

Postsäkular erzählen

Religion und Unzuverlässigkeit im Roman der Gegenwart

Martin Stobbe

Fach: Deutsche Philologie

Postsäkular erzählen

Religion und Unzuverlässigkeit im deutschsprachigen Roman der Gegenwart

Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades »Dr. phil.«
an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster (Westf.),
vorgelegt von Martin Stobbe aus Greifswald, 2016.

Erstgutachterin: Prof. Dr. Martina Wagner-Egelhaaf
Zweitgutachterin: PD Dr. Silke Horstkotte
Tag der mündlichen Prüfung: 30. März 2017

Martin Stobbe

Postsäkular erzählen



Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe XII

Band 21

Martin Stobbe

Postsäkular erzählen

Religion und Unzuverlässigkeit im Roman der Gegenwart

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>



Die Publikation wurde gefördert von der Hans-Böckler-Stiftung

**Hans Böckler
Stiftung** 

Mitbestimmung · Forschung · Stipendien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Martin Stobbe

„Postsäkular erzählen. Religion und Unzuverlässigkeit im Roman der Gegenwart“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe XII, Band 21

Verlag readbox publishing GmbH – readbox unipress, Münster

<http://unipress.readbox.net>

Zugl.: Diss. Universität Münster, 2017

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY 4.0 International'

lizenziert: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Von dieser Lizenz ausgenommen sind Abbildungen, welche sich nicht im Besitz des Autors oder der ULB Münster befinden.



ISBN 978-3-8405-0174-6

URN [urn:nbn:de:hbz:6-49189597935](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:6-49189597935)

(Druckausgabe)

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2018 Martin Stobbe
Alle Rechte vorbehalten

Satz: Martin Stobbe
Umschlag: ULB Münster



Inhalt

1 Einleitung: Erzählen vom ›Phantomschmerz der Moderne‹ — 1

Teil I: Theorie und Methode

2 Kognitive Narratologie — 15

2.1 Erzählen als kognitives Schema: David Hermans ›Elemente‹ — 16

2.2 Erzählungen als emulierte Erfahrung:
Monika Fluderniks *Natural Narratology* — 20

2.3 Erzählen an den Grenzen des Erfahrbaren: *Unnatural Narratology* — 25

2.4 Was leisten kognitive Narratologien für eine
kontextorientierte Literaturwissenschaft? — 30

3 Religiosität in der Gesellschaft der Gegenwart — 37

3.1 Das Paradigma der Säkularisierung — 37

3.2 Postsäkulare Gesellschaft – postsäkulare Soziologie — 41

3.3 Postsäkulare Theorieoptionen — 44

3.3.1 Korrekturversuche der Definitionsarten von Religion — 45

3.3.2 Kulturwissenschaftliche Fundamentalkritik
am Konzept der Säkularisierung — 49

3.3.3 Von der Opposition säkular/religiös zum
Paradigma der Spiritualität — 54

3.4 Operationalisierung: Spirituelle Denkooptionen — 60

3.5 Fortsetzung des postsäkularen Programms in der Literatur — 66

4 Unzuverlässiges Erzählen im religiösen Kontext — 69

4.1 Grundannahmen über unzuverlässiges Erzählen — 70

4.2 Varianten von Unzuverlässigkeit — 72

4.3 Unzuverlässigkeit und Religiosität — 76

4.4 Funktionen unentscheidbarer Unzuverlässigkeit — 81

4.5 Leitfragen für eine kognitionsnarratologisch
informierte und religionsbezogene Textanalyse — 84

Teil II: Fallstudien

- 5 Spirituelle Denkoptionen zwischen Zufall und Bestimmung in den Romanen von Daniel Kehlmann — 87**
- 5.1 *Berholms Vorstellung. Zauberkunst als Zufallsermächtigung — 89*
 - 5.1.1 Fundamentalkontingenz zwischen Mathematik und Religion — 89
 - 5.1.2 Vermittlung zwischen Religion und Mathematik durch Zauberkunst — 92
 - 5.1.3 Zauberkunst als Ort magischen Denkens in der Moderne — 94
 - 5.1.4 Von der zauberkünstlerischen Fremd- zur magischen Selbstkontrolle — 103
 - 5.1.5 Doppelt-ambivalentes Erzählen — 107
 - 5.1.6 Zauberkunst als erzählerisches Modell — 111
- 5.2 *Ruhm. Zufall und Bestimmung als Frage der erzählerischen Perspektive — 113*
 - 5.2.1 Ein ›Roman in neun Geschichten‹ – Überblick — 114
 - 5.2.2 Die ›postmoderne‹ Lesart: Identitätszerfall und Entsubjektivierung — 118
 - 5.2.3 Erzählerische Ganzheit in der religionsbezogenen Lesart — 121
 - 5.2.4 Destabilisierungen — 125
- 5.3 *F. Schicksalhafte Zufälle und zufälliges Schicksal — 128*
 - 5.3.1 Drei Systeme und ihre ungewöhnlichen Repräsentanten — 129
 - 5.3.2 Heterodiegese als Ort des All-Zusammenhangs — 135
 - 5.3.3 Magisch-unzuverlässige Störungen — 136
- 5.4 Spirituelle Denkoptionen zwischen Zufall und Bestimmung — 147
- 5.5 Exkurs: *Kommt, Geister* – Fortsetzung der Unzuverlässigkeit außerhalb der Fiktion — 149
- 6 Thomas Glavinics Jonas-Romane als spirituelles Multiversum — 155**
- 6.1 *Die Arbeit der Nacht. Denken in der Post-/Apokalypse — 156*
 - 6.1.1 Erzählen im entleerten Raum — 157
 - 6.1.2 Gemischte post-/apokalyptische Welt — 160
 - 6.1.3 Ein spiritueller Hypochonder im ›transzendenten Labor‹ — 167
- 6.2 *Das Leben der Wünsche. Langeweile und der Untergang der Welt — 178*
 - 6.2.1 Erzählen von spätmoderner Langeweile — 178
 - 6.2.2 Präapokalyptische Welt vs. Überzufall — 181
 - 6.2.3 Endzeitstreben als Denkoption gegen Langeweile — 185

6.3 *Das größere Wunder. Spirituelle Suche auf dem privatisierten Berg* — 188

6.3.1 *Peak experiences* als Lebensziel — 188

6.3.2 Spiritueller Dandyismus — 192

6.3.3 Verunsicherung und Ironie — 195

6.4 *Der Jonas-Komplex. Drei Mal Angst vor Transzendenz* — 198

6.4.1 Jonas: *Peak experiences* als Transzendenz ›nach innen‹
und die Kleinfamilie als Lebensziel — 199

6.4.2 Der Wiener Schriftsteller als Kontrastmodell:
›bottom experiences‹ — 207

6.4.3 Der Junge aus der Steiermark:
spirituelle Komplexitätssteigerung — 211

6.4.4 Abraham Maslows *Jonah Complex* als
unzuverlässiges Schlüsselkonzept — 214

6.5 *Die Jonas-Romane als spirituelles Multiversum* — 218

6.5.1 Zyklizität und Serialität als Lektürestrategien — 218

6.5.2 Para- und metatextuelle Markierungen der Jonas-Romane — 220

6.5.3 Transtextuelle Zusammenhänge — 222

6.5.4 Spirituelles Multiversum — 228

7 *Spirituelle Denkoptionen in Todesnähe bei Thomas Lehr, Sten Nadolny und Sibylle Lewitscharoff* — 231

7.1 *Thomas Lehr: 42* — 232

7.1.1 Das Ende der Zeit überleben — 232

7.1.2 Denken an den Grenzen der Kausalität — 235

7.1.3 Suche nach einer ›*theory of really everything*‹ oder:
42 als ›*religious hard science fiction*‹ — 239

7.1.4 Außergewöhnliche Welt, Todessekunde oder
Jenseitserzählung — 246

7.2 *Sten Nadolny: Weitlings Sommerfrische* — 253

7.2.1 Gerettetes Leben – verdoppelte Biographie — 253

7.2.2 Religiös begründeter Agnostizismus im hybriden Lebenslauf — 255

7.2.3 Verunsicherungen: Demenzerkrankung und Agnostizismus — 258

7.3 Sibylle Lewitscharoff: *Consummatus* — 264

7.3.1 Berichterstattung aus dem Jenseits — 265

7.3.2 Nahtoderfahrung und enttranszendiertes Jenseits — 267

7.3.3 Verstorbene auf der Transzendenz-Immanenz-Schwelle — 272

7.3.4 Verunsicherungen: Alkohol und Drogen — 274

7.4 Spirituelle Denkooptionen in Todesnähe — 279

8 Fazit: Postsäkular erzählen — 281

8.1 Spirituelle Polymorphie — 283

8.2 Postsäkulares Erzählen als Verdichtung des Instabilen — 289

8.3 Desiderata und weiterführende Perspektiven — 296

Literaturverzeichnis — 299

1 Einleitung: Erzählen vom ›Phantomschmerz der Moderne‹

Ein Priesteramtskandidat wird Zauberkünstler, weil er mit der Mathematik hadert, und als er scheinbar wirklich magische Kräfte erlangt, entzündet er ausgerechnet einen Dornbusch – oder träumt dies zumindest. Ein Jenseitsrückkehrer betrinkt sich bis nicht mehr klar ist, ob die Geschichte vom lachenden Jesus, den er ›auf der anderen Seite‹ zu hören geglaubt hat, wirklich stimmt. Ein Wissenschaftsjournalist arbeitet sich an der Frage ab, ob Gott oder die Physik schuld an der stehengebliebenen Zeit um ihn herum ist. Vielleicht ist er aber auch längst tot. Ein evangelischer Richter reist zurück in seine Jugend und bekommt ein alternatives Leben als Atheist. Später erkrankt er an Demenz und es ist nicht mehr sicher, ob er sich all das nur eingebildet hat. Ein Mann ohne Glaube wird Priester, sein Bruder – ein Finanzberater – ist hingegen davon überzeugt, dass ihm die Finanzkrise von Gott gesandt wurde. Ein atheistischer Möbelhändler sucht nach der spurlos verschwundenen Menschheit und gibt hilflos Domains in einen Browser ein: Zuerst die der offiziellen Behörden, dann »www.gott.com« und schließlich das mysteriöse Wort »www.umirom.com«.

Derart gerafft und nebeneinandergestellt wirkt diese Auswahl von Romanhandlungen ein wenig skurril, vielleicht sogar bizarr, in jedem Fall aber ungewöhnlich. Und dieser Impuls ist kein Zufall, denn in ihnen wird säkulares und religiöses Denken entgegen ihrer vermeintlichen Opposition explizit miteinander in Kontakt gebracht und mit Momenten des Ungenauen und Instabilen aufgeladen. Meine Vermutung lautet, dass darin die Signatur einer kulturellen Formation aufscheint, die man unter dem Begriff ›Postsäkularität‹ fassen kann. Sie ist der Anlass der folgenden Untersuchungen.

1.1 Postsäkularität als kulturelles Programm

Der *blanket term* Postsäkularität¹ steht in seiner allgemeinsten Form für Arten, die Gesellschaft zu denken, die »mit der Entgegensetzung von sakral und profan, modern und vormodern [brechen]«². Er ist damit zunächst einmal eine Reaktion auf gegenläufige Gegenwartsdiagnosen. So weist der Religionssoziologe José Casanova auf der einen Seite darauf hin, dass sich die historische Säkularisierung der meisten modernen Gesellschaften nicht mehr einfach umkehren lässt.³ Auf der anderen Seite stehen klare Befunde über die faktische Persistenz konventioneller Religionen und ihre Pluralisierung in einer globalisierten Welt sowie deutliche Hinweise auf religiöse Vitalität innerhalb westlicher Gesellschaften. Es ist vor diesem Hintergrund zum theoretischen Allgemeinplatz geworden, dass Säkularisierung kein adäquates Modell zur Beschreibung der Gegenwart mehr sein kann, wenn man darunter den teleologischen Rückgang der sozialen Bedeutung von Religion bis zu ihrem Verschwinden versteht. Ihre Gegenanzeigen aber bedingungslos als ›Rückkehr der Religion‹⁴ zu interpretieren, wäre genauso eindimensional, wie ihre unbedingte Gültigkeit retten zu wollen. Diese Gegenläufigkeiten lassen sich bis zur Frage zuspitzen, in welchem Sinne moderne Gesellschaften

1 Der Begriff wird hier heuristisch in einer weiteren Fassung verwendet als in Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt/M. 2001.

2 Andreas Hetzel: »Eine postsäkulare Soziologie«. In: Stephan Moebius u. Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M. 2008, S. 347–362, hier S. 352.

3 Vgl. José Casanova: »Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von ›säkular‹ und deren mögliche Transzendenz«. In: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/M. 2015, S. 9–40, hier S. 32. Vgl. auch Detlef Pollack u. Gergely Rosta: *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt/M., New York 2015.

4 Vgl. bereits die Titel zahlreicher Monographien seit 2003: Martin Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München 2000. Gottfried Küenzlen: *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*. München 2003. Ulrich H. J. Körtner: *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*. Gütersloh 2006. Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München 2007. Peter Gross: *Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums*. Bielefeld 2007. Ganz neu ist die Frage allerdings nicht, vgl. schon Willi Oelmüller (Hg.): *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*. Paderborn u.a. 1984.

überhaupt säkular sind oder jemals waren, und mehr noch, inwiefern Moderne und Säkularisierung als Konzepte eigentlich überhaupt noch zusammen gedacht werden können und dürfen.

Dieses theoretische Problem der Beobachterperspektive hat aber auch Entsprechungen im kollektiven und individuellen Bewusstsein der betroffenen Gesellschaften selbst. Hier zeigt sich etwas, das der Religionssoziologe Volkhard Krech metaphorisch als ›Phantomschmerz der Moderne‹ beschreibt.⁵ Die unhintergehbaren Gewinne des säkularen Selbstverständnisses sind diesem Bild zufolge mit dem schmerzhaften Verlust eines kulturellen Sensoriums für Probleme erkaufte, die sich jetzt wieder melden. »Postsäkular zu sein bedeutet [...]«, so Casanova, »Offenheit, Empfänglichkeit, auf jeden Fall aber Neugierde gegenüber all den vielen Formen, auf religiöse Weise menschlich zu sein«, aber – und darauf kommt es hier an – in einem »immanenten Rahmen«.⁶ Der Begriff zeigt insofern einen diffusen, aber deshalb nicht weniger agonalen Bereich noch zu führender Verhandlungen an. Diese Verhandlungen haben es zum Ziel, wohletablierte Selbstbeschreibungskategorien der Moderne wie ›Säkularisierung‹, aber mit ihr auch ›Religion‹ zu überdenken, ohne gleich ihre ideengeschichtlichen Wurzeln zu negieren oder die zugehörigen empirischen Befunde zu überschreiben. Das Präfix ›post‹ meint also weniger ›danach‹ im Sinne einer historischen Entwicklung, sondern vielmehr ›dahinter‹. Unter Postsäkularität ist dann nicht nur der Zustand einer Gesellschaft, als vielmehr auch ein kulturelles Programm mit noch offenem Ausgang zu verstehen, im durchaus paradoxen Sinne, dass es jetzt darum geht, mit der Säkularität über die Säkularität hinauszugelangen. Man muss Casanovas Frage also auch umdrehen können: Wie wäre es möglich, säkular auf Transzendenz Bezug zu nehmen? Ein solches Programm besteht dann darin, den von Krech postulierten Phantomschmerz zu bearbeiten, indem man – um im Bild zu bleiben – sowohl den schmerzenden Körper (Selbstbilder moderner Gesellschaften) als auch das amputierte Glied (die eigene Religiosität) so rekonfiguriert, dass beide wieder zueinander passen.

5 Vgl. Volkhard Krech: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld 2011, S. 242–247. Dass es sich dabei um eine Metaphorik handelt, in der sich auch individuelle Einstellungen ausdrücken lassen, zeigt sich etwa daran, dass sie in dieser Weise auch von Thomas Hürlimann gebraucht wird, vgl. Christoph Gellner: *Westöstlicher Brückenschlag. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg*. Zürich 2010, S. 40.

6 Casanova: »Die Erschließung des Postsäkularen«, S. 37.

Offen ist dabei die Frage, wie das konkret geleistet werden soll. Was bei Casanova durchweg positiv klingt (Offenheit, Empfänglichkeit und Neugierde), kann sich im Angesicht von Diffusion, Ambivalenz und Widersprüchlichkeit auch als Herausforderung darstellen. Die vielfältigen Formen von Individualisierung, Diversifizierung und Synkretismen religiöser Einstellungen und Weltbilder, die sich ganz unabhängig von jedem ›offiziellen Modell der Religion‹ innerhalb moderner Gesellschaften zeigen, könnten sowohl Anzeichen des Phantomschmerzes als auch Teile seiner Therapie im Rahmen der gelebten Kultur sein. Der Religionssoziologe Hubert Knoblauch fasst diese Erscheinungen unter dem neuen Leitbegriff ›Spiritualität‹ zusammen,⁷ der die Unterscheidungen des Säkularisierungsparadigmas hinter sich lassen soll. Allerdings ist eine so verstandene Spiritualität »als solche chronisch instabil, wenn es [...] nicht gelingt, ihre Semantiken kommunikativ zu verdichten und damit anschlussfähig zu machen«⁸. Einfach gesagt: Der von Hetzel geforderte Bruch ist nicht ohne Weiteres zu haben.

Wenn man aber davon ausgeht, dass Selbst- und Weltbilder zu großen Teilen durch Erzählen erschlossen und erzeugt werden,⁹ kann so eine ›Verdichtung‹ möglicherweise narrativ geleistet werden. Damit sind zwar noch nicht zwingend gerade literarische Texte als Analyseobjekte gerechtfertigt, denn erzählt wird auch in allen anderen Systemen oder Feldern wie der Politik, der Wissenschaft, aber natürlich auch in der Religion selbst. Die Literatur ist allerdings der Bereich der Gesellschaft (neben verwandten wie dem Film oder dem der digitalen Spiele), in dem Erzählen *als* Erzählen ein geradezu privilegiertes Mittel der individuellen Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Gegenstand ist. Die Frage dieser Studie lautet deshalb, wie genau der Bruch zwischen wohletablierten Denkkategorien wie religiös/säkular, heilig/profan oder immanent/transzendent in Romanen der Gegenwart inszeniert wird.

7 Vgl. Hubert Knoblauch: »Soziologie der Spiritualität«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13.2 (2005), S. 123–131.

8 Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein u. Christine Schaumburg: »»Ich würd' mir das offenlassen«. Agnostische Spiritualität als Annäherung an die ›große Transzendenz‹ eines Lebens nach dem Tode«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13.2 (2005), S. 153–173, hier S. 155.

9 Vgl. Ansgar Nünning: »Surveying Contextualist and Cultural Narratologies: Towards an Outline of Approaches, Concepts and Potentials«. In: Sandra Heinen u. Roy Sommer (Hg.): *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*. Berlin, New York 2009, S. 48–70, hier S. 61f.

