mächtig im Werk und Wort vor Gott und dem ganzen Volk; 20 und wie ihn die Hohen Priester und unsere Obersten zum Todesurteil überlieferten und ihn kreuzigten. 21 Wir aber hofften, dass er der sei, der Israel erlösen solle. Doch auch bei alledem ist es heute der dritte Tag, seitdem dies geschehen ist. 22 Aber auch einige Frauen von uns haben uns aus der Fassung gebracht, die am frühen Morgen bei der Gruft gewesen sind 23 und, als sie seinen Leib nicht fanden, kamen und sagten, dass sie auch eine Erscheinung von Engeln gesehen hätten, die sagen, dass er lebe. 24 Und einige von denen, die mit uns sind, gingen zu der Gruft und

fanden es so, wie auch die Frauen gesagt hatten; ihn aber sahen sie nicht. 25 Und er sprach zu ihnen: Ihr Unverständigen und im Herzen *zu* träge, an alles zu glauben, was die Propheten geredet haben! 26 Musste nicht der Christus dies leiden und in seine Herrlichkeit hineingehen? 27 Und von Mose und von allen Propheten anfangend, erklärte er ihnen in allen Schriften das, was ihn betraf. 28 Und sie näherten sich dem Dorf, wohin sie gingen; und er stellte sich, als wollte er weitergehen. 29 Und sie nötigten ihn und sagten: Bleibe bei uns! Denn es ist gegen Abend, und der Tag hat sich schon geneigt. Und er ging hinein, um bei ihnen zu bleiben. 30 Und es geschah, als er mit ihnen zu Tisch lag, nahm er das Brot und segnete es, und als er es gebrochen hatte, reichte er es ihnen. 31 Ihre Augen aber wurden aufgetan, und sie erkannten ihn; und er wurde vor ihnen unsichtbar. 32 Und sie sprachen zueinander: Brannte nicht unser Herz in uns, wie er auf dem Weg zu uns redete und wie er uns die Schriften öffnete? 33 Und sie standen zur gleichen Stunde auf und kehrten nach Jerusalem

		<p>zurück. Und sie fanden die Elf und die, die mit ihnen waren, versammelt, 34 die sagten: Der Herr ist wirklich auferweckt worden und dem Simon erschienen. 35 Und sie erzählten, was auf dem Weg <i>geschehen war</i> und wie er von ihnen erkannt worden war am Brechen des Brotes.⁶³⁷</p>	
Lukas 24,13–35 [Emmausgeschichte]	Handke: Vor der Baumschattenwand nachts, S. 906.	[siehe oben]	Damals in Emmaus haben wir einander erkannt an unserem Brotbrechen
Lukas 23,51	Handke: Gestern unterwegs, S. 543.	dieser hatte nicht eingewilligt in ihren Rat und in ihre Tat –, von Arimatäa, einer Stadt der Juden, der das Reich Gottes erwartete; ⁶³⁸	Ein religiöser Mensch, das ist zum Beispiel der Joseph von Arimatäa im Lukasevangelium, denn er „erwartete das Königreich (des) Gottes“ (23,51)
Lukas 22,36-38	Handke: Zweites Schwert, S. 7 [Motto].	<p>Er sprach nun zu ihnen: Aber jetzt, wer eine Börse hat, der nehme sie und ebenso eine Tasche, und wer nicht hat, verkaufe sein Gewand und kaufe ein Schwert; 37 denn ich sage euch, dass noch dieses, was geschrieben steht, an mir erfüllt werden muss:</p> <p>»Und er ist unter die Gesetzlosen gerechnet worden«; denn auch das, was mich betrifft, hat eine Vollendung. 38 Sie aber sprachen: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug.⁶³⁹</p>	Und Er sagte zu ihnen: Wer jetzt einen Geldbeutel hat, nehme den, ebenso einen Reiseranzen, und wer keins davon hat, verkaufe sein Gewand und kaufe ein Schwert! ... Sie aber sagten: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter! Und Er sagte zu ihnen: Das genügt (Lukas, 22, 36-38)