Es sind die im ersten Absatz angerissenen Verfahren der Gegenüberstellung religiöser und säkularer Denkweisen, ihrer Durchmischung und Parallelisierung, aber eben auch ihrer Öffnung zu etwas anderem hin, von dem nie genau gesagt werden kann, welchen Status es im Denken der Figuren oder der Erzählinstanz hat, die ich in einer ersten Annäherung als ›postsäkulares Erzählen‹ bezeichne. Erzählungen partizipieren – so die zentrale These – am postsäkularen Programm, wenn sie den von Hetzel eingeforderten Bruch als genuinen Bruch inszenieren.

1.2 Literatur und Religion aus methodologisch agnostischer Perspektive

Dass Religion ein Thema der Literatur ist und literarische Formen in der Religion überall anzutreffen sind, ist weder historisch eine Neuigkeit noch konzeptuell überraschend.¹⁰ Die Frage aber, wie die zuvor skizzierten religionssoziologischen Problemlagen und ihr Reflex im kulturellen Selbstverständnis durch bestimmte Erzählverfahren zur Geltung gebracht und verhandelt werden, ist für den deutschsprachigen Raum bisher kaum bearbeitet worden.¹¹ Ein entscheidender Grund dafür ist, dass der Konnex von Literatur und Religion in der Vergangenheit meist unter theologischen Vorzeichen befragt wurde. Deshalb verzichtet die vorliegende Studie programmatisch auf diese Perspektive, sodass sie kurz vom Forschungsfeld ›Theologie und Literatur‹ abgegrenzt werden muss.

Der katholische Theologe Georg Langenhorst, dessen akademische Wurzeln vermutlich nicht zufällig in Tübingen, der Wirkungsstätte von Karl-Josef Kuschel und Hans Küng, liegen, darf als einer der aufmerksamsten Beobachter und prominentesten Akteure in diesem Feld gelten – insbesondere, wenn es um die Gegenwartsliteratur geht. Auf Langenhorst geht eine

10 Von der nach wie vor ungebrochenen Aktualität des Interesses an diesem Zusammenhang zeugt die Regelmäßigkeit, mit der *literaturkritik.de* Ausgaben mit dem Schwerpunkt ›Religion und Literatur‹ herausgibt, vgl. 7.12 (2005), 10.4 (2008), 14.11 (2012) sowie zuletzt 17.12 (2015).

11 Vgl. aber Leonhard Herrmann u. Silke Horstkotte: *Gegenwartsliteratur. Eine Einführung*. Stuttgart 2016, S. 157–160. Für ausgewählte englischsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts vgl. John A. McClure: *Partial Faiths. Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*. Athens 2007.

Systematisierung in Form des Handbuchs *Theologie und Literatur*¹² zurück. Literatur dient nach dem dort präsentierten Modell als religiös-kulturelles Gedächtnis und Erschließungsgrundlage religiöser Erfahrungen.¹³ Das heißt, dass Langenhorst notwendig identifizierbare, konkrete Religionen und ihre Symbole, Semantiken und Formen voraussetzt, auch wenn er in der Neuauflage einer seiner wichtigsten Publikationen¹⁴ neben dem Christentum auch die anderen monotheistischen Religionen einbezieht. Methodisch kristallisiert sich diese Eindeutigkeit des Öfteren auch in der Rede von »Spuren«¹⁵ religiöser Themen und Probleme oder ihrer »Spiegelung« in der Literatur, die schon bei Kuschel¹⁶ zu finden ist. Die »Neigung theologischer Interpretationen [...], Texte auf inhaltlicher Ebene zu lesen«,¹⁷ von der Daniel Weidner an anderer Stelle spricht, ist hier deutlich zu erkennen. Das ist aus theologischer Perspektive mehr als plausibel und fraglos ein reiches Forschungsfeld, nur fehlt diesem Ansatz per definitionem die Berücksichtigung des von Casanova angesprochenen immanenten Rahmens und damit die konfliktreiche Offenheit für alternative Formen spiritueller Semantiken – was auch Langenhorst selbst nicht entgangen ist.¹⁸

Daneben sind seit der Jahrtausendwende viele Monographien, aber vor allem auch Sammelbände von anderen AutorInnen und HerausgeberInnen mit theologischem Hintergrund erschienen. Erwähnenswert sind auch erste Institutionalisierungen des Felds in Form von Buchreihen: Neben *Theologie*

12 Georg Langenhorst: *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*. Darmstadt 2005. Langenhorst verantwortet unter demselben Namen die umfangreiche Website www.theologie-und-literatur.de, die von der Deutschen Bibelgesellschaft herausgegeben wird. Der zweite Systematisierungsversuch stammt vom evangelischen Theologen Jan Bauke-Rüegg: *Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge*. Zürich 2004. Diese Arbeit scheint insgesamt weniger Einfluss auf das Forschungsfeld gehabt zu haben.

13 Vgl. Langenhorst: *Theologie und Literatur*, S. 230–234.

14 Georg Langenhorst: »Ich gönne mir das Wort Gott«. *Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur*. Freiburg u.a. 2014.

15 Georg Langenhorst: *Christliche Literatur für unsere Zeit. Fünfzig Leseempfehlungen*. München 2007, S. 32.

16 Karl-Josef Kuschel: *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*. Düsseldorf 1999.

17 Daniel Weidner: *Glauben und Lesen. Neue Literatur aus dem Spannungsfeld von Literaturwissenschaft und Theologie*, 23. April 2008, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=11808 (zuletzt eingesehen am 15. Januar 2016).

18 Georg Langenhorst: »Ich gönne mir das Wort Gott«, S. 339 und 344f.

und *Literatur* im (christlichen) Grünewald-Verlag, die von Langenhorst und Kuschel herausgegeben wird, steht die neue Reihe *Religion und Literatur* im LIT-Verlag, die neben dem Theologen Matthias Bauer mit Birgit Weyel eine Literaturwissenschaftlerin als Herausgeberin hat.¹⁹ Von den Sammelbänden verfahren viele nach dem von Langenhorst konturierten Ansatz und fragen nach ›Gottesrede‹ oder der sprachlichen Suche nach religiösen Erfahrungen.²⁰

Unter den neueren Monographien sticht eine Studie von Christoph Gellner heraus, die sich im ganzen Feld am profiliertesten mit dem dezidiert religionssoziologischen Problem einer Transformation des Religiösen auseinandersetzt.²¹ Das Problem an dieser materialreichen und kritischen Untersuchung ist allerdings ihre literaturtheoretische Unschärfe. Gellner hat einerseits nicht unrecht, wenn er die Leistung von Literatur im »bewussten Offenhalten der letztlich abschließbaren Frage nach dem Ganzen von Mensch und Welt gerade in ihrer Vielperspektivität«²² entdeckt. Die brennende Frage, wie sie diese Zumutung zu leisten imstande ist, wird aber nicht deutlich beantwortet. Eine der ganz wenigen Studien, die sich der Verbindung von Religion und Literatur mit explizit (kultur-)narratologischem Unterbau (unter Rückgriff auf Paul Ricoeur) nähern, ist dann umgekehrt theologisch wieder so ausgerichtet, dass der Blick für die produktiven Konflikte zwischen Religion und säkularer Kultur oder Gesellschaft schwimmt.²³

19 Diese Reihen scheinen für den deutschsprachigen Raum das Komplement zu drei in der englischsprachigen Forschung schon deutlich länger etablierten Journals zu sein: *Literature and Theology* (seit den 1980ern), *Christianity & Literature* (schon seit 1950) sowie das breiter angelegte *Religion and Literature* (seit den 1970ern). Im deutschsprachigen Raum gibt es die von Brigitte Schwens-Harrant und Jörg Seip herausgegebene e-Journal-artige Website *literatur & religion*, die analytische und literarische Texte zusammenführt (die jüngsten allerdings vom Dezember 2014), <http://www.literatur-religion.net/> (zuletzt eingesehen am 15. Januar 2016).

20 Vgl. den schon etwas älteren, aber wichtigen Band von Wolfgang Braungart (Hg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. III: um 2000*. Paderborn 2000. Ebenso Maike Schult u. Philipp David (Hg.): *Wortwelten. Theologische Erkundung der Literatur*. Berlin, Münster 2011. Bemerkenswert ist hier die methodologische Selbstkritik. Außerdem Olaf Berwald u. Gregor Thuswaldner (Hg.): *Der Untote Gott. Religion und Ästhetik in der deutschen und österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Köln u.a. 2007.

21 Christoph Gellner: »... nach oben offen«. *Literatur und Spiritualität – zeitgenössische Profile*. Ostfildern 2013, besonders deutlich S. 21.

22 Ebd., S. 14.

23 Vgl. Martin Ostermann: *Gottesezählungen. Gottessuche in Literatur und Film*. Marburg 2010.

In Anlehnung an ein Konzept von Knoblauch steht meine Untersuchung demgegenüber unter dem Vorzeichen eines methodologischen Agnostizismus.²⁴ Sie versucht, auch solche Denkweisen als ›religiös‹ ernst zu nehmen, die sich nur vage und nicht mit zwingend konventionell-religiösen Semantiken auf Transzendenz beziehen, ohne gleich ganz von einer vorausgelagerten Bestimmung abzusehen.²⁵ In Kapitel 3 dieser Arbeit wird deshalb vor einem interdisziplinären, theoriegeschichtlichen Hintergrund hergeleitet, wie es zum Konzept des Postsäkularen gekommen ist, auf welche gesellschaftlich-kulturellen Konfigurationen es reagiert und was genau darunter verstanden werden kann. Ich nehme dabei Casanovas noch recht unscharfen, aber richtungsweisenden Grundsatz ernst, dass es vor allem darum gehen muss, historische ›Binärkategorien‹ zu überwinden, und schlage unter Rückgriff auf ausgewählte Modelle der Religionssoziologie und der Religionswissenschaft eine Matrix spiritueller Denkoptionen vor. Diese versucht abzubilden, nach welchen Parametern man ›religiöses‹ Denken in der Gegenwart identifizieren beziehungsweise beschreiben kann, um den Problemort anzuzeigen, den die später analysierten Texte bearbeiten.

Darüber hinaus wende ich diesen Agnostizismus auch literaturtheoretisch an. Literatur soll hier nicht einfach als das immer schon schlechthin Andere der gesellschaftlichen oder kulturellen Verhältnisse überinszeniert werden, aus dem heraus sich beinahe mantische Voraussagen treffen lassen, oder in dem Probleme gelöst werden können. Man muss zuerst einmal klarstellen, wie die »Wechselwirkung zwischen Literatur und außerliterarischer Wirklichkeit«²⁶ für einen speziellen Fragezusammenhang genau begründet werden kann. Eine mögliche Antwort auf dieses Text-Kontext-Problem²⁷ wird in Kapitel 2 unter den Prämissen kognitionsnarratologischer Theorien

24 Vgl. Hubert Knoblauch: *Religionssoziologie*. Berlin, New York 1999, S. 14–16.

25 So z.B. Albrecht Grözinger (Hg.): *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison*. Würzburg 2009. Genauso jüngst Tim Lörke u. Robert Walter-Jochum (Hg.): *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien*. Göttingen 2015. Genauso absichtlich unterbestimmt in Bezug auf das Religionsverständnis ist einer der wenigen Bände, die von LiteraturwissenschaftlerInnen herausgegeben wurden: Toni Tholen u.a. (Hg.): *Literatur und Religion*. Hildesheim 2012.

26 Marion Gymnich u. Ansgar Nünning: »Funktionsgeschichtliche Ansätze: Terminologische Grundlagen und Funktionsbestimmungen von Literatur«. In: Dies. (Hg.): *Funktionen von Literatur. Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen*. Trier 2005, S. 3–27, hier S. 4.

27 Vgl. Andreas Mahler: »Kontextorientierte Theorien«. In: Matías Martínez (Hg.): *Handbuch Erzählliteratur*. Stuttgart 2011, S. 115–124, hier S. 116.

und Methodologien ausgearbeitet. Ich gehe davon aus, dass LeserInnen auch bei der Verarbeitung literarischer und fiktionaler Erzähltexte schon bekannte, schematische Wissens Elemente aus anderen Bereichen der Gesellschaft einbringen. Diese Sichtweise führt zwar einerseits zu einer gewissen Entprivilegierung der Literatur, gleichzeitig erlaubt sie aber eine konsistente Erklärung ihrer Leistungen in Bezug auf die ›Umgebung‹, insofern das, was Menschen über sich in der sozialen und kulturellen Welt denken, immer bei der Verarbeitung literarischer Texte betroffen ist und somit erst ein Austausch zustande kommen kann. Nicht alles, was in der Literatur erzählt wird, stammt vollständig aus der Literatur oder bleibt notwendig in ihr, weil Erzählen als ein systemübergreifender Denkmodus von Individuen verstanden wird.

Kapitel 4 schließt den ersten, theoretisch-methodischen Hauptteil der Arbeit ab, indem es konkret auf die Analysen im zweiten Hauptteil vorausdeutet. Hier wird eine Theorie erzählerischer Unzuverlässigkeit bereitgestellt, die auf Religiosität als Verarbeitungszusammenhang ausgerichtet ist. Dahinter steht die oben schon angedeutete Grundannahme der Arbeit: Die von Casanova angesprochene ›Offenheit gegenüber religiösen Weisen im immanenten Rahmen menschlich zu sein‹, die postsäkulares Denken auszeichnen würde, kann in besonderer Weise durch Verfahren der erzählerischen Unzuverlässigkeit angeregt werden. Ihr Einsatz erzeugt unter bestimmten Bedingungen nämlich produktive Unsicherheiten im Interpretationsprozess, die ich metaphorisch unter lockerer Anlehnung an Thomas Elsaesser als Spielräume des Denkens bezeichne.²⁸ Die Pointe dieses Ansatzes besteht vor allem darin, dass Unzuverlässigkeit funktional nicht nur destabilisierend sein muss, sondern vielmehr durch Denormalisierung erst Zugänge zu ansonsten widersprüchlichen kognitiven Konfigurationen ermöglicht. Und solche sind eben auch Teil des Postsäkularen. Ganz konkret wird danach gefragt, was für Welten die analysierten Texte entwerfen und wie die Figuren und Erzählinstanzen auf diese Welten Bezug nehmen. Der Studie geht es zusammengefasst also nicht vordergründig darum, religiöse Formen und Themen in literarischen Texten aufzusuchen, sondern darum, wie diese strukturell ungewöhnlich kombiniert werden. Erzählerische Unzuverlässigkeit wird insofern nicht

28 Vgl. Thomas Elsaesser: »The Mind-Game Film«. In: Buckland Warren (Hg.): *Puzzle Films. Complex Storytelling in Contemporary Cinema*. Chichester 2009, S. 13–41.

als neutrale narrative Form²⁹ gesehen, sondern im Austausch mit dem konkreten Kontext ›Religion in der Gegenwart‹ analysiert.

Durch diese doppelte agnostische Reperspektivierung werden statt ›der Literatur‹ und ihrem Verhältnis ›zur Religion‹ vielmehr einzelne Erzähltexte sichtbar, die mit kognitiv anspruchsvollen Verfahren Konvergenzen zwischen religiösen und anderen Arten der Welt- und Selbsterschließung herstellen. Sie enthalten nicht einfach Glaubenszweifel und Religionsskepsis oder Säkularisierungskritik. Sie machen vielmehr die widersprüchliche Struktur post-säkularen Denkens durch erzählerische Emulation zugänglich.

1.3 Fallstudien abseits der ›üblichen religiösen Verdächtigen‹

Die übrigen Kapitel 5 bis 7 bilden zusammen den zweiten Teil der Arbeit. In diesem werden deutschsprachige Romane der Gegenwartsliteratur konkret daraufhin analysiert, wie sie religiöse mit anderen Bezügen in Kontakt bringen und dann mit unzuverlässigem Erzählen kombinieren. Bei der Korpuswahl wurden bewusst keine Romane von solchen AutorInnen ausgewählt, die in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ›üblicherweise‹ mit religiösen Texten assoziiert werden wie etwa Arnold Stadler, Martin Mosebach, Patrick Roth, Norbert Gstrein, zuletzt auch immer mehr Martin Walser, Andreas Maier oder Karl-Heinz Ott, um nur einige zu nennen. Stattdessen geht es um Romane von Thomas Glavinic, Daniel Kehlmann, Thomas Lehr und Sten Nadolny. Ein Roman von Sybille Lewitscharoff, die dem ›klassischen‹ Lager zugerechnet werden kann, wird als ›Gegenprobe‹ herangezogen.

Natürlich bleiben dieser Anlage blinde Flecken inhärent. So lässt sich in keinem Fall die literaturgeschichtliche Frage beantworten, ob die Romane in diachroner Perspektive etwas für die deutschsprachige Literatur vollkommen Neues erzählen. Ob sich hier etwa eine ›Rückkehr der Religion‹ ins System Literatur anzeigt, wenn auch unter anderen Vorzeichen, kann insofern nicht Gegenstand der Arbeit sein. Darüber hinaus liegt in der Fokussierung unmittelbarer Gegenwartsliteratur die Gefahr, dass später erscheinende Romane der herangezogenen AutorInnen Teile des schon Erzählten in neuem Licht

²⁹ Vgl. dazu Ansgar Nünning: »Narrativist Approaches and Narratological Concepts«. In: Birgit Neumann u. d. Hg.: *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Berlin, New York 2012, S. 145–184, die Kategorie Religion wird im Vorbeigehen erwähnt auf S. 161.

erscheinen lassen. Das ist insbesondere bei Glavinic zu erwarten, insofern die ausgewählten Jonas-Romane auf Weiterentwicklung drängen. Im Rahmen der hier vorausgesetzten Methodologie ist das allerdings zu verkraften, denn es wird nicht nach dem emphatisch verstandenen ›Werk‹ dieser Autoren gefragt. Die Textauswahl ist insofern als Momentaufnahme zu verstehen.

Gegenüber der sehr konkreten Sichtbarkeit konventioneller Religionen in der Gegenwart sind die Romane außerdem relativ undeutlich markiert. Zum einen ist hier nicht – oder nur selten wie in Glavinics neuestem Roman *Der Jonas Komplex* – von religiös motivierten Gewalttaten, der Zuwanderung muslimisch geprägter Menschen, von den ethischen Verstrickungen des Katholizismus oder dem Erstarken evangelikaler Freikirchen mit politischen Ambitionen die Rede. Zum anderen sind Religion und Religiosität – mit Ausnahme von Lewitscharoffs *Consummatus* – in ihnen nicht das Hauptthema oder stehen als zentrales Problem ihrer Figuren im ausschließlichen Vordergrund. Sie sind vielmehr immer nur eine Option, um auf die dargestellten Welten zu reagieren und kommen manchmal nur als fast unauffälliger Subtext vor. Aber genau darin liegt das Potenzial dieser Erzählungen für postsäkulares Denken, insofern sie auch, aber bei Weitem nicht nur mit offensichtlich religiösen Semantiken operieren.

Wenn die hier vorgelegte Arbeit also Symptom eines möglichen ›religious turn‹³⁰ ist, dann in dem Sinne, dass sie zum Ziel hat, eine religionssoziologisch beschreibbare Problemlage mit narratologischen Mitteln an literarischen Texten aufzusuchen und sie durch die dadurch gewonnene Perspektive genauer zu fassen.

30 Daniel Weidner: »Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft«. In: Andreas Nehring u. Joachim Valentin (Hg.): *Religious turns – turning religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*. Stuttgart 2008, S. 32–44, hier S. 44.

Teil I

Theorie und Methode

2 Kognitive Narratologie

›Das‹ Postsäkulare, um das es in den Romananalysen in den späteren Kapiteln der Untersuchung geht, ist nicht einfach ein hypostasierter Gegenstand oder ein klar umrissenes Thema, das in literarischen Texten ohne Weiteres aufgesucht und der Analyse zugeführt werden kann. Vielmehr geht es um die Frage, inwiefern literarische Texte an dem, was als postsäkulares Programm bezeichnet werden kann, produktiv mitarbeiten, inwiefern sie es ausbuchstabieren, konkretisieren oder vielleicht problematisieren, inwiefern sie also letztlich ein Teil von ihm sind. Die drei Kapitel in diesem ersten Teil der Arbeit haben vor diesem Hintergrund eine doppelte Aufgabe: Erstens muss der theoretische Rahmen klargemacht werden, in dem der Kontakt zwischen religionsbezogenen Kategorien und literaturwissenschaftlichen Analysen hier überhaupt konzipiert wird. Damit ist letztlich die sehr fundamentale Frage angesprochen, wie es gemeint sein soll, dass Literatur an der Gesellschaft oder Kultur partizipiert. Zweitens wird deutlicher als in der Einleitung konturiert werden müssen, was Religion und Religiosität in der Gesellschaft der Gegenwart auszeichnet, um auch sagen zu können, worin das postulierte postsäkulare Programm genau besteht, an dem die Literatur dann partizipieren können soll. Es geht also einfach gesagt um das ›Wie‹ und das ›Was‹ der Partizipation.

Die Frage danach, wie Literatur überhaupt auf ihre ›Umgebung‹ bezogen werden kann, soll durch die Bereitstellung einer kognitionswissenschaftlich erweiterten Narratologie fundiert und methodisch operationalisiert werden. Auch wenn Matthias Aumüller richtig feststellt, dass »die kognitive Narratologie [noch] weit entfernt von einer einheitlichen Konzeption [ist]«¹, fasse ich unter diesem Sammelbegriff solche Theoriezweige², die neben Texten und ihren Strukturen auch konkrete Verarbeitungsprozesse von LeserInnen

1 Matthias Aumüller: »Empirische und kognitivistische Theorien«. In: Matías Martínez (Hg.): *Handbuch Erzählliteratur*. Stuttgart 2011, S. 125–130, hier S. 125.

2 Vgl. überblicksartig Bruno Zerweck: »Der cognitive turn in der Erzähltheorie. Kognitive und ›natürliche‹ Narratologie«. In: Ansgar Nünning u.a. (Hg.): *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Trier 2002, S. 219–242.

ins Zentrum ihrer Betrachtungen rücken.³ Die für meine Frage wichtigsten Annahmen sind dabei, dass Textbedeutung und damit eine Erzählung erst emergent im Interpretationsprozess entsteht, dass außerliterarisches Wissen bei dieser Konstruktion immer schon beteiligt ist⁴ und dass Erzählen darüber hinaus ein grundlegender Modus des Denkens überhaupt ist. Diese Ideen sind der Schlüssel zur Beantwortung der Frage, wie literarische Texte und nicht-literarische Probleme aufeinander bezogen werden können: Sie treffen sozusagen im text- und gleichermaßen weltverarbeitenden Denken von LeserInnen aufeinander.

Um diesen Ansatz zu konturieren wird zunächst einmal David Hermans Prototypendefinition von Erzählung eingeführt, um anschließend die zugehörigen Verarbeitungsvorgänge beschreiben zu können. Dabei geht es insbesondere darum, die Rolle außer-literarischen Wissens herauszuarbeiten, das letztlich auch angesprochen ist, wenn von einem postsäkularen Programm die Rede ist.

2.1 Erzählen als kognitives Schema: David Hermans ›Elemente‹

Die in diesem Abschnitt im Anschluss an Herman vorgeschlagene Arbeitsdefinition von Erzählung setzt die sogenannte Schematheorie voraus. Diese stammt nicht aus spezifisch narratologischer Forschung und wird deshalb kurz in ihrer konsensfähigen, das heißt lehrbuchorientierten Form dargestellt.

Grundannahme der Schematheorie ist, dass konzeptuelles und episodisches, individuelles Wissen in Form sogenannter Schemata organisiert wird.⁵ Diese sind allgemein gesprochen abstrakte Strukturen von Kategori-

3 Explizit nicht gemeint ist die unglücklicherweise identisch benannte ›kognitive Narratologie‹ von Peter Tepe. Vgl. insbesondere die Zurückweisungen von Rezeptionsästhetischen Positionen in Peter Tepe: *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Würzburg 2007, S. 397–419.

4 Das heißt in letzter Konsequenz, dass es keine Textbedeutung ohne LeserInnen gibt, vgl. dazu Anders Pettersson: *The Concept of Literary Application. Readers' Analogies from Text to Life*. New York 2012, S. 156.

5 Zur gesamten Darstellung vgl. John R. Anderson: *Kognitive Psychologie*. Berlin 2013, S. 106f.; sowie Catherine Emmott u. Marc Alexander: »Schemata«. In: Peter Hühn u.a.

enslots (›Leerstellen‹), die Ausprägungen (›Werte‹) annehmen können. Statische Schemata für begriffliche Konzepte oder Situationen werden als *frames* bezeichnet, dynamische für Vorgänge hingegen als *scripts*.⁶ *Scripts* sind also so etwas wie verzeitlichte *frames*. Typische Kategorien für einen *frame* wären Material, Funktion, Teile, Form, Farbe, Oberbegriff, Unterbegriff etc.⁷ Solche *slots* sind dann für spezifische Begriffe, Situationen oder Vorgänge mit *default*-Ausprägungen belegt.

Für die Frage nach der Verarbeitung von Informationen ist dabei aber weniger relevant, *dass* Wissen so repräsentiert wird, sondern vor allem, *wie* dieses Wissen genutzt wird, wenn Menschen neuen Situationen oder Texten begegnen. Sieht jemand etwa das Dach eines Hauses oder liest das Wort ›Haus‹, müssen nicht alle anderen Eigenschaften zusätzlich wahrgenommen oder beschrieben werden, sondern werden in Form der *default*-Ausprägungen des am wahrscheinlichsten zutreffenden Schemas unmittelbar aufgerufen. Die einzelnen Kategorienslots erlauben allerdings gegenüber den konkreten Eigenschaften eines Gegenstandes auch deutliche Abweichungen von den *default*-Ausprägungen. Um die *default*-Werte als Zentrum sind weitere mögliche Ausprägungen der jeweiligen Kategorien gelagert, sodass die Zurechnung eines fraglichen Gegenstandes mit nicht ganz so typischen Eigenschaften zu einem bestimmten Begriff trotzdem sichergestellt wird. Wenn ein Haus beispielsweise rund statt viereckig ist, wird es trotzdem noch als Haus erkannt, nur eben nicht mehr als ein so typisches.

Zusammengefasst bedeutet das: Jede *default*-Ausprägung einer Kategorie in einem Schema ist das zentrale Merkmal, um das herum skalar bis zu einer gewissen Peripherie untypischere Ausprägungen angelagert sind. Die

(Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/schemata> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014). Vgl. ebenso Peter Stockwell: *Cognitive Poetics. An Introduction*. Hoboken 2002, S. 88f.

6 Die Terminologie ist nicht immer einheitlich, scheint mir in der hier gebrauchten Form aber konsistent. Davon zu unterscheiden ist in jedem Fall Goffmans Gebrauch des Begriffs ›*frame*‹. Bei ihm sind *frames* metakognitive Zusammenhänge, mit deren Hilfe zuerst einmal entschieden wird, welche Schemata und kognitiven Werkzeuge einer Situation entsprechend angewendet werden müssen. Vgl. Erving Goffman: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt/M. 1989, S. 31–50.

7 Die Forschung zu Tiefenkasus hat eine Reihe sehr brauchbarer Kategorientypen vorgeschlagen, ohne dabei explizit Schematheorien im Auge zu haben. Vgl. Charles Fillmore: »Plädoyer für Kasus«. In: Werner Abraham (Hg.): *Kasustheorie*. Frankfurt/M. 1971, S. 1–118.

Zentralität einer Ausprägung ist dabei nicht zwingend an die tatsächliche Auftretenswahrscheinlichkeit einer Eigenschaft in einem Gegenstand gebunden, sondern gleichzeitig abhängig von normierenden Einflüssen der Kultur oder Gesellschaft, in der das jeweilige Individuum lebt. Die Kulturspezifität mancher *default*-Werte zeigt sich auch daran, dass Schemata in vielen Fällen ganz ohne den Kontakt zur ›realen‹ Welt auskommen. So verfügen die meisten Menschen insbesondere in hoch medialisierten Kulturen auch über Schemata von Dingen oder Situationen, denen sie nie begegnet sind oder die sie nie erlebt haben. Hier sind die Schemata vollständig kulturell vermittelt, tradiert und konventionalisiert. Sie überformen dann unter Umständen Gegenstände der direkten Erfahrung. Jürgen Links Überlegungen zum Normalismus knüpfen an dieses Prinzip beinahe nahtlos an.⁸

Hermans kognitionsnarratologische Grundlagenarbeiten knüpfen an diese Einsichten der Schematheorie an. Vor ihrem Hintergrund erscheint es unplausibel, ›Erzählung‹ als essentialistisches Bündel konkreter Objekteigenschaften zu definieren. Vielmehr muss man ›erzählend sein‹ (›*narrativity*‹) als Zuschreibung auffassen, die auf der Grundlage von skalaren Interpretationskategorien in einem Schema erfolgen kann. Bei Herman setzt sich dieses Schema aus vier Kategorienslots, die er ›Elemente‹ nennt, zusammen: *situatedness*, *event sequencing*, *world building/world disruption* und *what it's like*.⁹

Entscheidend an dieser Herangehensweise ist die Annahme, dass dieses Schema nicht nur auf alle Artefaktklassen (Film, TV, Comics, Computerspiele) angewendet werden kann, sondern auch auf real-weltliche Zusammenhänge. ›Anwenden‹ bedeutet dabei einerseits Gegenstände und Situationen als dem Schema zugehörig zu erkennen, aber auch Informationen gemäß diesem Schema zu verarbeiten, das heißt ›Sinn‹ aus ihnen zu machen. Erzählen wird somit verstanden als ein (womöglich wichtiger) Modus des Denkens überhaupt, das heißt als eine Wahrnehmungs- und Auffassungsstruktur für die Welt als solche, nicht nur für Texte.

Event sequencing betrifft dabei die für Erzählungen traditionell im Vordergrund stehende Dimension der zeitlichen Verfasstheit. Je relevanter der Faktor ›Zeit‹ im Sinne von spezifischen Zustandsveränderungen ist, desto

8 Vgl. Jürgen Link: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen 1996. Vgl. außerdem Rolf Parr: »Normalistisches Erzählen in der Gegenwartsliteratur«. In: Silke Horstkotte u. Leonhard Herrmann (Hg.): *Poetiken der Gegenwart. Deutschsprachige Romane nach 2000*. Berlin, New York 2013, S. 99–114.

9 Vgl. David Herman: *Basic Elements of Narrative*. Oxford 2009.

narrativer wird der zugrundeliegende Text oder die Situation eingestuft, weil die zugehörigen Ereignisse dann eine höhere Partikularität aufweisen. Gemeint ist damit, dass die Beschreibung eines Gegenstandes wahrscheinlich weniger narrativ aufgefasst werden wird als die Darstellung physikalischer Vorgänge, weil Letztere überhaupt erst Zeitlichkeit implizieren. Physikalische Vorgänge wären allerdings weniger narrativ als etwa die Beschreibung eines Autounfalls, weil jene gesetzmäßig immer wiederkehrende Ereignisse betreffen und insofern weniger partikular sind als der Autounfall, der genau zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer besonderen Reihenfolge passiert.

World building und *world disruption* hängen eng damit zusammen. Artefakte gelten wahrscheinlich als ›erzählerischer‹, wenn sie LeserInnen dazu anregen, eine sogenannte *storyworld* zu modellieren. Solche *storyworlds* sind konzeptuell verwandt mit Gérard Genettes Diegese, das heißt sie sind das jeweilige Ensemble aus Figuren, Objekten, räumlichen Verhältnissen, Naturgesetzen, moralischen Normen und so weiter.¹⁰ Im Gegensatz zur Diegese muss man sich *storyworlds* aber als explizites Interpretationsergebnis von LeserInnen vorstellen. Darüber hinaus impliziert das Konzept eine mitgedachte Veränderung, die sogenannte *world disruption*. Sie liegt genau dann vor, wenn eine solche Veränderung unter den genannten Entitäten eintritt, die nicht oder nur wenig im Vergleich zu den Normen oder Gesetzen dieser *storyworld* zu erwarten ist.

Situatedness betrifft drittens die Einbettung einer *storyworld* und ihrer zeitlichen Veränderungen in einen pragmatischen Zusammenhang, das heißt die Zuschreibung ihrer Hervorbringung zu einer vermittelnden Instanz. In Bezug auf Texte ist die Narrativität also dann höher ausgeprägt, wenn an der Textoberfläche markierte ErzählerInnen die Geschichte hervorbringen und niedriger, wenn diese verdeckt oder nur implizit vorhanden sind.¹¹

10 Für eine differenzierende Präzisierung des Konzepts vgl. Marie-Laure Ryan: »Trans-medial Storytelling and Transfictionality«. In: *Poetics Today* 34.3 (2013), S. 362–388, hier S. 363. In Hermans Variante sind es die *storyworld*-Dimensionen WHEN, WHAT, WHERE, WHO, HOW, und WHY, die Ryans Darstellung abstrahieren. Vgl. zusammenfassend David Herman: »Cognitive Narratology«. In: Peter Hühn u.a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/cognitive-narratology-revised-version-uploaded-22-september-2013> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014).

11 Vgl. zu solchen *covert narrators* Shlomith Rimmon-Kenan: *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*. London, New York 2005, S. 99–103.

Das vierte Element ist das für die kognitionswissenschaftlich erweiterte Narratologie wichtigste und auch für mein Vorhaben zentral. *What it's like* meint die Qualia, die beim Lesen, Sehen, Hören oder Spielen eines Artefakts oder beim Erleben oder Rekapitulieren einer Situation empfunden werden.¹² Die spezifische Konfiguration aus vermittelten (*situatedness*) zeitlichen Zustandsveränderungen (*event sequencing*) innerhalb einer *storyworld*, die zu einer signifikanten Veränderung (*disruption*) in dieser Welt führen (Elemente 1 bis 3), werden erst dann im vollsten Sinne als erzählerisch aufgefasst, wenn ableit- oder zuschreibbar ist, wie sich dieser Vorgang ›anföhlt‹. Das heißt, es geht bei erzählerischen Zusammenhängen immer auch darum, was menschliche oder menschenähnliche Bewussthaber¹³ gedacht, gewollt oder geplant haben und welche Art von Erfahrung sich aus den Ereignissen ergeben hat oder ergibt.

2.2 Erzählungen als emulierte Erfahrung: Monika Fluderniks *Natural Narratology*

Die vier Elemente des Schemas spielen nicht nur bei der makroskopischen Wahrnehmung und dem Erkennen von Artefakten und Situationen als erzählerisch eine zentrale Rolle, sondern auch bei der Verarbeitung von Informationen zu Erzählungen. Im Folgenden werden die vier Elemente aus Hermans Modell vor dem Hintergrund konkreter Textverarbeitung genauer beschrieben und mit verwandten Konzepten in Beziehung gesetzt, die den theoretischen Zusammenhang zwischen extra-textuellen, nicht-literarischen und faktualen Problemen mit literarischen, fiktionalen Texten zu plausibilisieren helfen. Dabei stelle ich, anders als Herman, die *storyworld* als Basis-konzept ins Zentrum der Betrachtung.¹⁴

12 Vgl. grundlegend Ansgar Beckermann: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin, New York 2008, S. 405–443.

13 Die Formulierung ›Bewussthaber‹ stammt von Hermann Schmitz, die damit verbundenen neuphänomenologischen Prinzipien sollen hier aber nicht gelten. Vgl. aber Hermann Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn 1990, S. 194–199.

14 Vgl. aktuell zum Konzept Marie-Laure Ryan u. Jan-Noël Thon (Hg.): *Storyworlds across Media. Toward a Media-Conscious Narratology*. Lincoln 2014. Ebenso das dem Konzept gewidmete Journal *Storyworlds. A Journal of Narrative Studies*.

Die ältere und gut etablierte kognitionslinguistische Forschung geht davon aus, dass Textverarbeitung als zyklischer Abstraktionsprozess verstanden werden kann.¹⁵ Einfach gesagt: Textmaterial wird sukzessive gelesen und zunächst sein propositionaler Gehalt extrahiert, die sogenannte Textbasis.¹⁶ Wichtiger noch als die Textbasis ist allerdings ein zweites Ergebnis der Textverarbeitung, das von Walter Kintsch und Teun van Dijk und in elaborierter Form vor allem von Philip Johnson-Laird als referentielles mentales Modell des Dargestellten (oder der Situation) bezeichnet wird.¹⁷ *Storyworlds* lassen sich als solche mentalen Modelle verstehen und präzisieren.

Die wichtigste Eigenschaft mentaler Modelle und somit von *storyworlds* ist dabei ihre Holistik. So konnten Gordon Bower und Daniel Morrow bei Reproduktionsaufgaben feststellen, dass Menschen in einem solchen Modell gedanklich frei navigieren und etwa Beziehungen unter wichtigen Figuren, bestimmte zentrale Ereignisabläufe und Kausalitäten der dargestellten Situation gemäß rekapitulieren können.¹⁸ Mentale Modelle sind also »[...] independent of the rhetorical organization of the text, and reflect[] primarily the structure of the situation described by the text«¹⁹. Allerdings sind *storyworlds* nicht einfach neutrale, im Prinzip objektive Strukturen, die ausgefaltet vor dem geistigen Auge der LeserInnen ›daliegen:

To ›really understand‹ a text, say a story, a great deal of specific world knowledge is often required, as well as a great deal of analysis: exactly what leads to what, and why – inferences about goals, motivations, psychological states, causal relations and implications.²⁰

15 Vgl. Walter Kintsch u. Teun van Dijk: »Towards a Model of Text Comprehension and Production«. In: *Psychological Review* 85,5 (1978), S. 363–394.

16 Vgl. Teun van Dijk u. Walter Kintsch: *Strategies of Discourse Comprehension*. New York 1983.

17 Vgl. Philip Johnson-Laird: *Mental Models. Towards a Cognitive Science of Language, Inference, and Consciousness*. Cambridge 1983. Zusammenfassend auch Wolfgang Schnotz: »Das Verstehen schriftlicher Texte als Prozess«. In: Klaus Brinker u.a. (Hg.): *Text- und Gesprächslinguistik*. Berlin, New York 2000, S. 497–506.