637 Lukas 24, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Lukas24>

638 Lukas 23, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Lukas23>

639 Lukas 22,36–38, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Lukas22%2C36-38>

Matthäus

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
Matthäus 19,12	Schmidt: Aus dem Leben eines Fauns, S. 18.	Denn es gibt Verschnittene, die von Geburt an so sind; und es gibt Verschnittene, die von den Menschen verschnitten worden sind; und es gibt Verschnittene, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, der fasste es! ⁶⁴⁰	„Christus? : hat sich selbst kastriert!“; das war wieder Schönert, der prononciert Matthäus XIX Vers 12 vorlas, die Parallelstellen, die Skopzen erwähnte, und seine mangroven Ideen dann unablässig fortspann. (Aber an sich gar nich so abwegig, wie? Später ma näher ventilieren).
Matthäus 4,8	Schmidt: Henoch, NT, und Kosmas. In: Aus Julianischen Tagen, S. 58–61, hier S. 59.	Wiederum führte ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit ⁶⁴¹	Und letzten Endes ist selbst noch Lukas 4,5 zwanglos zu erklären, bzw. Matthäus 4,8; wo Jesus vom Teufel auf einen sehr hohen Berg geführt, und ihm „in 1 Augenblick“ alle Pracht und Herrlichkeit der Welt gezeigt wird : das ist gar nicht, wie etwa J. Weiß hierzu vermerkt, der „naive Versuch, die Möglichkeit solchen Schauens zu erklären“; sondern der für recht real gehaltene Berg des Nordens.
Matthäus 6,2–4	Schmidt: Aus dem Leben eines Fauns. In: BA I/1, S. 299–390, hier S. 321.	Wenn du nun Almosen gibst, sollst du es nicht vor dir ausposaunen, wie es die Heuchler tun in den Synagogen und auf den Gassen, damit sie von den Leuten gepriesen werden. Wahrlich, ich sage euch: Sie haben ihren Lohn	„HeilitterSiewünschen?“ (auch Bürger sein, gut, und das Land zusammenhalten: laß Deine Rechte nicht wissen. Also hob ich die leicht zum Deutschen Gruß, und ballte dafür die freie Linke: werd ich

640 Matthäus 19,12, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us19%2C12>

641 Matthäus 4,4, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us4%2C8>

		<p>schon gehabt. 3 Wenn du aber Almosen gibst, so lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut, 4 auf dass dein Almosen verborgen bleibe; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten.⁶⁴²</p>	<p>so mein Leben einteilen: in die offene staatserhaltende Hälfte. Und die geballte Linke.)</p>
Matthäus 16, 3-4	Handke: Gestern unterwegs, S. 475.	<p>und frühmorgens: Heute stürmisches Wetter, denn der Himmel ist feuerrot <und> trübe. Das Aussehen des Himmels wisst ihr zwar zu beurteilen, aber die Zeichen der Zeiten könnt ihr nicht <beurteilen>. 4 Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht verlangt nach einem Zeichen; und kein Zeichen wird ihm gegeben werden, als nur das Zeichen Jonas. Und er verließ sie und ging weg.⁶⁴³</p>	<p>Warum sagt Jesus, als die Schriftgelehrten und die Pharisäer von ihm ein Zeichen (<i>semeion</i>) fordern, wer ein „Zeichen“ fordere, sei ein „böses und ehebrecherisches (<i>moichalis</i>) Geschlecht“?</p>
Matthäus 19,17	Handke: Gestern unterwegs, S. 512.	<p>Er aber sprach zu ihm: Was fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute. Wenn du aber ins Leben hineinkommen willst, so halte die Gebote!⁶⁴⁴</p>	<p>Herrlicher Satz im Matthäus-Evangelium: „Was fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute“ (19,17); und dann: „Wenn du hinauswillst in das Leben, halte die Gebote“ (siehe dazu Goethe: „Schwerer Dienste tägliche Bewahrung, / Sonst bedarf es keiner Offenbarung“)</p>
Matthäus 21,2	Handke: Gestern unterwegs, S. 512.	<p>und sprach zu ihnen: Geht hin in das Dorf, das euch gegenüberliegt; und sogleich werdet ihr eine Eselin angebunden finden und ein Fohlen bei ihr.</p>	<p>„Reist ins Dorf, das euch gegenüberliegt“ (Matthäus 21)</p>