18 Vgl. Gordon Bower u. Daniel Morrow: »Mental models in narrative comprehension«. In: *Science* 4938 (1990). S. 44–48. Für eine Übersicht aller betreffenden Studien vgl. van Dijk: »Cognitive context models and discourse«, S. 189.

19 Walter Kintsch: »How Readers Construct Situation Models for Stories. The Role of Syntactic Cues and Causal Inferences«. In: Alice Healy u.a. (Hg.): *From Learning Processes to Cognitive Processes*. Hillsdale 1992, S. 261–278, hier S. 264.

20 Ebd.

Es geht also immer auch darum, wer die Welt so sieht, wie es zu dieser Sicht kommt, und wie sich diese Weltversionen – gemäß dem Element *what it's like* – anfühlen. Für van Dijk sind mentale Modelle entsprechend auch »situations, acts or events spoken or thought about, observed or participated in by human actors, that is [...] experiences.«²¹ Auch für Johnson-Laird ist es geradezu die primäre Leistung mentaler Modelle: »above all [...] to experience events by proxy«²². Diese für die gesamte kognitive Narratologie typische Betonung von stellvertretender Erfahrung mündet bei Fludernik schließlich in die Zentralstellung der sogenannten ›Erfahrungshaftigkeit‹ (*experientiality*).²³

Damit eine Erzählung als Erfahrung in einer storyworld nachvollzogen werden kann, muss das Material, durch das sie angeregt wird, allerdings erst angereichert werden. Diesen Prozess hat Fludernik in Anlehnung an Jonathan Culler ausführlich als ›Naturalisierung‹ beschrieben und um ihn herum eine eigene (und teilweise recht radikale) *Natural Narratology* aufgebaut.²⁴ Naturalisierung ist hier der Begriff dafür, (vor allem Text-)material so zu interpretieren, dass das Ergebnis ein solches mentales Modell ist, das menschlich erfahrbar wäre – also vor allem *what it's like* aufweist.²⁵ Erzählungen sind für sie Erfahrungen und umgekehrt.

Wichtig für das hier interessante Text-Kontext-Problem ist in diesem Zusammenhang das sogenannte *principle of minimal departure*.²⁶ Es erklärt,

21 Teun van Dijk: »Cognitive context models and discourse«. In: Maxim Stamenov (Hg.): *Language Structure, Discourse and the Access to Consciousness*. Amsterdam, Philadelphia 1997, S. 189–226, hier S. 189.

22 Johnson-Laird: *Mental Models*, S. 397.

23 Marco Caracciolo merkt dazu an: »What remains unclear in Fludernik's account is whether experientiality should be considered an intrinsic (and textually identifiable) property of narrative, or a psychological process triggered in the text-reader interaction.« Ich vertrete hier den zweiten, meiner Ansicht nach konsequenteren Standpunkt. Marco Caracciolo: »Experientiality«. In: Peter Hühn u.a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/experientiality> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014).

24 Vgl. Monika Fludernik: *Towards a ›Natural‹ Narratology*. London 2010.

25 Vgl. die Studie in Marie-Laure Ryan: »Narratology and cognitive science: A problematic relation«. In: *Style* 44.4 (2011), S. 469–495, hier S. 471 und Marco Caracciolo: *The Experientiality of Narrative. An Enactivist Approach*. Berlin, New York 2014.

26 Vgl. Marie-Laure Ryan: »Possible Worlds«. In: Peter Hühn u.a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/possible-worlds> (zuletzt eingesehen am 18. Dezember 2015).

welcher Art das Material ist, mit dem die Lücke zwischen endlichem Text (und meistens auch Situation) und am Ende repräsentierter *storyworld* mit *what it's like* gefüllt wird. Das Prinzip besagt, dass jede evozierte *storyworld* als mentales Modell grundsätzlich den bisher erfahrenen Strukturen und Inhalten der außertextuellen Welt der LeserInnen entspricht, solange es keine Widersprüche dagegen im (Text-)material gibt. Es wird also gemäß der Schematheorie ständig bereits vorhandenes, prototypisches Wissen in den Aufbau der durch den Text (oder eine real-weltliche Situation) evozierten Welt eingebracht, das aus Alltagsnaturgesetzen, Alltagslogik und Alltagspsychologie besteht.

Texte oder Situationen erzählerisch zu verstehen, heißt damit zusammengefasst, ein mentales Modell aufzubauen, und zwar einerseits *bottom-up* unter Anleitung von textuellen (oder anderen) Hinweisen, aber gleichzeitig auch *top-down* unter Zuhilfenahme von (schon vorhandenem) real-weltlichem Wissen. LeserInnen gehen mit Texten also zunächst einmal konfiguratив um, insofern sie sie als Blaupausen (»*blue prints*« bei Herman) zum Aufbau von kognitiven Weltmodellen nutzen, für den sie wiederum Schemata aus der bereits bekannten Wirklichkeit als Bausteine nutzen, die sie dann in je spezifische, durch den Text nahe gelegte Verhältnisse setzen. Abbildung 2.1 stellt abstrakt die Herstellung eines solchen mentalen Modells dar, in dem der Text anregt, bestimmte Verhältnisse (Pfeile, zum Beispiel zeitlich, kausal, final) zwischen zwei Sachverhalten oder Gegenständen (Kreisen) zu modellieren.

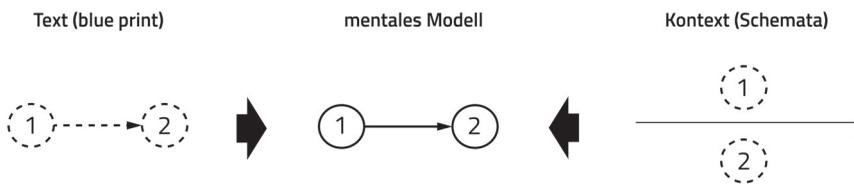


Abb. 2.1: *bottom-up* und *top-down*-Konstruktion der Textbedeutung

Die Annahme der Naturalisierung und das mit ihr verknüpfte *principle of minimal departure* sind nun die Grundlage für ein spezifisch kognitionsnarratologisches Verständnis von Ereignissen (*world disruptions*) gegenüber Nicht-Ereignissen (›Geschehnissen‹).²⁷ Eine Zustandsveränderung durch

²⁷ Zu der Unterscheidung von Geschehnis und Ereignis vgl. die Darstellung in Anlehnung an Seymour Chatman in Matías Martínez: »Erzählen«. In: Ders. (Hg.): *Handbuch Erzählliteratur*. Stuttgart 2011, S. 1–12, hier S. 4.

event sequencing in einer aufgebauten *storyworld* wird genau dann als emphatisches Ereignis interpretierbar, wenn der neue Zustand von dem abweicht, was unter den bisher verwendeten Schemata erwartbar gewesen wäre. Jurij Lotmans Kultursemiotik²⁸ ist daran leicht abgewandelt anschlussfähig: Ein Ereignis ist also in der Tat eine Verletzung der Normen der dargestellten Welt, aber eben auch eine der schematisierten real-weltlichen Gesetze, insofern diese an der Konstruktion der *storyworld* beteiligt sind.

Die gleichen Konstruktionsprinzipien gelten auch für die Ebene der erzählerischen Vermittlung. Neben Fludernik insistiert vor allem Manfred Jahn²⁹ darauf, dass nicht nur der ›Inhalt‹ einer Erzählung, also die *storyworld*, sondern auch die Art ihrer Mitteilung anhand realweltlicher Parameter von LeserInnen rekonstruiert wird.³⁰ Die fünf real-weltlichen *frames*, die zum Aufbau eines solchen ›pragmatischen Modells‹ genutzt werden, und aus denen sich dann alle Modi der erzählerischen Darstellung organisieren, sind nach Fludernik Erfahren, Handeln, Erzählen, Reflektieren und Sehen.³¹ Mit-hin ist hieran die *theory of mind* beteiligt, das ist die menschliche Fähigkeit, Hypothesen darüber zu bilden, was andere Menschen denken könnten.³² Die *frames* ›Erfahren‹ und ›Handeln‹ sind dabei eng an die Figuren in der *storyworld* gebunden. Dass LeserInnen aus ihrem ›echten‹ Leben wissen, wie es

28 Auch Janina Jackes sehr plausible Unterscheidung von interpretativer und nicht-interpretativer Bedeutung kann hier angeschlossen werden: »if the meaning of a sentence can be deduced from the input material, and the result of the inference can thus not legitimately vary among individuals, a statement about meaning is non-interpretive.« Vgl. Janina Jacke: »Is There a Context-Free Way of Understanding Texts? The Case of Structuralist Narratology«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 118–139, hier S. 130.

29 Vgl. Manfred Jahn: »Frames, Preferences, and the Reading of Third-Person Narratives. Towards a Cognitive Narratology«. In: *Poetics Today* 18.4 (1997), S. 441–468. Außerdem Ders.: »Windows of Focalization: Deconstructing and Reconstructing a Narratological Concept«. In: *Style* 30.2 (1996), S. 241–267. Vgl. ebenso Ders.: »»Awake! Open your eyes!‹ The Cognitive Logic of External and Internal Stories«. In: David Herman (Hg.): *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*. Stanford 2003, S. 195–121.

30 Vgl. ebenso van Dijk: »Cognitive Context Models and Discourse«, S. 193. Vgl. außerdem Ders.: »Discourse, Context and Cognition«. In: *Discourse Studies* 8 (2006), S. 159–177.

31 Ich beziehe mich hier auf eine erweiterte Fassung des ansonsten grundlegend gleichen Modells aus Fluderniks *Towards a ›Natural‹ Narratology*, vgl. Monika Fludernik: »Towards a ›Natural‹ Narratology. Frames and Pedagogy. A Reply to Nilli Diengott«. In: *Journal of Literary Semantics* 39.2 (2010), S. 203–211, hier S. 209.

32 Vgl. Lisa Zunshine: *Why We Read Fiction. Theory of Mind and the Novel*. Columbus 2006, S. 6–9.

ist, eine Welt zu erfahren, ermöglicht Fludernik zufolge erst das Verstehen dessen, was in der klassischen Narratologie als Fokalisierung gefasst wird. Das Wissen über eigenes und fremdes unmittelbares Handeln wiederum ist die Grundlage für die Interpretation von Texten als reine Berichte äußerer Vorgänge. Die *frames* ›Erzählen‹ und ›Reflektieren‹ sind an das mögliche Bewusstsein von Erzählinstanzen gebunden. Der Erzähl-*frame* ermöglicht die Interpretation einer textuellen Vermittlungssituation als von einem personalen Erzähler hervorgebracht. Der Reflexions-*frame* wiederum erlaubt die Interpretation der erzählerischen Vorgänge in einem Text als inner-psychisch. ›Sehen‹ hingegen ist der *frame*, der die Interpretation von Vermittlungssituationen als null- und extern fokalisiert und ›ohne‹ markierte Erzählinstanz erlaubt, mithin das, was Broich u. a. als *camera mode narration* beschreiben.³³ Solche *frames* sind, wie alle Schemata, ineinander verschachtelbar, sodass sich beispielsweise Vermittlungssituationen zuschreiben lassen, in denen erzählt wird, wie jemand sieht, dass jemand handelt oder etwa wie jemand erzählt, wie er selbst sieht, wie er handelt etc. Es handelt sich dabei um eine Art Übersetzung der Genetteschen Unterteilung in Modus und Stimme,³⁴ die die zugehörigen Erzählsituationen auf den Boden des real-weltlich Ableitbaren stellt.³⁵ So kann Fludernik etwa leugnen, dass es nullfokalisierte Erzähler mit Gefühlen und intern fokalisierte ohne Gefühle geben kann.

2.3 Erzählen an den Grenzen des Erfahrbaren: *Unnatural Narratology*

An der *Natural Narratology* zeigt sich allerdings eine für die vorliegende Arbeit entscheidende ›Schwachstelle‹, die für die meisten kognitionswissenschaftlich erweiterten Narratologien gilt: Sie geht letztlich vom ›Normalfall‹ aus. Streng genommen kann nämlich im Sinne der oben nachgezeichneten

33 Vgl. Ulrich Broich: »Gibt es eine ›neutrale Erzählsituation?‹« In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 33 (1983), S. 129–145.

34 Vgl. Gérard Genette: *Die Erzählung*. Paderborn 32010, S. 103–176.

35 Vgl. dazu Burkhard Niederhoff: »Perspective – Point of View«. In: Peter Hühn u.a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/perspective-%E2%80%93-point-view> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014).

Prozesse nichts wirklich ›Neues‹ von einem Text hervorgebracht werden,³⁶ sondern höchstens etwas für LeserInnen ›Ungewohntes‹ (*the unfamiliar*), also eine *world disruption* gemessen am immer schon Bekannten. Alles, was darüber hinausgeht, muss nun aber nach einer starken Lesart der Naturalisierungstheorie wieder normalisiert werden, indem es in realweltliche Schemata höherer Ordnung eingepasst wird, weil Naturalisierung für Fludernik synonym mit ›überhaupt erst Verstehen‹ ist. Sie konzipiert die Naturalisierung stark erwartungswidriger Ereignisse etwa so: Wenn eine Relation zwischen zwei Entitäten in einer *storyworld* behauptet wird, die sich anders verhält als die Relation, die normalerweise (›natürlich‹) zwischen den außertextuellen Korrelaten dieser Entitäten besteht, wird ein übergeordneter *frame* aufgerufen, der diesen Widerspruch auflösen kann. Man kann sich etwa vorstellen, dass ein junger Mann in einen Bären verwandelt wird, oder dass Raumschiffe mit Überlichtgeschwindigkeit fliegen können. Es könnten dann literatur- und kulturspezifische Gattungs- oder Genre-*frames* zur Anwendung kommen, die Wissen über die Gesetze im Märchen, in Science-Fiction o.ä. enthalten. Es ist aber auch möglich, auf die Ebene der Vermittlung zu wechseln und beispielsweise alltagspsychologische *frames* über verwirrte oder in ihrer Wahrnehmung eingeschränkte ErzählerInnen zu aktivieren, um Inkonsistenzen im angeregten Modell der *storyworld* zu erklären. Es ist eben durchaus ›erfahrbar‹, dass jemand nicht die Wahrheit sagt, während es schwerer erfahrbar sein dürfte, schneller als das Licht zu reisen. Der naturalisierende *frame* »3« in Abbildung 2.2 erklärt eine ansonsten ungewohnte Struktur aus zwei Schemata.

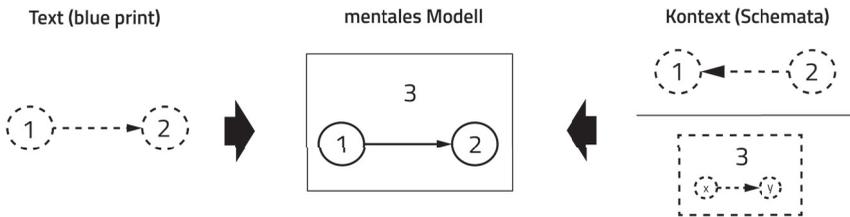


Abb. 2.2: Naturalisierung widersprüchlicher Modellbestandteile durch einen übergeordneten *frame*

³⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang: Kai Mikonen: »›There is no such thing as pure fiction‹. Impossible worlds and the principle of minimal departure reconsidered«. In: *Journal of Literary Semantics* 40 (2011), S. 111–131.

Diese Vorstellung stellt allerdings in Bezug auf die *storyworld* eine starke Relativierung des oben angedeuteten Ereignis-Begriffs dar, denn völlig revolutionär (*sensu* Lotman) dürften die in einem Text dargestellten Welten, Handlungen und Denkweisen dann nicht mehr sein, oder müssten als weniger erzählerisch gelten. Dass diese Sichtweise auch für Fludernik nicht ganz unproblematisch ist, zeigt sich daran, dass sie selbst Naturalisierung als ›ideologisch‹ kennzeichnet: »Such explanation [Naturalisierung durch übergeordnete Schemata, MSt.] may be logical, psychological, biological, institutional and so on, and the resolution of opposites has both moral and political, that is to say ideological, dimensions.«³⁷ Es ist eben nicht einfach gleichgültig, dass und auch nicht welche Schemata das ›Ungewohnte‹ hier jeweils integrieren.

Anders formuliert: LeserInnen sind imstande, den durch einen Text evozierten weltdisruptiven Ereignissen ihre Sprengkraft zu nehmen, indem sie ihr Zustandekommen durch Anwendung höherstufiger real-weltlicher Schemata auf eine bestimmte Art normalisieren. *Frame*-Bevorzugen und -ausschlüsse sind deshalb je im strukturellen Sinne ›ideologisch‹, weil sie sozusagen im wahrsten Sinne des Wortes ›entscheidend‹ sind. *World disruptions* führen nämlich Unterscheidungen in fiktive Zusammenhänge ein, weil sie *bottom-up* Schemata derart konfigurieren, wie sie in gewohnten Zusammenhängen nicht konfiguriert wären. Sie vermehren also die Denkoptionen in Bezug auf diese Schemata. Wenn die Annahmen der Naturalisierungstheorie stimmen, werden sie dann aber wieder durch den Druck der kognitiven Verarbeitung *top-down* abgemildert. Die Frage danach, wie Literatur dann noch als verändernd gegenüber bereits bekannten Vorstellungen von Gesellschaft oder Kultur konzipierbar ist, wird so zur Frage danach, wie ihre Verfahren die oben beschriebenen kognitiven Mechaniken an die Grenzen ihrer Anwendbarkeit bringen können.

Dieses Problem ist das dezidierte Anliegen der programmatisch so benannten *Unnatural Narratology*.³⁸ Entgegen ihrer Selbstdarstellung handelt es sich dabei meiner Ansicht nach um eine ergänzende Unterströmung der

37 Fludernik: *Towards a ›Natural‹ Narratology*, S. 24.

38 Vgl. Jan Alber u.a.: »Unnatural Narratives, Unnatural Narratology. Beyond Mimetic Models«. In: *Narrative* 18.2 (2010), S. 113–136. Ders. u. Rüdiger Heinze: »Introduction«. In: Dies. (Hg.): *Unnatural Narratives – Unnatural Narratology*. Berlin, New York 2011, S. 1–22. Jan Alber u.a.: »Unnatural Voices, Minds and Narration«. In: Joe Bray u.a. (Hg.): *The Routledge Companion to Experimental Literature*. London, New York 2012, S. 351–367. Kritisch dazu Tobias Klauk u. Tilmann Köppe: »Reassessing Unnatural Narratology – Problems and Prospects«. In: *Storyworlds. A Journal of Narrative Studies* 5 (2013), S. 77–100.

Natural Narratology,³⁹ die genau die vermeintliche Konsequenzlosigkeit von Texten gegenüber der naturalisierenden Kraft bereits vorhandener Schemata in den Blick nimmt, und das durchaus auch mit einem politischen Impetus. Ihre zentrale Behauptung ist, dass es Texte geben kann, und spätestens seit dem 20. Jahrhundert beinahe als Standardfall gibt, die sich offenkundig den beschriebenen kognitiven Mechanismen widersetzen, weil ihre Naturalisierung mit bekannten Schemata erschwert oder sogar verunmöglicht wird. Im Blick haben die Vertreter der *Unnatural Narratology* dann statt des bloß ›Ungewohnten‹ vielmehr das sogenannte ›Außergewöhnliche‹ und ›Seltsame‹ (»*strange*« und »*odd*« im Original). Das grundlegende Konzept der Naturalisierung steht hier allerdings noch im Hintergrund, wenn Jan Alber (in der aktuellsten Fassung neun) sogenannte Lesestrategien vorstellt, mit denen LeserInnen auf außergewöhnliche Schemaanregungen reagieren können:⁴⁰

1. »The blending of frames«, 2. »Generification (evoking generic conventions from literary history)«, 3. »Subjectification (reading as internal states)«, 4. »Foregrounding the thematic«, 5. »Reading allegorically«, 6. »Satirization and Parody«, 7. »Positing a transcendental realm«, 8. »Do it yourself«, 9. »The Zen way of reading«. Die Strategien 2 und 3 wurden oben schon beispielhaft ausgeführt, die Strategien 4, 5, 6 und 7 halte ich für selbsterklärend. Die relativ ungewöhnliche Strategie 8 besteht darin, dass LeserInnen im Falle verschiedener alternativer (und sich widersprechender) Handlungsverläufe dazu übergehen, sich selbst eine Geschichte aus den Elementen der jeweiligen Varianten zu ›basteln‹. Strategie 9 besteht wiederum darin, die außergewöhnlichen Elemente in einer *storyworld* aktiv und bewusst nicht mit dem Druck der Naturalisierung zu belegen und einfach hinzunehmen. Fraglich ist in diesem Zusammenhang, ob das in extremen Fällen überhaupt möglich ist, wenn man noch von Textverständnis sprechen möchte.

Vor allem sticht aber Strategie 1 deutlich heraus. In einer früheren Version dieser Liste wird sie von einer zusätzlichen Variante begleitet, dem

39 Vgl. genauso Monika Fludernik: »How Natural Is ›Unnatural Narratology‹; or, What Is Unnatural about Unnatural Narratology?« In: *Narrative* 20.3 (2012), S. 357–370. Verteidigend aber auch Jan Alber u.a.: »What Is Unnatural about Unnatural Narratology? A Response to Monika Fludernik«. In: *Narrative* 20.3 (2012), S. 371–382.

40 Vgl. Jan Alber: »Unnatural Narratology: The Systematic Study of Anti-Mimeticism«. In: *Literature Compass* 10.5 (2013), S. 449–460, hier S. 451–455.

»frame enrichment«. ⁴¹ *Conceptual blending* ist eine Schema-Verschmelzung, die emergent etwas Neues hervorbringt, das nicht bereits in den beiden ursprünglichen Schemata enthalten war. ⁴² Genau genommen geht es also um eine kognitionswissenschaftlich fundierte Metaphertheorie für komplexere Zusammenhänge. Sie beschreibt, wie einzelne Schemata kombiniert werden können, um widersprüchliche *storyworld*-Bestandteile auf kreativ-produktive Weise zu erklären. *Frame enrichment* wäre darüber hinaus eine tiefgreifende Modifikation bestehender Schemata, in der Hinsicht, dass die Domäne des überhaupt für möglich Gehaltenen revidiert wird.

Texte, die solche Verschmelzungen erfordern, bilden sozusagen positiv eine Form, deren negativer Abdruck ein neues Schema ist. In Abbildung 2.3 wurde ein solcher *frame*, der Widersprüche auf neue Art integriert, weil entsprechende vorhandene Schemata fehlen (<?>), mit einem <X> gekennzeichnet.

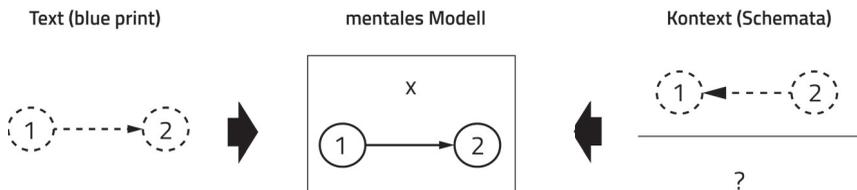


Abb. 2.3: Erzeugung eines bisher unbekanntes *frames*, um widersprüchliche Elemente des mentalen Modells zu erklären

Ich halte alle neun Strategien für vollständig kompatibel mit der *Natural Narratology*, insofern sie entweder Erfahrbarkeit ermöglichen (3, 6 und 7), das Nichtzustandekommen von Erfahrbarkeit erfahrungskompatibel erklären (2, 4 und 5), sie ignorieren (8 und 9), oder aber das für erfahrbar Gehaltene (wahrscheinlich temporär) erweitern (1).

Versucht man diesen Ansatz methodisch zu operationalisieren, muss man gegenüber klassischen Narratologien die Blickrichtung umkehren. Die Aufgabe einer kognitionsnarratologisch orientierten Analyse wäre es, die interpretatorischen Widerständigkeit in einem Text zu explizieren und auf

⁴¹ Vgl. Jan Alber: »Impossible Storyworlds – and What to Do with Them«. In: *Storyworlds. A Journal of Narrative Studies* 1 (2009), S. 79–96.

⁴² Vgl. Mark Turner u. Gilles Fauconnier: *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York 2002.

das Fehlschlagen denkbarer Naturalisierungsstrategien hin zu perspektivieren.⁴³ Texte können es in diesem Sinne mehr oder weniger nahelegen, außergewöhnliche *storyworlds* oder ihre außergewöhnliche Vermittlung nicht einseitig einem bereits bekannten Schema unterzuordnen, sondern neue Schemata so als *blends* zu rekombinieren, dass sie neue Sichtweisen auf die betreffenden Phänomene ermöglichen.

Es ist in diesem Zusammenhang fraglich, ob es auch solche Texte geben kann, die sich all diesen Strategien entziehen, und damit sozusagen das Erzählerische selbst vollkommen als Kategorie delegitimieren. Da ich die *Unnatural Narratology*, wie gesagt, als Unterform der *Natural Narratology* verstehe, gehe ich davon aus, dass selbst »the plotless, [...] the disturbing and [...] the trivial«⁴⁴ noch als Erzählung oder aber vor dem Hintergrund der hier vertretenen Auffassung von »Erzählung« als Schema interpretierbar gemacht werden können. Texte, die dies vollständig verbieten, fallen dann schlicht aus dem Rahmen des zumindest narratologisch Analysierbaren.

2.4 Was leisten kognitive Narratologien für eine kontextorientierte Literaturwissenschaft?

Wie die durch die (*Un*)*Natural Narratology* postulierten Herausforderungen an LeserInnen konkret durch Texte hergestellt werden, lässt sich gerade nicht mehr ausschließlich abstrakt-strukturell beschreiben. Der Grund dafür liegt nach dem zuletzt Gesagten auf der Hand: Wie Texte als Herausforderungen beschrieben werden können, hängt neben Textstrukturen auch davon ab, welche *frames* LeserInnen überhaupt zur Verfügung stehen, um mentale Modelle herzustellen. Methodisch gewendet steht die Textanalyse vor der Frage, was jeweils in einem konkreten kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhang als normal, ungewöhnlich oder außergewöhnlich gelten darf. Man muss also nicht nur wissen, wie LeserInnen Texte verarbeiten, sondern

43 Liesbeth Korthals Altes bezeichnet ein solches Vorgehen treffend als »meta-hermeneutisch«. Vgl. Liesbeth Korthals Altes: »What about the Default, or Interpretive Diversity? Some Reflections on Narrative (Un)reliability«. In: Vera Nünning (Hg.): *Unreliable Narration and Trustworthiness. Intermedial and Interdisciplinary Perspectives*. Berlin u.a. 2015, S. 60–82, hier S. 72.

44 Markku Lehtimäki, Laura Karttunen u. Maria Mäkelä (Hg.): *Narrative, interrupted. The plotless, the disturbing and the trivial in literature*. Berlin, Boston 2012.

auch, über welche Schemata sie womöglich verfügen. Positiv gesagt schlägt die kognitive Narratologie auf diese Weise eine entscheidende konzeptuelle Brücke zur kulturellen und gesellschaftlichen Umgebung des Textes, in der er rezipiert wird. Sie ist nötig, um die Grundfrage dieser Arbeit beantworten zu können: Wie können bestimmte Texte und ihre Erzählverfahren an einem postsäkularen Programm mitwirken? Um die spezielle Natur dieses nicht eben trivialen Brückenschlags aber bewerten zu können, wird die kognitive Narratologie im folgenden Abschnitt vor dem Hintergrund des viel größeren und fundamentalen Text-Kontext-Problems⁴⁵ verortet. Erst diese Rahmung macht es möglich, die Ausgangsfrage trennscharf zu operationalisieren und schließlich die gesellschaftlichen und kulturellen ›Orte‹ der Religion, an denen Erzählverfahren mitwirken können, genau einzugrenzen.

Jede Text-Kontext-Theorie lässt sich grundlegend auf die Fragen nach Separierung und Hierarchie zurückführen:⁴⁶ Sind Text und Kontext getrennte Entitäten und wie sind sie vermittelt?

Die ›klassische‹ Variante dieser Frage ist diejenige, ob und wie beide Entitäten im Rahmen hermeneutisch-kontrollierter Verfahren aufeinander bezogen werden können,⁴⁷ womit auch die Frage einhergeht, welcher Kontext gerechtfertigter Weise zum analytisch-wissenschaftlichen Verständnis eines Textes in einer spezifischen historischen Konstellation herangezogen werden darf (Autobiographie, Briefe etc.). Textanalysen, die an religiösem Kontext interessiert sind, müssten sich in dieser Variante auf theologische, vor allem bibelexegetische Disziplinen stützen. Um diese Variante soll es hier nicht primär gehen.

Eine weitere Lösung wird in kultursoziologischen Theorien wie der sehr prominenten von Pierre Bourdieu⁴⁸ bereitgestellt. Methodisch müsste man die Bezüge für eine konkrete religionsinteressierte Textanalyse in der Nähe der Kirchensoziologie suchen. Man würde etwa danach fragen, welcher Kon-

45 Martina King u. Jesko Reiling: »Das Text-Kontext-Problem in der literaturwissenschaftlichen Praxis. Zugänge und Perspektiven«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 2–30. Theoriegeschichtlich vgl. Katja Mellmann: »Kontext ›Gesellschaft‹. Literarische Kommunikation – Semantik – Strukturgeschichte«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 87–117.

46 Lutz Danneberg: »Kontext«. In: Georg Braungart u.a. (Hg.): *Realexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. II: H–O. Berlin, New York 2007, S. 333–335, hier S. 333.

47 Vgl. Walter Erhart (Hg.): *Grenzen der Germanistik. Rephilologisierung oder Erweiterung?* DFG-Symposium 2003. Stuttgart 2004.

48 Vgl. Pierre Bourdieu: *Die Regeln der Kunst*. Frankfurt/M. 2001.

fession ein Autor angehört und welche spezifischen Strategien sich daraus für ihn ergeben, bestimmte literarische Verfahren einzusetzen, um mit dem Kapital⁴⁹ aus dem religiösen Feld im literarischen zu operieren und umgekehrt. Auch diese Version und ihre Spielarten sollen hier nicht im Vordergrund der Überlegungen stehen.

Der für die Ausgangsfrage relevantesten Lösungsvariante des Vermittlungs-Problems liegt hingegen die Überzeugung zugrunde, dass Text und Kontext im Grunde gar nicht streng zu trennen sind. Sie weist eine unübersehbare Nähe zur poststrukturalistischen Theorie der Intertextualität auf, auf die kulturwissenschaftlichen Erweiterungen der Literaturwissenschaft aufzatteln. Derridas berühmte Annahme eines textuellen Universalismus⁵⁰ gehört genauso hierhin wie Lyotards⁵¹ und andere Diskursbegriffe. Hier wird sozusagen jeder Kontext seinerseits als textuell verstanden und umgekehrt, sodass die Vermittlungsfrage von sich aus erledigt ist, während mögliche Hierarchien als aufgelöst gelten dürfen. Untersuchungsgegenstand ist dann nicht mehr ein einzelner Text, eine Klasse von Texten oder Gattungen als philologische Entitäten, sondern Kultur als bedeutungskonstituierendes Textgeflecht. Solche Text-Kontext-→Amalgame werden dann je nach konkreter Theorie modelliert als »universe of discourse«, »dialogue« [...] »mutual knowledge«, »horizon of expectations«, [...] »reading formation«, »rhizome«, and so on«⁵² wie Kovala synoptisch auflistet – man müsste noch Umberto Ecos »Enzyklopädie«⁵³ ergänzen.

Für literarische Texte heißt das, dass sie unmittelbar ebenso an der Kultur mitwirken wie alle anderen (textuellen) Instanzen. Die theoriehistorisch prominenteste Ausformulierung dieser Perspektive ist der *New Historicism*, der in jüngerer Zeit im deutschsprachigen Raum vor allem von Moritz Baßler in

49 Vgl. Pierre Bourdieu: »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«. In: Reinhard Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen 1983, S. 183–198.

50 Vgl. Peter Engelmann: *Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende in der Philosophie*. Wien 2013, S. 149–161.

51 Vgl. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*. München 1989.

52 Urpo Kovala: »Theories of Context, Theorizing Context«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 158–177, hier S. 160.

53 Vgl. Umberto Eco: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. München, Wien 1998, S. 106f.

einer stark aktualisierten Variante⁵⁴ vertreten wird. Die Arbeit einer kulturwissenschaftlich verstandenen Literaturwissenschaft besteht diesem Ansatz zufolge darin, Äquivalenzbeziehungen im realen, historischen Textarchiv nachzuvollziehen. Oliver Jahraus beschreibt Baßlers Ansatz (aus seiner Perspektive würdigend!) pointiert so:

Baßler versucht [...] auf ein Modell abzuheben, das die Quadratur des Kreises ermöglicht, oder anders gewendet, er versucht die Einschränkung des Kontextes auf Textualität und die Erweiterung des Kontextes auf Kultur und ihre Geschichte, gleichermaßen zu bewerkstelligen.⁵⁵

Dass diese Quadratur am Ende nicht ganz gelingt, liegt wahrscheinlich in der Natur der Sache. Das prinzipielle Operationalisierbarkeitsbestreben des an sich konsensfähigen, aber eben schwer zu fassenden Gedankens eines dezentralen Text-Kontext-Universums ist jedoch insgesamt kaum zu überschätzen. Besonders der implizite Einschluss von LeserInnen im Zuge der semiotisch aufgefassten ›Lesbarkeit‹ einer Textstelle als paradigmatische Vergleichsarbeit ist eine wichtige Konkretisierung des Text-Kontext-Problems, an die sich die Annahmen der Schematheorie anschließen lassen. Die Einschränkung auf einen dann doch relativ engen, nämlich materiellen Textbegriff stellt in diesem Zusammenhang aber eine Aporie dar. Mit ihr drängt sich die systematische Frage auf, ob die Menschen ›da draußen‹, die als LeserInnen letztlich also konstitutiv für die Kultur sind, dieses Archiv auf die gleiche Art und Weise kennen und verstehen wie die professionell Analysierenden dies tun.

Nun muss man einräumen, dass sich dieses Problem für historische Konstellationen nicht einfach lösen lässt, weil die Beschränkung auf das vorhandene Archiv hier faktische Voraussetzung ist. Wenn es aber um Gegenwartsphänomene geht, so wie es bei postsäkularer Religiosität der Fall ist, dann wird eine spezifische Erweiterung des Archivs denkbar. Der alleinige Schluss von allen vorhandenen ›Texten‹, das heißt gespeicherten Artefakten und ihren Relationen auf ›die‹ Kultur ist in jedem Fall nur eine – wenn auch wichtige – Option, wenn die zu befragende Kultur noch verfügbar,

54 Vgl. in zusammengeraffter Form Moritz Baßler: »Texte und Kontexte«. In: Thomas Anz (Hg.): *Handbuch Literaturwissenschaft*. Bd. 1: *Gegenstände und Grundbegriffe*. Stuttgart 2007, S. 355–370. Aber vor allem Moritz Baßler: *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie*. Tübingen 2005. Darin die Kapitel I bis IV.

55 Oliver Jahraus: »Die Kontextualität des Textes«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 140–157, hier S. 144.

das heißt zeitgenössisch ist. Baßlers Misstrauen gegenüber dem, was er »mentalistische«⁵⁶ Zuschreibungen von Wissensbeständen nennt, stellt sich dann im Gegensatz zum historischen Fall nicht als notwendige, sondern als unnötige Selbstbeschränkung heraus. Viel plausibler scheint in einem solchen Fall der Standpunkt von King und Reiling, »dass strukturelle Korrelationen nicht notwendig auf konkrete Intertexte angewiesen sind. Sie lassen sich auch zwischen Texten und den sie umgebenden mentalen Beständen beschreiben.«⁵⁷

Kognitive Narratologie ergänzt an dieser Stelle als Scharnier die Intertextualität als Methode der kulturwissenschaftlichen Betrachtung. »Gesellschafts- oder kulturbezogen« heißt dann, dass strukturell die gleichen kognitiven Schemata in Bezug auf bestimmte Systeme, Felder oder Bereiche von Kultur und Gesellschaft betroffen sind, die auch beim Textverständnis genutzt werden und umgekehrt.⁵⁸ Gesellschaftliche oder kulturelle Bezüge liegen also nicht »im Text« vor,⁵⁹ sie sind aber bei seiner Verarbeitung immer betroffen. Damit trägt eine kognitionswissenschaftlich erweiterte Narratologie letztlich der basalen Einsicht Rechnung, dass literarische Artefakte in jedem Fall erst einmal rezipiert werden, und das heißt, erst durch einzelne RezipientInnen

56 Baßler: »Texte und Kontexte«, S. 368.

57 King u. Reiling: »Das Text-Kontext-Problem«, S. 18.

58 Vgl. auch Jerome Bruner: »The Narrative Creation of Self«. In: Lynne Angus u. John McLeod (Hg.): *The Handbook of Narrative and Psychotherapy. Practice, Theory, and Research*. Thousand Oaks 2004, S. 3–14. Genauso Susanne Kaul: »Erzählen als Erkenntnisform«. In: Matías Martínez (Hg.): *Handbuch Erzählliteratur*. Stuttgart 2011, S. 97–101. Vgl. aber zur Generalkritik eines »narratologischen Expansionismus« grundlegend Tom Kindt: »Narratological Expansionism and Its Discontents«. In: Sandra Heinen u. Roy Sommer (Hg.): *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*. Berlin, New York 2009, S. 35–47. Im Prinzip lässt sich außerdem die gesamte Einführung in die Erzähltheorie von Kindt und Tilmann Köppe als Kritik an solchen Erweiterungen werten, vgl. vor allem die »Kästen« in Tom Kindt u. Tilmann Köppe: *Erzähltheorie. Eine Einführung*. Stuttgart 2014. Vgl. außerdem Peter Lamarque: »On not Expecting too Much from Narrative«. In: *Mind & Language* 19.4 (2004), S. 393–408 oder Galen Strawson: »A fallacy of our age«. In: *The Times Literary Supplement* vom 15. Oktober 2004. Konkret bezogen auf den Begriff des Wissens im Rahmen der Wissenspoetik vgl. auch die Einleitung zum Sammelband Tilmann Köppe (Hg.): *Literatur und Wissen. Theoretisch-methodische Zugänge*. Berlin, New York 2011. Der Band ist im Großen und Ganzen eine Stellungnahme zur Debatte um das »Wissen in der Literatur« in der *Zeitschrift für Germanistik* 17 (2007) und 18 (2008).