642 Matthäus 6,2, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us6%2C2>

643 Matthäus 16, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Matth%C3%A4us16>

644 Matthäus 19,17, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Matth%C3%A4us19%2C17>

		Bindet sie los und führt sie zu mir! ⁶⁴⁵	
Matthäus 22,32	Handke: Gestern unterwegs, S. 514.	»Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs«? Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden. ⁶⁴⁶	„Er ist nicht der Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Matth. 22,32; und das lesend, sah ich mein Kind) (27.Jan.)
Matthäus 23,9	Handke: Vor der Baumschattenwand nachts, S. 977.	Und ihr sollt niemand euren Vater nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater: der im Himmel. ⁶⁴⁷	„Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen“ (Matthäus 23,9): Dazu war ich Vaterloser keinmal versucht
Matthäus 24,41	Handke: Gestern unterwegs, S. 514.	Und von zwei Frauen, die an derselben Mühle mahlen, wird eine mitgenommen und eine zurückgelassen.	Ein haiku-artiges Bild für die Ankunft des Menschen-, Gottesohns bei Matthäus: „Zwei mahlende Frauen in der Mühle, eine lädt auf, eine lädt ab“ (24,41)
Matthäus 25,45 [gemeint ist Matthäus 25,15]	Handke: Gestern unterwegs, S. 515.	[Matthäus 25,45:] Dann wird er ihnen antworten und sagen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten nicht getan habt, habt ihr auch mir nicht getan. ⁶⁴⁸ [Handke meint vermutlich Matthäus 25,15:] Dem einen gab er fünf Talente, dem anderen zwei, dem dritten eins, jedem nach seiner Kraft, und er reiste sogleich ab. ⁶⁴⁹	„Jedem nach seiner eigenen Kraft“ (Matth. 25,45); das sozialistische Prinzip der Evangelien

Sprüche

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
-------------	--------------	-----------	-------

645 Matthäus 21, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Matth%C3%A4us21>

646 Matthäus 22, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us22>

647 Matthäus 23, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Matth%C3%A4us23>

648 Matthäus 25,45, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Matth%C3%A4us25%2C45>

649 Matthäus 25,45, Schlachter. H. a.: <https://www.bibleserver.com/SLT/Matth%C3%A4us25%2C45>

Sprüche 13,25	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 110.	Der Gerechte kann essen, bis er satt ist; der Bauch der Frevler aber leidet Mangel. ⁶⁵⁰	(? : Die hätte „nichts darunter“ gehabt ? Und „vorn Alles offn“ ? Un „da wär Einer hin=gekniet“ ? Und.../(und Die zitierte bereits wieder): „,Der Gottlosen Bauch hat nimmer genug“: Sprüche xiii=25: „Ich war ein Vieh & wußte nichts : ich war Thier bey Dir“: Psalm73=22 : brav, Mein Kind !“/(Und Tukker prommt)“ D’s hasDu nötich ! :keine ßstellunc, die nich ne TodSünde wär & rein platonisch. Dén möcht’ich seh’n, der somm ßTückchin Fleisch unbesoffn beywohn’n kann; (& ohne WäscheKlamma auf’e Nase : oh Ká=Jack & Trireme !“)
Sprüche 3,7	Handke: Gestern unterwegs, S. 272.	Sei nicht weise in deinen Augen, fürchte den HERRN und weiche vom Bösen! ⁶⁵¹	„Sei nicht weise in deinen eigenen Augen“ (Sprüche Salomos 3,7, und Salomo wendet sich jeweils an jemand Bestimmten, seinen Sohn) (Hotelbibel)
Sprüche 15,30	Handke: Am Felsfenster morgens, S. 187.	Leuchten der Augen erfreut das Herz; eine gute Nachricht erquickt das Gebein. ⁶⁵²	„Eine gute Botschaft macht das Gebein markig“ (Sprüche 15,30; Vespasian kann, auf die Nachricht, er sei Kaiser geworden, den zweiten Schuh nicht mehr anziehen, erzählt dazu der Talmud)

Jesaja

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
Jesaja 10,18	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 102.	Und die Herrlichkeit seiner Wälder und Gärten soll zunichtewerden mit Stumpf und Stiel und wird vergehen und wie	„Your organ will be off & away, before you can say Balbus: „das wird sein, als wenn ein Fähndrich schmilzt“: Jesajas x=18.“