59 Eva Horn: »Gibt es Gesellschaft im Text?« In: Stephan Moebius u. Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M. 2008, S. 363–381, hier S. 364.

und KonsumentInnen ›hindurch‹ müssen, um mit einem irgendwie gearteten Kontext etwas zu tun zu haben.⁶⁰

Wichtige Quellen für die literaturwissenschaftliche Analyse sind dann vor allem psychologische und sozialwissenschaftliche Studien, die nicht im strengen Sinne durch einen intertextuellen Vergleich mit fraglichen Artefakten verbunden sind.⁶¹

Unter diesen Bedingungen erscheint es schon theoretisch unplausibel, für die Ausgangsfrage von ›der Religion‹ als Kontext⁶² auszugehen. Vielmehr muss gefragt werden, welche *religiösen Denkweisen* LeserInnen an Texte herantragen, um sie zu verstehen und wie Texte diese Denkweisen herausfordern können. ›LeserIn‹ ist also hier stets im Sinne eines probabilistischen LeserInnen-Modells zu verstehen.⁶³ Statt dem ›offiziellen Modell der Religion‹⁶⁴ Elemente zu entnehmen, sie in der Literatur aufzusuchen und zu fragen, wie diese ›in‹ einem Text bestätigt oder transformiert werden, muss vielmehr gefragt werden, in welchen Dimensionen sich religiöses Denken als Voraussetzung und Ziel von Textinterpretation in einer Gesellschaft und Kultur abspielen könnte. Es muss darum gehen, die kognitiven Orte möglicher Religiosität aufzuzeigen, in denen sich die Lektüre eines Textes einschreibt. Die dafür zuständigen Disziplinen sind die Religionswissenschaft und die Religionssoziologie. Sie dienen im folgenden Abschnitt als Quelle, um eine Matrix möglicher religiöser Denkoptionen zu entwerfen.

60 Vgl. dazu aus medienpsychologischer Sicht Markus Appel: *Realität durch Fiktionen. Rezeptionserleben, Medienkompetenz und Überzeugungsänderungen*. Berlin 2005, S. 10.

61 Vgl. aber kritisch dazu Wolf Schmid: *Narratology. An Introduction*. Berlin, New York 2010, S. 16.

62 Vgl. grundlegend zum Kontext Religion Heinrich Detering: »Religion«. In: Thomas Anz (Hg.): *Handbuch Literaturwissenschaft*. Bd. 1: *Gegenstände und Grundbegriffe*. Stuttgart 2007, S. 382–395. Beispielhaft durchgeführt außerdem in Ders.: *Theodizee und Erzählverfahren. Narrative Experimente mit religiösen Modellen im Werk Wilhelm Raabes*. Göttingen 1990.

63 Vgl. Marcus Willand: *Lesermodelle und Lesertheorien. Historische und systematische Perspektiven*. Berlin, Boston 2014, S. 66–69.

64 Vgl. zu diesem Begriff im nächsten Kapitel die Arbeiten von Luckmann.

3 Religiosität in der Gesellschaft der Gegenwart

Nachdem literaturtheoretisch festgelegt wurde, *wie* es im Rahmen dieser Arbeit aufzufassen ist, dass Literatur an einem postsäkularen Programm partizipieren kann, muss noch präzisiert werden, *was* unter diesem Programm genau verstanden wird. Dazu ist ein kurzer Blick in die jüngere Geschichte der Säkularisierungsidee nötig, um deutlicher zeigen zu können, wie es zur Kritik an ihr kommt und in welchen Dimensionen sich diese Kritik abspielt. So lässt sich systematisieren, welche Möglichkeiten es in der Gegenwart gibt, theoretisch über Religion nachzudenken, und schließlich lässt sich daraus ableiten, unter welchen Bedingungen sich religiöses Denken auch außerhalb der Wissenschaft abspielen kann. Diese Bedingungen werden am Ende des Kapitels in einer ›Matrix spiritueller Denkoptionen‹ zusammengefasst. Sie gibt den Rahmen für die Romananalysen im zweiten Hauptteil der Arbeit vor.

3.1 Das Paradigma der Säkularisierung

Das Problem, in das die soziologischen Überlegungen zur Religion¹ positiv wie negativ gestellt werden, ist seit ihren Anfängen um 1900 Säkularisierung, weshalb Hartmann Tyrell sie auch als »roten Faden« der Religionssoziologie bis heute bezeichnet.² Gemeinsames Merkmal der meisten Positionen ist, dass sie Säkularisierung als Schwund der sozialen Bedeutung von Religion in als modern zu qualifizierenden Gesellschaften auffassen.³ Diese

1 Vgl. zum theoriegenetischen Zusammenhang Volkhard Krech: *Religionssoziologie*. Bielefeld 1999, S. 5ff.

2 Vgl. Hartmann Tyrell: »Säkularisierung – eine Skizze deutscher Debatten seit der Nachkriegszeit«. In: Michael Hainz u.a. (Hg.): *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*. Wiesbaden 2014, S. 51–66, hier S. 52. Zur Rolle der ›Klassiker‹ Max Weber, Georg Simmel, Émile Durkheim vgl. Gert Pickel: *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden 2011, S. 59.

3 Vgl. Pickel: *Religionssoziologie*, S. 135f.

Gegenüberstellung von Moderne und Religion wird in den 1950er Jahren zunächst auch aus Richtungen aufkommender, dezidiert Modernetheorien verfestigt, die Säkularisierung als eigenständigen, teleologischen Prozess der Modernisierung auffassen.⁴ Nach dieser grundlegenden Großtheoriebildung ist religionssoziologische Forschung bis in die 1960er Jahre vor allem im Bereich der empirischen Kirchenforschung betrieben worden, sodass Säkularisierung anhand zurückgehender Mitgliederzahlen durchaus für das Christentum in Mitteleuropa als ›gegeben‹ betrachtet werden konnte.⁵ Eine Rückkehr zu theoretischen Grundfragen setzt erst in den späten 60er Jahren mit Thomas Luckmann⁶ und Peter L. Berger ein. Mit ihrem auf Alfred Schütz aufbauenden wissenssoziologisch-phänomenologischen Ansatz⁷ können sie die rein quantitative Religionsforschung im Bereich gesellschaftlicher Organisationen nachhaltig kritisieren und ebnen so den Weg in das, was man in der Gegenwart als postsäkulare Soziologie bezeichnen kann.

Luckmanns Kritik bezieht sich darauf, dass sich eine rein quantitative Forschung im Angesicht voranschreitender Modernisierung als zu naiv herausstellt, wenn sie lediglich anhand von Kirchenmitgliedschaften Aussagen über Säkularisierung treffen möchte. Es sei zwar im Sinne der Klassiker und der Modernisierungstheorien nicht von der Hand zu weisen, dass moderne Gesellschaften differenzierter sowie pluralisierter und Kirchen deswegen desintegriert werden. Der Prozess der Individualisierung könnte aber gerade dazu führen, dass die Religion sich in eine private Form transformiert. Dann wäre aber Religion nicht im Allgemeinen zurückgegangen, sondern es hätte sich lediglich der gesellschaftliche Ort, an dem sie stattfindet, geändert.⁸ Ein Rückschluss von steigenden Austrittszahlen aus den christlichen Kirchen wäre dann kein Indiz für Säkularisierung, sondern die übersteigerte Aufmerksamkeit für nur eine Form, das sogenannte »offizielle Modell der Religion«⁹ nämlich.

4 Vgl. Wolfgang Knöbl: »Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes ›moderner Gesellschaften‹«. In: Ulrich Willems u.a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, S. 75–116, hier S. 82.

5 Vgl. Krech: *Religionssoziologie*, S. 14f.

6 Vgl. Thomas Luckmann: *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt/M. 1996.

7 Peter L. Berger u. Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M. 1986.

8 Vgl. Hubert Knoblauch: *Religionssoziologie*. Berlin, New York 1999, S. 126f.

9 Luckmann: *Die Unsichtbare Religion*, S. 114.

Besonders hervorzuheben ist in diesem Theoriestrang die mikro-soziologische Perspektivierung auf Individuen, aus der sich auch der Gebrauch des Begriffes ›Religiosität‹ (im Gegensatz zu Religion) ableitet. Es geht hier vor allem um religiöse Erfahrungen und Bewusstseinsinhalte in Form von Weltbildern, wenn auch immer – entsprechend der wissenssoziologischen Axiomatik – um ihre Verankerung in der Gesellschaft, sodass Individualisierung hier nicht mit struktureller Isolation des Individuums verwechselt werden darf.

Dieser Ansatz hat die gegenwärtige religionssoziologische Forschung tiefgreifend geprägt und vorstrukturiert. Für den britischen Raum hat etwa Grace Davie seit 1994 das Schlüsselkonzept ›*believing without belonging*‹ bekannt gemacht, das ebenfalls davon ausgeht, dass für Individuen trotz schwindender öffentlich-religiöser Praxis durchaus Glaubensinhalte religiöser Art fortbestehen.¹⁰ Im deutschsprachigen Raum steht vor allem Hubert Knoblauch mit seiner Suche nach ›populären‹ Formen der Religion in Luckmanns Tradition. Er verteidigt explizit den extensional weiten Religionsbegriff mit dem Argument, dass man einzig mit ihm der »Bandbreite des Religiösen« in der gegenwärtigen Gesellschaft gerecht werden kann und insofern, trotz aller Kritik, kein Weg an ihm vorbeiführt.¹¹ Insgesamt wurde Luckmanns Grundidee einer Transformation des Religiösen ins Private zur Individualisierungsthese ausformuliert, die sich unter fruchtbaren Korrekturen mittlerweile im Bereich der ›Spiritualitäts‹-Forschung, die größtenteils Knoblauch zuzuschreiben ist, neu verdichtet hat.

Neben Luckmann gehört Peter L. Berger¹² zu den einflussreichsten Impulsgebern für die gegenwärtige Religionssoziologie. Der wichtigste Grundgedanke seiner Theorie der ›Kosmisierung‹ ist, dass Religion in modernen Gesellschaften zu einer Option unter vielen wird. Die hier entstehende Konkurrenz unter Weltdeutungsmustern aus verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen ist für Berger allerdings von größerer Tragweite als für Luckmann. Seiner Ansicht nach gibt es nämlich auch gesellschaftliche Bereiche, welche die Konstruiertheit des Nomos unter quasi-ontologischer Sicherheit

10 Grace Davie: »Believing Without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain?« In: *Social Compass* 37.4 (1990), S. 455–469. Vgl. ebenso zur funktionalen Definition Dies.: *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*. Oxford 2008, S. 5.

11 Vgl. Hubert Knoblauch: *Populäre Religion*. Frankfurt/M., New York 2009, S. 54.

12 Vgl. Peter L. Berger: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City/NY 1967.

genauso gut kompensieren können wie Religion, aber überhaupt nicht mit der Unterscheidung heilig/profan operieren – dazu zählen für ihn vor allem wissenschaftliche Semantiken.¹³ Hieraus erklärt sich der Titel von Bergers berühmten Text *The Heretical Imperative* (dt. *Der Zwang zur Häresie*),¹⁴ der sich durchaus auf einer theoriehistorischen Welle bewegt, die in Deutschland vor allem durch Ulrich Becks *Risikogesellschaft*¹⁵ populär geworden ist. Das Individuum muss nach diesem Modell in modernen Gesellschaften wählen, welche Semantik es vorzieht, um seine Probleme zu bewältigen und wird dazu gezwungen, andere Semantiken – zum Beispiel die religiöse – zu vernachlässigen.

Individuen können nun auf diesen ›pluralismusinduzierten‹ Zweifel auf drei kognitive Arten reagieren, die Berger »drei Optionen für religiöses Denken«¹⁶ nennt. Das ist erstens die deduktive Option, die darin besteht, sich religiöser Tradition zuzuwenden und die mithin in einer extremen Form zum Fundamentalismus werden kann. Zweitens steht die reduktive Option zur Verfügung, die darin besteht, sich auf Rationalisierung und Wissenschaft einzulassen und auf eine religiöse Semantik vollständig zu verzichten. Drittens gibt es schließlich die induktive Option, in der die eigene Erfahrung zur Bestätigung eines Kosmos wird. Geprägt ist diese Option vor allem durch einen offenen Umgang mit religiösen Erfahrungen und ihren Deutungen sowie, müsste wahrscheinlich hinzugefügt werden, auch mit der anderen Seite, nämlich der naturwissenschaftlich-rationalen Erklärung der Welt. Kirchlich-religiöse Individuen werden damit tendenziell zu einer »kognitiven Minderheit«.¹⁷ Für den Prozess der Säkularisierung in der Makro Perspektive bedeutet dies:

Zuerst etablieren sich beim Individuum Zweifel an der Gewissheit des Glaubens, dann entsteht (teils erst bei den Kindern [gemeint ist die zweite Generation, MSt.] eine religiöse Indifferenz und Unsicherheit, welche zuletzt in eine Distanz auch des Einzelnen zur Religion umschlägt.¹⁸

13 Vgl. Berger: *The Sacred Canopy*, S. 25.

14 Peter L. Berger: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1980.

15 Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M. 1996.

16 Berger: *Der Zwang zur Häresie*, S. 73.

17 Knoblauch: *Religionssoziologie*, S. 122.

18 Pickel: *Religionssoziologie*, S. 147.

Wenn man Bergers und Luckmanns Positionen miteinander vergleicht, stößt man auf ein Problem, das die gesamte Debatte bis in die Gegenwart bestimmt. Es handelt sich um die deutliche Abhängigkeit aller Erklärungen und Prognosen bezüglich Säkularisierung von Art und Inhalt des verwendeten Religionsbegriffs und umgekehrt. Entweder wird von der Säkularisierung her argumentiert, das heißt man definiert, was darunter zu verstehen ist und diagnostiziert daraufhin, dass Religion entweder an Bedeutung verliert, sie diese nie verloren hat oder dass sie wieder an Bedeutung gewinnt. Oder man verfährt andersherum und definiert, was unter Religion zu verstehen ist und findet auf diese Weise heraus, dass Säkularisierung weiterhin fortschreitet, es sie nie gegeben hat oder dass sie wieder auf dem Rückzug ist (wie beim späteren Berger). Im Hintergrund steht dabei stets ein spezifisches Verständnis von Moderne, das vermeintliche Einflussfaktoren unterstellt, wie etwa Individualisierung, Pluralisierung oder Rationalisierung, die dann als kausal negativ oder positiv in das Begriffsfeld integriert werden. Die Leitfrage, die dabei im Raum steht, ist letztlich immer, wie viel Diffusion und Individualität das aushält, was unter ›Religion‹ verstanden wird. Argumentiert man substanzialistisch, wie etwa Berger, für den nur die Leitdifferenz ›heilig/profan‹ als religiös gilt, bleibt kaum Spielraum für andere Phänomene. Argumentiert man hingegen wie Luckmann funktional, ist eine immense Bandbreite von Semantiken und Einrichtungen vorstellbar, die noch als Religion infrage kommen.

3.2 Postsäkulare Gesellschaft – postsäkulare Soziologie

Am deutlichsten kommt die fundamentale Skepsis gegenüber dem Säkularisierungsparadigma im für diese Arbeit titelgebenden Begriff ›postsäkular‹ zum Ausdruck. Spätestens durch seine Verwendung durch Jürgen Habermas ist vor allem die Zusammensetzung ›postsäkulare Gesellschaft‹ sehr prominent geworden. In seiner Rede *Glauben und Wissen*¹⁹ steht die brüchig gewordene Opposition der Begriffe ›säkular‹ und ›religiös‹ im Zentrum, allerdings hauptsächlich in Bezug auf den moralischen Gehalt von religiösen Diskursen. Habermas argumentiert, dass Säkularisierung nicht nur Verluste für die Religion bedeutet, sondern auch für die liberale Demokratie, weil sie ihre moralische Fundierung möglicherweise zu ihrer eigenen Gefahr nicht

19 Vgl. für die gesamte folgende Darstellung Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt/M. 2001.

ohne Weiteres selbst leisten könnte.²⁰ Die Schäden der Säkularisierung liegen dieser Logik zufolge auf ›beiden Seiten‹ gleichermaßen. Gesellschaften, in denen religiöse Gemeinschaften in säkularer Umgebung weiterbestehen und die gleichzeitig fähig werden, die semantischen Potenziale des Religiösen in eine säkulare Sprache zu überführen, heißen nun bei Habermas ›postsäkular‹. Wichtig ist dabei allerdings die anvisierte Bearbeitungsrichtung: Diese Potenziale sollen für säkulare Zusammenhänge nutzbar gemacht werden und nicht etwa umgekehrt. Insgesamt bleibt die Religion in der Bringpflicht, da sie es ist, deren Semantiken reformuliert werden sollen.²¹ Es geht hier also eher um die notwendige Auseinandersetzung säkularer Gesellschaften mit Religion, um sich selbst zu erhalten, und weniger um die mögliche Eigenwertigkeit von Religionen selbst. So gesehen kann man *Glauben und Wissen* daher eher als Plädoyer für post-säkularistische Politik lesen, die das schlicht gegebene Faktum säkularisierungsresistenter Religionen vernünftigerweise ins eigene Kalkül integriert.

Aus einer anderen Perspektive legt Hans-Joachim Höhn eine ganze Monographie mit dem Titel *Postsäkular* vor, in der er seine sogenannte Dispersionstheorie des Religiösen entwickelt. Höhn diagnostiziert: »Es gibt im Säkularen einen ›Trend zur Religion‹, der religiöses Traditionsgut im Säkularen antreffbar macht, wobei allerdings fraglich ist, ob hier Religion *als* Religion präsent wird.«²² Auch wenn es Höhn hier eher um die kulturelle Individualperspektive und nicht, wie Habermas, um die politische Dimension der Gesellschaft geht, ist doch die gleiche Annahme über die hierarchische Stellung des Religiösen zu finden: Sie hat es gegenüber dem immer noch vorausgesetzten Säkularen schwer. Entsprechend ist ›postsäkular‹ für Höhn auch immer ›postreligiös‹. Einer möglicherweise symmetrisch-gleichberechtigten Beeinflussung von säkularen und religiösen Semantiken stehen beide eher kritisch gegenüber.

20 Vgl. auch Evelyn Finger u. Karsten Polke-Majewski: *Ohne Glauben ist kein Staat zu machen*, 29. November 2012, <http://www.zeit.de/2012/49/Streitgesprach-Religion-Vizepraesident-Bundestag-Wolfgang-Thierse> (zuletzt eingesehen am 7. Januar 2016).

21 Vgl. auch Jürgen Habermas: »Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?« In: Ders. u. Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. Br. u.a. 82011, S. 15–37.