650 Sprüche 13,25, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Spr%C3%BCche13%2C25>

651 Sprüche 3,7, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Spr%C3%BCche3%2C7>

652 Sprüche 15,30, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Spr%C3%BCche15%2C30>

		ein Verschmachtender dahinschwinden ⁶⁵³	
Jesaja 14,12	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 199.	Wie bist du vom Himmel gefallen, du Glanzstern, Sohn der Morgenröte! ‹Wie bist du› zu Boden geschmettert, Überwältiger der Nationen! ⁶⁵⁴	CHADBAND(hart): „ Vileicht wär'n Se noch ma froh, wenn's wieder=finster würde -(: ,Heule, Du Sohn der MorgnDämmerunc !‘:JESAI AS 14=12 !) - Ich wähne die RükknFlossn riesijer Haje – (Ich bin Nyktalope)- : soschnorchelt nur des Hammer's gräuliche Ungestallt !...“.
Jesaja 16,11	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 84.	Darum klagen meine Eingeweide über Moab wie eine Zither und mein Inneres über Kir-Heres. ⁶⁵⁵	und der arme <u>Cosmo</u> (lächelt vor Angst zum Weinen !; (immerhin so=meisterhaft und abwechslungsreich; (und unter solchen EingeweideGeräuschn - (Jesaias 16=11: ,Wherefore my bowels shall sound like a harp‘)-)))
Jesaja 19,8	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 114.	Und die Fischer werden trauern, und alle, die Angeln in den Nil werfen, werden klagen; und alle, die Netze auswerfen aufs Wasser, werden betrübt sein. ⁶⁵⁶	ENGEL MARIE (hitzich): „ ,instinktiv‘ ?: das ist: ,auf Geheiß des Teufels !‘ -“; (:Dir wird man Deine AngelRuthe auch noch krümm'm !): „, : ,Und die Fischer werden trauern; und Alle die, so Angeln ins Wasser hängen, werden klagen; und die, so Netze auswerfen auf's Wasser werden betrübt sein !‘ : Jesaias xix=8 !“
Jesaja 21,5	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 202.	Man deckt den Tisch, breitet den Teppich aus, isst und trinkt. Macht euch auf, ihr Fürsten, salbt den Schild! ⁶⁵⁷	CHADBAND (warnind: „, ,s kanndurchaus sein, daß hinter jener Wand nichts liegt, als ein neues Meer ! -“; (nun denn): „, ,salbt Eure Schilde !‘ -“; ((JESAIAS 21=5).

653 Jesaja 10,18, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Jesaja10%2C18>

654 Jesaja 14,12, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Jesaja14%2C12>

655 Jesaja 16,11, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Jesaja16%2C11>

656 Jesaja 19,8, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Jesaja19%2C8>

657 Jesaja 21,5, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Jesaja21%2C5>

Jesaja 24,15	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 212.	»So preiset nun den HERRN im Osten, auf den Inseln des Meeres den Namen des HERRN, des Gottes Israels.« ⁶⁵⁸	MARJORIE (vertrauensvoll): „ Wir sind auf einer Insel. -- ,Preiset den Herrn in den Inseln des Meeres!“(: Jesaias 24=15
Jesaja 41,20 [gemeint ist Jesaja 41,19]	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 205.	damit man zugleich sehe und erkenne und merke und verstehet: Des HERRN Hand hat dies getan, und der Heilige Israels hat es geschaffen. ⁶⁵⁹ [Schmidt meint vermutlich 41,19:] Ich will in der Wüste wachsen lassen Zedern, Akazien, Myrten und Ölähume; ich will in der Steppe pflanzen miteinander Zypressen, Buchsbaum und Kiefern, ⁶⁶⁰	CHADBAND (strafnd): „ Erwartn Sie, daß die Bäume die Äste vor Ihn'n hebm?: als einem Verdientn Filosofn ? -“; (Er spricht ernst): „ ,Tannen, Tidhar und Teaschur“: JESAIAS 41=20;“ (was die beidn Letzterem auch immer gewesen sein mögn). -?
Jesaja 5,22	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 109.	Weh denen, die Helden sind, Wein zu saufen, und wackere Männer, starkes Getränk zu mischen ⁶⁶¹	(Indes Tukker durch allerley Gebärden sinen Beifall an den Tag zu legn sucht : er gläsert mit den Augn; und seine Züge sind so bewegt ,ob des Schönen Urteils‘, daß man leicht gewahren kann, er sei nicht trokkenen Mundes gekommen.)/(Von der Gegenseite her, merkt man auch unverzüglich an): „ ,Wehe Denen, die Helden sind, Wein zu trinken; und tapfer, starke Getränke misch'n !‘ : Jesaias v=22.“
Jesaja 8,14–23	Schmidt: KAFF, S. 153.	Und er wird ein Heiligtum sein und ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgernisses für die beiden Häuser Israel, ein Fallstrick und	: „Die Penuel=Sage – Jacobs Ringkampf mit der Gottheit“. - (Das Wort „Ringkampf“ hatte zahlreiche gedankenlose Hörer herbeigelockt). / Die