22 Hans-Joachim Höhn: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn u.a. 2007, S. 32.

Während diese Positionen ihren Gegenstand zwar als ›postsäkular‹ theoretisieren, tun sie dies doch implizit aus den Resten des Säkularisierungsparadigmas heraus, insofern hier beide Seiten der in ihm artikulierten Opposition als hierarchisch und nur scheinbar vereinbar gedacht werden. Dem steht eine zweite Verwendungsweise gegenüber, in der eher die Theoriebildung selbst als ›postsäkular‹ bezeichnet wird, auch wenn der Begriff in der entsprechenden Position gar nicht vorkommt. Andreas Hetzel fasst prägnant zusammen:

Postsäkular ist die poststrukturalistische Soziologie insofern, als sie weder an der Modernisierungsthese festhält noch auch an die substantielle Sittlichkeit und den vermeintlich reinen Glauben vormoderner Kulturen anknüpfen zu können glaubt. Sie weist die Alternative von vormodern oder modern beziehungsweise sakral oder säkular zurück. Das Religiöse wird statt dessen recodiert. Es bindet sich nicht länger an die Figur einer absoluten Fülle, sondern eher an einen Mangel, an die Vision, daß das, was ist, nicht alles ist, daß sich nichts in der Welt absolut setzen kann.²³

Zuweilen ist auch programmatisch von einem ›*postsecular turn*‹²⁴ die Rede. Es geht dabei vor allem um die erneute Zuwendung zu religiösen Themen und Konzepten in der politologischen oder sozialphilosophischen Theoriebildung. Der bei Habermas artikuliert Grundgedanke, dass säkularisierte Demokratien einen nicht zu leugnenden transzendenten Begründungsboden haben, wird beispielsweise in letzter Zeit wieder durch Giorgio Agamben bearbeitet, aber auch radikalisiert.²⁵ In die gleiche Kategorie gehören (vielleicht überraschend) Slavoj Žižek und der späte Derrida.²⁶ Im Gegensatz zur klaren

23 Andreas Hetzel: »Eine postsäkulare Soziologie«. In: Stephan Moebius u. Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M. 2008, S. 347–362, hier S. 351.

24 Vgl. z.B. Gregor McLennan: »The Postsecular Turn«. In: *Theory, Culture & Society* 27.4 (2010), S. 3–20.

25 Vgl. Daniel Weidner: »Nichts der Offenbarung«, ›inverse‹ und ›unanständige‹ Theologie. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben«. In: Manfred Engel u. Ritchie Robertson (Hg.): *Kafka und die Religion in der Moderne*. Würzburg 2014, S. 155–175, hier S. 159. In Deutschland ist dieser Gedanke von Schmitt und Agamben Mitte der 1970er Jahre als Böckenförde-Paradox kontrovers aktualisiert worden. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt/M. 1976, S. 60. Zur Diskussion vgl. Georg Essen: *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*. Göttingen 2004, S. 54–60.

26 Vgl. Hetzel: »Eine postsäkulare Soziologie«, S. 351 und S. 354.

Gegenüberstellung von Religion und Säkularisierung, die dann auf mögliche Integration oder Rückkehr abgeklopft wird, setzt eine postsäkulare Soziologie ihren Fokus auf grundsätzliche, allgemeine Aporien, Widersprüche und Ambivalenzen, die notwendig auftauchen, wenn man nach der Genese von Gesellschaft fragt und in denen dann deutlich wird, dass ohne transzendente Konzepte Gesellschaft gar nicht erst denkbar ist. Religiöse, vor allem aber auch theologische Konzepte werden hier nicht einfach beobachtet, sondern zur Theoriebildung selbst herangezogen.

Im Rahmen dieser Arbeit setze ich eine weitere Begriffsverwendung an, insofern »postsecularism [is] perhaps best understood not as any kind of clear position, but as a spectrum of concerns and possibilities«. ²⁷ Innerhalb dieses Spektrums verorte ich Theorien und analog dazu Denkweisen, die im Sinne von Hetzels Darstellung mit klassischen Oppositionen des Säkularisierungsparadigmas brechen oder ihnen zumindest mit erhöhter Skepsis begegnen. Es geht um kognitive Öffnungen auf den Achsen religiös/säkular, heilig/profan oder transzendent/immanent. Diese Öffnungen sind aber eben noch nicht selbst das Erkenntnisziel, sondern vielmehr der Verweis auf ein kulturelles Programm, das noch zu leisten ist.

3.3 Postsäkulare Theorieoptionen

Dieses »postsäkulare Programm« wird zunächst einmal in der Theorie selbst in verschiedenen Richtungen ausgehandelt, die im Folgenden kurz zusammengefasst werden. Ich schlage dazu die folgenden drei Strategiebereiche vor: (1) Korrektur der Definitionsarten von Religion (a) mittels dimensionierter beziehungsweise polythetischer Definitionen oder (b) als Kombination funktionaler und substanzialer Definitionen (Detlef Pollack); (2) Kulturwissenschaftliche Fundamentalkritik am Paradigma der Säkularisierung; (3) Ausweichen auf einen alternativen Begriff jenseits der Kategorien religiös/säkular (Spiritualität). Zwar ist diese Liste nicht erschöpfend, ²⁸ stattdessen aber so aufgebaut, dass sie Elemente enthält, die im letzten Abschnitt dieses

²⁷ McLennan: »The Postsecular Turn«, S. 4.

²⁸ Eine weitere, aber nicht unproblematische Position ist etwa Ulrich Oevermann: »Ein Modell der Struktur von Religiosität«. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/M., New York 1995, S. 27–103.

Kapitels für eine literaturwissenschaftlich brauchbare Operationalisierung im Sinne kognitiver Narratologie genutzt werden können.

3.3.1 Korrekturversuche der Definitionsarten von Religion

Insbesondere die Probleme mit der Definition von Religion sind ein Reflex einer postsäkular-skeptischen Haltung. Insgesamt stellt Pollack 1995 fest: »Aber gibt es [...] Religion? Die Zahl der angebotenen Definitionsversuche geht in die Hunderte.«²⁹ Metaphorischer drückt es Knoblauch aus, wenn er konstatiert: »Wer über Religion redet, bewegt sich auf Glatteis.«³⁰ Ebenso Ernst Feil: »Sucht man die Grundbedeutung des Religionsbegriffs angesichts der verschiedenen Definitionsvorschläge zu eruieren, gerät man [...] in eine von Sturm und Ebbe aufgewühlte See.«³¹ Ganz pragmatisch hingegen Michael Bergunder: »Die Religionswissenschaft kann sich nicht auf einen gemeinsamen Gegenstand einigen.«³² Oder auch Hartmut Zinser: »Der Begriff der Religion ist völlig umstritten.«³³ Weitere Belege für diese Beobachtung ließen sich spielend finden. In einem poststrukturalistisch inspirierten Theoriestrang wird schließlich schon der Versuch einer Definition selbst kritisiert. Ein allgemein-analytischer Begriff ist, so die These, »ausschließlich das Werk der Studierstube«³⁴ und außerdem auch noch »vollständig von jüdisch-christlichen, monotheistischen Assoziationen und von der Idee einer Ökumene der Weltreligionen durchtränkt«.³⁵

29 Detlef Pollack: »Was ist Religion? Probleme der Definition«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), S. 163–190, hier S. 163.

30 Knoblauch: *Populäre Religion*, S. 43.

31 Ernst Feil: »Religion im Maelstrom der Diskussionen«. In: Tobias Müller u. Thomas M. Schmidt (Hg.): *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*. Paderborn u.a. 2012, S. 55–76, hier S. 68.

32 Michael Bergunder: »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19.1/2 (2011), S. 3–55, hier S. 3.

33 Hartmut Zinser: *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Paderborn u.a. 2010, S. 35.

34 Vgl. Bergunder: »Was ist Religion?«, S. 16.

35 In Anlehnung an Frank T. Fitzgerald: *The Ideology of Religious Studies*. New York, Oxford 2004 vgl. Bergunder: »Was ist Religion?«, S. 14.

Trotzdem fragt Annette Wilke noch 2013 in der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* »Säkularisierung oder Individualisierung von Religion?«³⁶ und verweist damit performativ auf das unerledigte Geschäft, aus dem sich der immer wieder aufkommende Definitionsdruck ergibt. Die folgende Darstellung diskutiert vor diesem Hintergrund systematisch-synchron fundamentale Kritikmanöver und Modifikationsversuche, die dem Problem, dass der Gegenstandsbereich unter den verschiedenen Religionsbegriffen in den Bereich des Diffusen gerät, auf verschiedene Arten begegnen.

Dimensionierte und polythetische Definition

Eine erste wichtige Strategie, um die notorischen Schwierigkeiten bei der Erfassung des Gegenstands ›Religion‹ zu umgehen, bedient sich dimensionierter Definitionsarten. Der Ansatz geht davon aus, dass eine Definition am besten induktiv von allen Gegenständen her gewonnen werden kann, die der Klasse des gesuchten Gegenstandes in einem vordefinitorischen Verständnis angehören. Ein prominenter Vertreter dieses Ansatzes ist Franz-Xaver Kaufmann,³⁷ dem es darum geht, angesichts des Diffuswerdens von Religion in der Moderne ein Suchraster von sechs funktionalen Dimensionen zu erstellen, die religiöse Phänomene erfüllen *können*. Es handelt sich dabei um Weltdistanzierung, Kosmisierung, Sozialintegration, Kontingenzbewältigung, Handlungsorientierung und Identitätsstiftung. Es ist als Leistung dieses Modells zu sehen, wenn Kaufmann in Anbetracht der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften durchaus einräumen kann, dass auch nicht-religiöse Bereiche einzelne dieser Funktionen erfüllen können. Um es nur an den unmittelbar einleuchtenden Beispielen anzudeuten: Weltdistanzierung kann auch durch politische Revolution ermöglicht werden, Sozialintegration kann und wird durch Politik gewährleistet, Kontingenzbewältigung durch Psychotherapie und Handlungsorientierung etwa durch philosophische Ethik. Religiös ist ein Phänomen aber dann, wenn es mehrere, am besten aber alle Funktionen erfüllt.³⁸

36 Annette Wilke: »Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21.1 (2013), S. 29–76.

37 Vgl. Karl Gabriel u. Hans-Richard Reuter: »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Religion und Gesellschaft*. Paderborn 2010, S. 11–50, hier S. 32f.

38 Vgl. auch Pollack: *Was ist Religion?*, S. 181.

Ähnlich verfahren sogenannte polythetische Definitionsversuche, deren prominentester Vertreter Benson Saler ist.³⁹ Saler leitet induktiv fünfzehn Merkmale aus dem ab, was abermals vordefinitiv als Religion gilt. Sein Ansatz unterscheidet sich von demjenigen Kaufmanns in zweierlei Hinsicht. Erstens geht es Saler nicht nur um Funktionen, sondern durchaus auch um konkrete Formen wie etwa den Glauben an einen Gott. Entscheidender ist aber zweitens, dass er ein graduelles Modell von Religion vorschlägt, in dem etwas ›typischer‹ religiös ist, wenn es mehr der Merkmale erfüllt. Der Ansatz ist deswegen innovativ, weil er das Konzept der Familienähnlichkeit⁴⁰ fruchtbar macht und deshalb mit der kognitionswissenschaftlichen Schematheorie kompatibel ist. Problematisch ist daran allerdings, dass Saler nicht ganz transparent macht, aus welchen konkreten Beispielen er seine 15 Merkmale ableitet. Sie treffen jedenfalls seiner Darstellung nach alle jeweils auf Judentum, Christentum und Islam zu, sodass angeblich ihre Gültigkeit bewiesen ist. Vorausgesetzt wird also offenbar ein bereits bekanntes Verständnis von Religion und »dieses postulierte konsensuale Religionsverständnis [...] bedarf aber der genaueren Analyse«,⁴¹ die noch aussteht.

Kombination von funktionaler und substanzieller Definition

Eine zweite Korrekturstrategie verfolgt Detlef Pollack im Versuch, substantielle und funktionale Definitionsarten miteinander zu kombinieren.⁴² Pollack weist zunächst explizit konkrete Bezugsgegenstände wie ›Gott‹, das ›Heilige‹ (wobei Rudolf Ottos wirkmächtiger Ansatz angesprochen ist)⁴³ und das ›Übernatürliche‹ unter Hinweis auf einen zu kleinen Fokus zurück. Vorausgesetzt wird stattdessen eine funktionale Bestimmung, die Pollack unter

39 Die folgende Darstellung stützt sich auf Bergunder: »Was ist Religion?«, S. 7–9 und Karsten Schmidt: »Religionsdefinitionen im Dialog«. In: Tobias Müller, Karsten Schmidt u. Sebastian Schüler (Hg.): *Religion im Dialog. interdisziplinäre Perspektiven – Probleme – Lösungsansätze*. Göttingen 2009, S. 77–112, hier S. 91f.

40 Vgl. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Hg. v. Joachim Schulte. Darmstadt 2001, §§ 1–142, besonders aber zur Familienähnlichkeit § 67.

41 Bergunder: »Was ist Religion?«, S. 9.

42 Vgl. z.B. in Detlef Pollack: *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*. Essen 2007, S. 11–13 und Ders.: *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen 2009, S. 60–103.

43 Vgl. Jörg Schneider: »Rudolf Otto. Religion als Begegnung mit dem Heiligen«. In: Volker Drehsen (Hg.): *Kompendium Religionstheorie*. Göttingen 2005, S. 97–107.

explizitem Rückgriff auf Luhmann, Habermas und Lübbe als die Antwort auf Kontingenz festsetzt. Der damit implizierte zu große Begriffsumfang soll dann durch Kombination mit einem Element aus der substanziellen Definitionsklasse wieder eingeschränkt werden. Da aber wie gesagt konkrete Konzepte, mit denen das Kontingenzproblem gelöst wird, nicht infrage kommen, führt Pollack die etwas weitere Unterscheidung in Immanenz und Transzendenz wieder ein. Aus zwei sehr großen Klassen wird hier die Schnittmenge gebildet, sodass als religiös jetzt gilt, was mit einer Semantik der Transzendenz auf Kontingenz reagiert. Transzendenz ist dabei für Pollack alles, was mit »Unerreichbarkeit[,] Sicherheit und Nicht-Irritierbarkeit« ausgestattet ist und damit die »Horizonte der Welt«⁴⁴ schließt.

Auf den ersten Blick ist der Ansatz, beide Definitionsarten zu verbinden und so das Beste aus beiden zu nutzen, vielversprechend. Es muss aber auch erwähnt werden, dass es sich dabei genau genommen nicht um eine Neuentdeckung handelt. Wie man vor allem bei den Klassikern sehen kann, sind auch deren Zugriffe auf Religion bereits von der doppelten Frage danach bestimmt, worauf etwas reagieren muss, um Religion zu sein, aber eben auch danach, mit welchen Mitteln es reagieren soll. Die Leistung von Pollacks Modell besteht aber in der Explikation dieser Doppelperspektive, die er abschließend zu einer Matrix aus vier Typen von Religiosität entwickelt. Sie richten sich einerseits unterschiedlich stark auf das Kontingenzproblem (als Frage) und beantworten andererseits dieses Problem auch unterschiedlich stark mit einer Transzendenz-Semantik (Abbildung 3.1).

	Konsistenz	Kontingenz
Transzendenz	religiöse Routine (religiöse Antwort ohne religiöse Frage)	vitale Religiosität (religiöse Frage und religiöse Antwort)
Immanenz	Pragmatismus (keine religiöse Frage, keine religiöse Antwort)	religiöse Suche (religiöse Frage, ohne religiöse Antwort)

Abb. 3.1: Religiositätstypen nach Pollack⁴⁵

⁴⁴ Pollack: *Religion und Moderne*, S. 12.

⁴⁵ Pollack: »Was ist Religion?«, S. 189.

Mit dieser Konzeption gibt es allerdings auch Probleme. Eines liegt in der Typologie selbst: Die Krux besteht hier vor allem darin, dass schon eine transzendenzbezogene Antwort oder eine kontingenzbezogene Frage allein als ›religiös‹ bezeichnet werden. Eigentlich dürfte nach dem Modell nur eine Kombination aus Frage nach Kontingenz und transzendenter Antwort (also das Feld oben rechts) überhaupt mit dem Attribut ›religiös‹ ausgestattet sein. Es ist nämlich sonst nicht mehr ersichtlich, worin die kombinatorische Kraft des Ansatzes in Bezug auf den fraglichen Begriff noch besteht. Es irritiert, dass sich sozusagen drei ›Treffer‹ ergeben, die unter Umständen auch nur durch substanzielle oder funktionale Definitionen allein erfasst werden könnten. Würde man die Zielsetzung von Pollacks Kombinatorik ernst nehmen, müsste unten rechts und oben links vielmehr so etwas wie ›semi-‹, ›pseudo-‹ oder ›quasi-religiös‹ stehen – aber auch das ist nicht befriedigend. Vielleicht hängt es auch damit zusammen, dass Pollack in den empirischen Studien, die er durchführt, einige der Differenzierungen, die er vornimmt, wieder einebnet.⁴⁶

Wenn man allerdings von der verfänglichen Benennung der Felder absieht und die empirische Implementierung außen vor lässt, besitzt diese Differenzierung beachtliches heuristisches Potenzial, denn durch sie wird die Position unten rechts, also die (semi-)religiöse Suche, überhaupt erst sichtbar.

3.3.2 Kulturwissenschaftliche Fundamentalkritik am Konzept der Säkularisierung

Eine zweite Klasse von Theorieoptionen reagiert auf das postsäkulare Programm damit, dass sie die Relativität der Säkularisierungsthese selbst zum Thema macht.

Hier geht es darum, den Versuch, Säkularisierung als tatsächlich ablaufenden Vorgang in der Moderne überhaupt beschreiben oder erklären zu wollen, als grundlegende Verfehlung zu entlarven. Die Quelle dieser Strategie ist im Reflexivwerden der Moderne⁴⁷ selbst zu suchen. Insofern

46 Pollack: *Religion und Moderne*, S. 28. Vgl. außerdem Ders. u. Gergely Rosta: *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt/M., New York 2015.

47 Vgl. Ulrich Beck: »Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne«. In: Ders., Anthony Giddens u. Scott Lash: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt/M. 1996, S. 19–112.

Religionssoziologien selbst partielle Modernetheorien sind, weil sie Säkularisierung zum Thema haben und diese ja ein integraler Prozess derselben sein soll, stehen auch ihre Elemente auf einer Metaebene in der Kritik.⁴⁸

Ein Ergebnis dieser Kritik ist die Präferenz für die Beschreibungskategorie ›Kontinuität‹ gegenüber einer Betrachtung von Modernisierung als Epochenbruch. Das Ergebnis ist eine ausgeprägte *fuzzyness* in Bezug auf den Modernebegriff, der sich jetzt nicht mehr so einfach in Abgrenzung zu vormodernen, vermeintlich irrationalen, nicht-differenzierten Gesellschaften formulieren lässt. Die Frage nach traditionellen Elementen in der Moderne oder modernen Elementen in der Tradition findet sich wiederum in der Säkularisierungsdebatte wieder, wenn etwa von einer ›Rückkehr‹ oder ›Renaissance‹ der Religion die Rede ist und umgekehrt die Idee eines vormodernen ›golden age of faith‹ bezweifelt wird.