658 Jesaja 24, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Jesaja24>

659 Jesaja 41, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Jesaja41>

660 Ebenda.

661 Jesaja 5,22, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Jesaja5%2C22>

		<p>eine Schlinge für die Bewohner Jerusalems, 15 dass viele von ihnen sich daran stoßen, fallen, zerschmettern, verstrickt und gefangen werden.</p> <p>Der Prophet und seine Jünger 16 Verschließe das Zeugnis! Versiegele die Weisung in meinen Jüngern! 17 Und ich will hoffen auf den HERRN, der sein Antlitz verborgen hat vor dem Hause Jakob, und will auf ihn harren. 18 Siehe, hier bin ich und die Kinder, die mir der HERR gegeben hat als Zeichen und Weissagung in Israel vom HERRN Zebaoth, der auf dem Berge Zion wohnt. 19 Wenn sie aber zu euch sagen: Ihr müsst die Totengeister und Beschwörer befragen, die da flüstern und murmeln, so sprecht: Soll nicht ein Volk seinen Gott befragen? Oder soll man für Lebendige die Toten befragen? 20 Hin zur Weisung und hin zur Offenbarung! Werden sie das nicht sagen, so wird ihnen kein Morgenrot scheinen, 21 sondern sie werden im Lande umhergehen, hart geschlagen und hungrig. Und wenn sie Hunger leiden, werden sie zürnen und fluchen ihrem König und ihrem Gott, und sie werden</p>	<p>Auslegung eines ‚Ringens im Gebet‘ kalter Kaffee ; klaa, dabei verrenkt man sich – normalerweise – schwerlich die Hüfte. - Neenee ; das war, ohne alle Frage, n reinrassiger Indian=wrestle gewesen : erst unentschieden; dann der bekannte Handkantenschlack auf den Nerrwuß Ißkiediakuß./ Und nun hält Jaqob ihn fest : „erst 1 gut=wirkenden, aber wirklich ff.=Zauberspruch – dann laß‘ich Dich allenfalls los !“ (Das wunderschöne, jeden kristlichen Leser tief ergreifende, ‚Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn‘; einwandfrei dahin berichtjen, daß einmal derb=füsische „Los=lassen‘ gemeint ist; und zweitens, daß ‚segnen‘ nichts mit etwelchem fromm=geistlichen Inhalt zu tun hat, sondern die Aufforderung um vertrauliche Mitteilung irgendeines ‚Merseburger Zauberspruches‘ bedeutet.) (Und interessant nun die Erörterung jenes geheimnisvoll ‚göttlichen Gegners – Wilkins machte das tatsächlich glänzend ; direkt schpann‘nd !) - : der ‚normale GOtt‘, nach unserem Begriff, war schwerlich ; denn :</p> <ul style="list-style-type: none"> a) er unterliegt – (GOtt=selbst hätte Jaqob ja - : pfff!.....) b) er kennt Jacobs Namen nicht – (GOtt hätte ja Alles gewußt.) c) er scheint mit der Morgenröte dringen verschwinden zu müssen –
--	--	---	--

		<p>über sich blicken 22 und unter sich die Erde ansehen und nichts finden als Trübsal und Finsternis; denn sie sind im Dunkel der Angst und gehen irre im Finstern. 23 Doch es wird nicht dunkel bleiben über denen, die in Angst sind. Hat er in früherer Zeit in Schmach gebracht das Land Sebulon und das Land Naftali, so hat er hernach zu Ehren gebracht den Weg am Meer, das Land jenseits des Jordans, das Galiläa der Heiden.</p>	<p>(während ER, GOtt, ja ansonsten häufig ,auf Flügeln der Morgenröte‘ einherfährt ; und keinerlei Ursache hat, ‚lichtschei‘ zu sein.)-</p> <p>Folglich : irgend 1 nächtige Gottheit ; die habbietuell an der Furt des Flusses Jabboq lauerte ; den arglosen Wannderer anfiel ; und auf Tod & Leebm mit ihm kämmfte - : vielleicht ,das Numen des Flusses‘. (Bei ‚Numen‘ gingen sämtliche Axeln hilflos hoch. - Klar ; man hat halt ne gute Schule besucht.) Und gleich noch die Fülle hochbedenklicher ‚Parralleelschtelen‘ :</p> <p>EXODUS vier, 24 bis 26 ; wo Jahwe Moses überfällt, um ihn zu töten ! / Mehrfach lauert die GOttheit am Wege – HOSEA 13,7 ; JESAJAS 8, 14 f. _ wie 1 Raubtier, und fällt die Vorüberzihenden an : „uralt grausige Züge, die schpäter, zum Teil, auf den Teufel übertragen worden sin.“ (Kurioses Dink, diese Bibel !)</p>
--	--	--	--

Psalme

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
Psalm 120	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 179.	Hilferuf gegen Verleumder 1 Ein Wallfahrtslied. Ich rufe zu dem HERRN in meiner Not und er erhört mich. 2 HERR, errette mich von den Lügenmäulern, von den falschen Zungen. 3 Was soll er dir antun, du falsche Zunge, und was dir noch geben?	<p>Wir riefn damals bei gewissn Erblickungn, ‚shock...‘ - die Häutijn: ‚fucking!‘; (hab’ Ich recht</p> <p>Kolderup ? :Schweighäuser ? -:Nein ??? - (naja’Ch weiß nich; Ch bin, als Kind, viellaicht zu lange ,ein Fremdling unter Meesech‘ Gebliebm...?) :Psalm 120, bitt=schön ! -... und muß das jetzt womöglich</p>

		4 Scharfe Pfeile eines Starken und feurige Kohlen! 5 Weh mir, dass ich ein Fremdling bin unter Meschech; ich muss wohnen bei den Zelten Kedars! 6 Es wird meiner Seele lang, zu wohnen bei denen, die den Frieden hassen. 7 Ich halte Frieden; aber wenn ich rede, so fangen sie Krieg an. ⁶⁶²	überflüssich=nachhohl'n)
Psalm 120,4	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 237.	Scharfe Pfeile eines Starken und feurige Kohlen! ⁶⁶³	((?): denn Chadband, drübm=überm (entngrüzzijn) Lagun'nEnde, -(an ein'n, (seltsam=flekkijn), 2 m hohn, BaumStamm gelehnt) – gibt=an : ,Er habe – (Psalm 120=4) – ,Ihre Schilde in Brand geschossn !‘ - Er stößt, unerwareterweise, einen (Feudn?)Schrei aus : ,!‘; und täicht ein'n KopfSprunc id Flüssigkeit vor=Ihm : ,!‘ - ...
Psalm 66 [Psalm 66,11-12]	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 112.	du hast uns in den Turm werfen lassen, du hast auf unsren Rücken eine Last gelegt, 12 du hast Menschen über unser Haupt fahren lassen, / wir sind in Feuer und Wasser gekommen. Aber du hast uns herausgeführt und erquickt. ⁶⁶⁴	Na, Ich schau Mir den feuerwasserbäuchijn Tazzlwurm so an, (wie seine Statur ausweist, auch nich der Tugendhafteste) ; und Mir fällt Psalm 66 ein, (,Du hast Uns Lastn auf den Rükkn gelegt, und Menschn auf Uns reitn lassn‘)
Psalm 73,22	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 110.	da war ich ein Narr und wusste nichts, ich war wie ein Tier vor dir. ⁶⁶⁵	(? : Die hätte ,nichts darunter‘ gehabt ? Und ,vorn Alles offn‘ ? Un ,da wär Einer hin=gekniert‘ ? Und.../(und Die zitierte bereits wieder): „ ,Der Gottlosen Bauch hat nimmer genug‘: Sprüche xiii=25:

662 Psalm 120, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Psalm120>

663 Ebenda.

664 Psalm 66, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Psalm66>

665 Psalm 73,22, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Psalm73%2C22>

			,Ich war ein Vieh & wußte nichts : ich war Thier bey Dir“: Psalm73=22 : brav, Mein Kind !“/(Und Tukker prommt)“ D’s hasDu nötich ! :keine ßstellunc, die nich ne TodSünde wär & rein plutoisch. Dén möcht’ich seh’n, der somm ßTückchin Fleisch unbesoffn beywohn’n kann; (& ohne WäscheKlamma auf’e Nase : oh Ká=Jack & Trireme !“)
Psalm 90,12	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 115.	So lehre <i>⟨uns⟩</i> denn zählen unsere Tage, damit wir ein weises Herz erlangen! ⁶⁶⁶ [Luther-ÜS mit „sterben“, würde Schmidts-Out-of-Context-Zitierweise veranschaulichen:] Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden. ⁶⁶⁷	KOLDERUP [...] ,In 10 Minutn. : Ist der Fall geklärt.‘ - Dann zu T. und EM.): „Die Angabm über Ihr damalijis Zusamm’sein, bewegn sich also zwischen 1 und 48 Stundn – ‚lehre unsre Tage richtich zählen‘, wie schon Ihr mit Recht so beliebter Psalmist empfiehlt -“; (näm’ich xc=12...?): „Sie sind bereits ‚weiter‘ ? Darf ich wissen ‚wo‘ ? - “
Psalm 92,11	Schmidt: Die Schule der Atheisten, S. 268.	Aber du erhöhst mein Horn wie bei einem Wildstier und salbst mich mit frischem Öl ⁶⁶⁸	((: ,aber Mein Horn wird hoch sein, wie das Horn der wildn Stiere!‘; PSALM 92=11))

Johannes

Bibelstelle	Autor: Titel	Bibeltext	Zitat
Johannes 6,45 [Handke bezieht sich hier auf eine Stelle aus dem Lukasevangelium, daher ergibt seine Schlussfolgerung keinen Sinn]	Handke: Gestern unterwegs, S. 529.	[Joh 6,45:] Es steht in den Propheten geschrieben: »Und sie werden alle von Gott gelehrt sein.« Jeder, der von dem Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir.	Johannes-Evangelium, 6,45: „Der edle Mensch nimmt aus dem edlen Schatz des Herzen das Edle“; Johannes manchmal als Vor-Sokratiker (5.März 1990)

666 Psalm 90,12, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Psalm90%2C12>

667 Psalm 90,12, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Psalm90%2C12>

668 Psalm 92,11, Lutherbibel 2017. H. a.: <https://www.bibleserver.com/LUT/Psalm92%2C11>

		[Lk 6,45:] Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz seines Herzens das Gute hervor, und der böse bringt aus dem bösen das Böse hervor; denn aus der Fülle des Herzens redet sein Mund. ⁶⁶⁹	
Johannes 8,35 [Handke behauptet fälschlicherweise, die Stelle sei aus der Offenbarung des Johannes]	Handke: Die Obstdiebin, S. 38.	Der Sklave aber bleibt nicht für immer im Haus; der Sohn bleibt für immer. ⁶⁷⁰	Solch eines Stillschweigens, dachte ich, noch immer an dem Gartentor, würde ich in der Picardie, auf dem kaum besiedelten Land, unmöglich mehr innwerden, auch nicht für eine zitternde Sekunde und nicht nur, weil dort in diesen Wochen auf allen Feldern, am Tag und auch nachts, die Erntemaschinen dröhnten, und mein Blick ging durch den Garten zur Haustürschwelle aus Emaille, die ich mir seinerzeit beim Einzug hatte machen lassen, samt der Inschrift, einem Halbsatz, glaube ich, aus der Offenbarung des Johannes, in griechischen Buchstaben: <i>Ho hios menei en ta oikia, eis ton aiona.</i> Der Sohn bleibt im Haus bis in die Äonen.
Johannes 8,35 [Auch hier glaubt Handke fälschlicherweise, die Stelle es sei aus der Offenbarung des Johannes]	Handke: Zwiegespräch, S. 52.	Der Sklave aber bleibt nicht für immer im Haus; der Sohn bleibt für immer. ⁶⁷¹	„Der Sohn bleibt im Haus bis in die Äonen“, wie es in der Offenbarung des (zur Zeit der Niederschrift damals auch schon alten) Jüngers Johannes steht? Aber was hieß bei ihm „Haus“, was „Äonen“?
Johannes 8,54	Handke: Gestern	[Joh 8,54:] Jesus antwortete: Wenn	Welche Übergänge im Evangelium! (etwa Joh.

669 Lukas 6,45, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Lukas6%2C45>

670 Johannes 8, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Johannes8>

671 Ebenda.

[Handke meint auch hier wohl Lk 8,54-55]	unterwegs, S. 531.	<p>ich mich selbst ehre, so ist meine Ehre nichts; mein Vater ist es, der mich ehrt, von dem ihr sagt: Er ist unser Gott.⁶⁷²</p> <p>[Lk 8,54–55:] Er aber ergriff ihre Hand und rief und sprach: Mädchen, steh auf! Und ihr Geist kehrte zurück, und sogleich stand sie auf; und er befahl, ihr zu essen zu geben⁶⁷³</p>	<p>8,54): Gerade noch haben alle geweint, um die tote Tochter des Jairus, und dann, als Jesus sagt, sie schlafe nur, gehen sie von einem Moment zum anderen über zum Verlachen: gerade noch: „alle aber weinten“, und jetzt: „kategelon autou, „ihn verlachend“</p>
--	--------------------	--	---

672 Johannes 8,54, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Johannes8%2C54>

673 Lukas 8,54–55, Elberfelder Bibel. H. a.: <https://www.bibleserver.com/ELB/Lukas8%2C54-55>

9. Abstract

Peter Handkes und Arnos Schmidt literarisches Schaffen ist durchzogen von Bibelzitaten, verschiedensten Glaubensvorstellungen und Ideen zum Gottesbegriff. Die vorliegende Arbeit analysiert religiöse(s) Gestalten in einem breiten Spektrum an Werken der beiden Autoren, das neben ausgewählten Romanen und Erzählungen auch Essays beinhaltet, welche aufschlussreich hinsichtlich der autorenspezifischen Religionsbehandlung erscheinen. Jedoch werden nicht nur Eigenheiten aufgezeigt, welche sich etwa in der Auswahl von zitierten Bibelstellen zeigt, sondern besonders auch Gemeinsamkeiten. Diese Gemeinsamkeiten sind etwa das Einbinden von naturreligiösen Motiven, der Bezug zu gnostischen Vorstellungen und nicht zuletzt eine werkimmanente Glaubensvorstellung, in der das Individuum eine übergeordnete Rolle spielt. Ebenso spielt darin die Kunst eine übergeordnete Rolle. Das Kunstreliöse stellt einen weiteren Aspekt, welcher das Schaffen der behandelten Autoren auszeichnet. Während Handkes Kunstreliigion nahe an einem Pantheismus gestaltet ist, entwirft Schmidt eine negative Kunstreliigion, welche darauf abzielt, religiöse Texte künstlerisch zu betrachten.

Peter Handke's and Arno Schmidt's literary work is characterised by biblical quotations, various religious beliefs and ideas about the concept of God. The present work analyses religious figures in a broad spectrum of works by the two authors, including selected novels and short stories as well as essays, which appear revealing with regard to the authors' specific treatment of religion. However, it is not only peculiarities that are shown, for example in the selection of biblical passages quoted, but also similarities in particular. These similarities include the incorporation of nature religion, the reference to Gnostic ideas and, last but not least, a concept of faith, which is immanent to the works, in which the individual plays a superordinate role. Art also plays a superordinate role. ,Kunstreliigion‘ (Art-religion/Art-as-Religion) is another aspect that characterises the work of the authors in question. While Handke's Kunstreliigion is close to pantheism, Schmidt creates a negative Kunstreliigion that aims to view religious texts artistically.