Die zweite Korrektur betont Kontingenz gegenüber Determinismus, so dass Linearität und Teleologie als Erklärungsmuster für Modernisierung von Gegenläufigkeit und Pfadabhängigkeit abgelöst werden. Die Säkularisierungstheorie wird unter dem Druck dieser Einsichten korrigiert, hin zu einer Theorie bloß noch wahrscheinlicher, aber nicht notwendiger Verläufe.

Eine dritte Korrektur ist die synchrone Kombination aus der ersten und zweiten Korrektur. Sie besteht auf die Vielfalt möglicher Moderneverläufe, denn auf viele gegenwärtige Gesellschaften treffen einige Merkmale moderner Gesellschaften zu, aber eben nicht alle auf jede. Am bekanntesten in diesem Argumentationsstrang ist sicher Shmuel Eisenstadts Konzept der *multiple modernities*.⁴⁹ In der Säkularisierungsdebatte äußert sich diese Perspektive in der Sichtbarmachung zahlreicher Gegenbeispiele vor allem durch transnationalen und transkulturellen Vergleich. Immer wieder hingewiesen wird vor allem auf die USA, in denen eine deutliche religiöse Vitalität auch auf der Ebene der Organisationen inmitten einer stark ausdifferenzierten, pluralen, rationalen Gesellschaft festgestellt werden kann.⁵⁰ Ähnliche Ergebnisse finden sich für Ost- und Südeuropa, aber auch Südamerika.⁵¹

48 Vgl. Ulrich Willems u.a.: »Einleitung«. In: Ders. u.a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, S. 9–26, hier S. 11–19.

49 Vgl. zusammenfassend und kritisch Thomas Schwinn: »Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Frage«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 38.6 (2009), S. 454–476.

50 Vgl. Pollack u. Rosta: *Religion in der Moderne*, S. 327–381.

51 Vgl. für die Fälle Spanien, Polen und Brasilien José Casanova: *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London 1994.

Aus dieser Annahme folgt die fünfte und radikalste Korrektur. Sie besteht in der epistemologisch-programmatischen Hinwendung zu einem Konstruktivismus anstelle eines – man könnte wohl sagen definitorenischen – Essentialismus. Die Frage nach einem vermeintlichen ›Kern‹ moderner Gesellschaften soll durch eine »metatheoretische«⁵² Reflexion ersetzt werden. Damit geht eine Abwendung von der empirischen Erfassung des Gegenstands ›Moderne‹ zugunsten einer historisch-kritischen Interpretation der Diskurse über Moderne einher – ein typischer Reflex des *linguistic turn*.⁵³ Reflektiert werden sollen ab sofort im Anschluss an Derrida, Žižek oder Kripke nur »Diskursivität und Sprachlichkeit«⁵⁴ von Religion und Säkularisierung. Durch die Aufdeckung konkurrierender Modernenarrationen tritt dann der agonale Charakter der Debatte selbst zutage und Gleiches gilt für die Betrachtung von Religion. Der Konsens dieser sehr unterschiedlichen Positionen besteht darin, dass Säkularisierung kein Explanans mehr darstellt, also keineswegs mehr als eigener Basisprozess der Moderne verstanden werden kann, der von sich aus Auswirkungen auf Religion (eben Schwund) hat. Daniel Weidner verfolgt diese Strategie an anderer Stelle exemplarisch und sehr diffizil am Beispiel Max Weber.⁵⁵

Auf die Spitze getrieben wird diese Korrekturoption jedoch von Albrecht Koschorke im selben Band. In einem bemerkenswerten Aufsatz versucht er, Säkularisierung als Narrativ von einer besonders geschickten Bauart zu entlarven, die »[weit] auseinanderliegende Optionen« in sich vereint, da die Erzählung von der säkularisierten Moderne – offenbar verstanden als Dispositiv – auf einer »zugleich exkludierenden und inklusiven Asymmetrie«⁵⁶ basiert. Gemeint ist damit die jederzeit mögliche Integration potenzieller empirischer Gegenbeweise wie etwa das Erstarken evangelikaler Strömungen in den USA. Im vom Koschorke skizzierten Säkularisierungsnarrativ ist der Platz für sie schlicht im Nicht-Modernen und wird sozialpsychologisch zum Beispiel mit

52 Willems u.a.: »Einleitung«, S. 13.

53 Vgl. Klaus Stierstorfer: »Linguistic turn«. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Grundbegriffe der Literaturtheorie*. Stuttgart, Weimar 2004, S. 147–148.

54 Bergunder: »Was ist Religion?«, S. 19.

55 Vgl. Daniel Weidner: »The Rhetoric of Secularization«. In: *New German Critique* 121 (2014), S. 1–32.

56 Albrecht Koschorke: »›Säkularisierung‹ und ›Wiederkehr der Religion‹. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne«. In: Ulrich Willems u.a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, S. 237–260, hier S. 240.

Kompensation begründet. Säkularisierung als Erzählung beinhaltet insofern immer schon Erklärungen für religiöse Phänomene als ein überholtes Refugium für diejenigen, die mit der Moderne nicht Schritt halten können – sie werden so zu ›backlashes‹. Damit sind sie letztlich mit moderne-eigenen Mitteln erklärbar und hindern das Narrativ keineswegs an seinem Fortbestehen – man könnte sogar davon sprechen, dass sie es negativ stabilisieren. Besonders zugespitzt wird diese diskurskritische Argumentation, wenn Koschorke behauptet, dass es sich noch beim Postulat einer ›Wiederkehr der Religion‹ um eine affirmative Einholung von nicht zu leugnenden Gegenbefunden handelt, die auf dem Vorgängernarrativ aufsattelt. Ingo Stöckmann hat 2009 in der prominenten Moderne-Debatte im *IASL* in exakt der gleichen Weise argumentiert: »Wer [...] an die Stelle von Verlusterzählungen Zivilisationsgewinne setzt, betreibt lediglich eine Umorientierung der durch die Grenzen des Schemas von Verlust und Zugewinn vorgegebenen Semantiken.«⁵⁷ Die Idee der Säkularisierung wird hier quasi im Motiv der Rückkehr ihres Gegenteils negativ bestätigt, weil das nicht mehr zu leugnende Vorhandensein öffentlicher Religionen inmitten moderner Gesellschaften lediglich ein Zugeständnis des Dispositivs selbst ist. Insgesamt besteht die Pointe von Koschorkes Dekonstruktion darin, dass Säkularisierung so gesehen zu keinem Zeitpunkt tatsächlichen Sachverhalten entsprochen hat,⁵⁸ sondern lediglich ein »Distinktionsmittel wissenschaftlich gebildeter, fortschrittlicher, liberaler, protestantischer, männlicher westlicher Eliten«⁵⁹ gewesen ist. Hans Joas bestätigt diesen Eindruck interessanterweise negativ, wenn er eine »[völlige] Überschätzung der tatsächlichen Religiosität in Europa vor dem Beginn des modernen Säkularisierungsprozesses«⁶⁰ postuliert. Wieder Koschorke: »Wäre es [bei der Behauptung von Säkularisierung, MSt.] rein um wissenschaftlich eruierbare Fakten gegangen, so hätte man auf vielen Feldern ein Miteinander, nicht ein Gegeneinander von intensivierter Religiosität einerseits,

57 Ingo Stöckmann: »Erkenntnislogik und Narrativik der Moderne: Einige Bemerkungen zu Anke-Marie Lohmeiers Aufsatz ›Was ist eigentlich modern?‹ und Thomas Anz' Kritik«. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 34.1 (2009), S. 224–231, hier S. 228.

58 Vgl. Koschorke: »Säkularisierung« und »Wiederkehr der Religion«, S. 248.

59 Ebd., S. 238.

60 Hans Joas: »Führt Modernisierung zu Säkularisierung?« In: Peter Walter (Hg.): *Gottesrede in postsäkularer Kultur*. Freiburg i. Br. 2007, S. 10–18, hier S. 17.

gesellschaftlicher Modernisierung andererseits feststellen müssen.«⁶¹ Inspiriert von Bruno Latour⁶² könnte man Koschorke und Joas' Argument auch in der Behauptung ›Wir sind nie säkular gewesen‹ reformulieren.

So viel Zustimmung die grundsätzliche Einsicht in die Historizität der Säkularisierungstheorie erfahren hat,⁶³ so sehr zeigt sich hier doch auch eine gewisse Überspitzung. Die Arbeiten der religionssoziologischen Klassiker stellen sich für Koschorke nämlich als eine fatale Übersetzung des Säkularisierungsnarrativs in eine wissenschaftliche Theorie dar, wodurch es als Narrativ in seiner Konstruiertheit unsichtbar werde. Ihre eigentliche Absicht, also die teleologisch-ideologische Aufladung der vorsoziologischen Säkularisierungsannahme durch wissenschaftliche Mittel zu differenzieren, hätte dann das Gegenteil bewirkt. Ich bezweifle, dass dies so radikal zutrifft. Es sind gerade die Ansätze der Klassiker, die die Individualisierungsthese auf den Weg gebracht haben, mit der dann vor allem Luckmann und später Knoblauch und andere versuchen, ›Religion‹ vor dem endgültigen Unsichtbarwerden durch eine bestimmte Variante der Säkularisierungsthese zu retten. Nur durch die konsequente Relativierung eines allzu engen Religionsbegriffs, der im Schilde der makrosoziologischen Säkularisierungstheorie mitgeführt wurde, konnte genau das festgestellt werden, was laut Koschorke verborgen geblieben ist: »ein Miteinander [...] von intensivierter Religiosität einerseits [zum Beispiel im ›Privaten‹ als ›individuelle‹ Form, MSt.], gesellschaftlicher Modernisierung [das heißt makrosoziologische Differenzierung und Pluralisierung, MSt.] andererseits.«⁶⁴ Anders lässt sich Luckmanns Konzept der unsichtbaren Religion nicht verstehen. Die steigenden Austrittszahlen aus konventionellen Kirchen in vielen Ländern Westeuropas sind ja nicht zu leugnen.⁶⁵ Dass es aber möglich geworden ist, ›Religion‹ demgegenüber

61 Koschorke: »Säkularisierung‹ und ›Wiederkehr der Religion‹«, S. 249.

62 Vgl. Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M. 2008.

63 Vgl. Manuel Borutta: »Genealogie der Säkularisierungsthese. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne«. In: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376.

64 Wie Anm. 61.

65 Vgl. u.a. Joachim Eicken u. Ansgar Schmitz-Veltin: »Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen«. In: *Wirtschaft und Statistik* 6 (2010), S. 576–589. Auch die zwischenzeitlich bemerkenswerten BesucherInnenzahlen auf den *Deutschen Evangelischen Kirchentagen* stagnieren seit 2005 und sind eher wieder leicht rückläufig, vgl. Art. »Liste der Deutschen Evangelischen Kirchentage und beteiligter

anders zu denken, ist eben ein Verdienst der Individualisierungstheorie des Religiösen. Die mit ihr verbundene Explosion des Begriffsumfangs von ›Religion‹, der durch einen eng mit ihr verknüpften funktionalen Ansatz zustande kommt, ist ja gerade das Symptom einer Öffnung und keiner begriffs-imperialen Zurichtung, wie Koschorke sie offenbar für alle Theorien der Säkularisierung unterstellt.

3.3.3 Von der Opposition säkular/religiös zum Paradigma der Spiritualität

Die dargestellten theoriegeschichtlichen Bewegungen haben dazu geführt, dass die rückhaltlose Rede von Säkularisierung nur noch als vorsichtige Behauptung von Entkirchlichung in Europa als ›exceptional case‹⁶⁶ Gültigkeit hat. Umgekehrt ist die Rede von Religion und Religiosität beinahe immer suspekt, weil ihre Definition unmöglich scheint und ihre Erscheinungsdiversität immens ist. Auf dieses Problem reagiert eine dritte und letzte Strategie, die mit der Absage an Säkularisierung gleich noch das mit ihr verknüpfte Problem des Religionsbegriffes in Angriff nimmt und nach alternativen Begriffen sucht, welche die individuelle Form des Religiösen besser treffen. In ihr wird die eingangs skizzierte postsäkulare Skepsis am konsequentesten in ein empirisches Forschungsprogramm übersetzt.

Berger formuliert 2012 rückblickend auf seine frühere Forschung unter dem Titel »Nach dem Niedergang der Säkularisierungsthese« Folgendes:

Ich denke, dass ich von der irreführenden Vorstellung irgendeiner Form einheitlichen Bewusstseins ausgegangen bin: entweder religiös *oder* säkular. Dabei hatte ich die – im Nachhinein offensichtliche – Möglichkeit übersehen, dass ein Individuum *sowohl* religiös *als auch* säkular sein kann, in getrennten Bereichen des Geistes. [...] Mit anderen Worten: Sie [die Individuen, MSt.] wechseln erfolgreich zwischen säkularen und religiösen Realitätsbeschreibungen.⁶⁷

Personen«. In: *Wikipedia*, https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Liste_der_Deutschen_Evangelischen_Kirchentage_und_beteiligter_Personen&oldid=148502978.

66 Vgl. Grace Davie: »Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case«. In: Richard K. Fenn (Hg.): *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford, Malden 2003, S. 264–278.

67 Peter L. Berger: »Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie«. In: Detlef Pollack (Hg.): *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*. Münster 2013, S. 1–10, hier S. 3–5.

Als Ersatz für die Säkularisierungstheorie schlägt er nun stattdessen eine »Pluralisierungstheorie« vor. »[Diese] muss sowohl den gesellschaftlichen als auch den mentalen Dimensionen der gewaltigen Tatsache Rechnung tragen, dass es [...] unter modernen Bedingungen sehr schwierig ist, eine monopolistische Weltanschauung zu bewahren oder wiederherzustellen.«⁶⁸ Diese Einsicht ist Pollack aus mehreren Gründen allerdings zu trivial. In direkter Replik entgegnet er:

Die friedlich-schiedliche Differenzierbarkeit von säkularem und religiösem Diskurs ist [...] nicht [...] ohne Weiteres garantiert. Ob Gott das Ziel der Welt ist oder ob es keinen letzten Zweck des Lebens gibt, ob man Wunder für möglich hält oder ob man ihre Möglichkeit ausschließt, ob man meint, für die Erlangung von Glück und Heil seien rituelle Praktiken und Gebete erforderlich, oder ob man die Auffassung vertritt, man sei allein selbst seines Glückes Schmied, ist zweierlei und kaum miteinander vereinbar.⁶⁹

Dieses Gegenargument beruht allerdings auf Pollacks verdecktem substantiellen Religionsbegriff. Trotzdem sind die angemeldeten Zweifel grundsätzlich zu berücksichtigen, denn: »Sie [religiöser und säkularer Diskurs, MSt.] bewegen sich [...] in ein und demselben Medium: im Medium der Wahrheit.«⁷⁰ Ein aufschlussreicher Fehler gelangt jedoch ins Argument, wenn Pollack behauptet: »Natürlich lassen sich Auffassungen über das Heil des Lebens und das Schicksal der Welt, die von den eigenen Überzeugungen abweichen, kognitiv verarbeiten, indem man sie abwertet.«⁷¹ Es stimmt zwar, dass dies möglich ist und es handelt sich dabei historisch auch sicherlich um einen häufigen Fall der Äquilibration konfligierender Weltsichten. Was Pollack aber übersieht und was auch über Berger hinausgeht, ist die Fähigkeit des menschlichen Geistes zu dem, was in der *Unnatural Narratology* im Anschluss an Gilles Fauconnier and Mark Turner als *conceptual blending* beschrieben wird. Bei dieser grundlegenden kognitiven Operation handelt es sich allgemein gesprochen um ein Modell, das erklärt, »[how we] can [...]

68 Berger: »Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie«, S. 7.

69 Detlef Pollack: »Preisgabe der Säkularisierungstheorie oder Festhalten am Pluralisierungstheorem«. In: Ders. (Hg.): *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*. Münster 2013, S. 22–26, hier S. 24.

70 Ebd.

71 Ebd.

fire up incompatible mental patterns simultaneously,«⁷² ohne annehmen zu müssen, dass eines dieser mentalen Muster unter das andere untergeordnet wird – wie Pollack es als einzige Möglichkeit annimmt – oder dass beide – wie in Bergers Vorstellung – zwingend in ›getrennten Bereichen des Geistes‹ existieren. Stattdessen wird hier die Möglichkeit angenommen, sogenannte *blended spaces* aus zwei zunächst konfligierenden mentalen Strukturen zu integrieren.

Ich bin der Meinung, dass diese Option implizit auch in der aktuellen religionssoziologischen Forschung beachtet wird. Hier wird nämlich eine Theorie der individuellen Religiosität entwickelt, ohne sich an der Säkularisierungsthese abzuarbeiten und ohne die zu ihr gehörenden Oppositionen schon vorauszusetzen, wie Berger und Pollack es noch tun. Ein ganzes Themenheft der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* widmet sich beispielsweise einem neueren Forschungsprogramm, das Knoblauch »Soziologie der Spiritualität«⁷³ nennt. Im Zentrum steht hier die Idee, den Religionsbegriff prinzipiell locker zu handhaben und stattdessen von ›Spiritualität‹ zu sprechen. Die Zuwendung zu diesem neuen Begriff entsteht dabei einerseits unter empirischem Druck, der sicher auch mit dem Erstarken der qualitativen Sozialforschung in den 1980er Jahren zusammenhängt.⁷⁴ Sie stellt aber auch eine plausible theoriepolitische Option vor dem Hintergrund des oben dargestellten problematisch gewordenen Verhältnisses von Religion und Säkularisierung dar. Was oberflächlich nur nach dem Wechsel des Eigennamens aussieht, ist also noch mehr. Gerade in Bezug auf die kulturkritische Position, die Koschorke formuliert, hat es meiner Meinung nach diskurs-sprengendes Potenzial, vom Begriff der Religion als Leitkategorie abzusehen, ohne das mit ihm Gesuchte gleich ganz aufzugeben. Der Begriff der Spiritualität hat das Potenzial zum heuristischen Neustart, sodass er relativ unbefangen aus einer emischen Perspektive gefüllt werden kann. Man könnte sagen, dass er die Forschung deshalb befeuert, weil es hier plötzlich wieder etwas zu entdecken gibt.

72 Mark Turner: »Double-scope Stories«. In: David Herman (Hg.): *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*. Stanford 2003, S. 117–142, hier S. 118.

73 Hubert Knoblauch: »Soziologie der Spiritualität«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13,2 (2005), S. 123–131.

74 Vgl. Philipp Mayring: »Die qualitative Wende. Grundlagen, Techniken und Integrationsmöglichkeiten qualitativer Forschung in der Psychologie«. In: Wolfgang Schönplflug (Hg.): *Bericht über den 36. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Berlin*. Göttingen 1989, S. 306–313.

Bestätigt wird dieser Eindruck durch die jüngst erfolgte Integration einer spirituellen Dimension sogar in die quantitative Religionsforschung. Der Religions-Struktur-Test von Stefan Huber,⁷⁵ der dem viel beachteten *Religionsmonitor 2008* der Bertelsmann Stiftung zu großen Teilen zugrunde liegt,⁷⁶ enthält bewusst auch Fragen zur ›Spiritualität‹, ohne bereits ganz genau angeben zu können, was beim Einzelnen exakt damit gemeint ist. Unter anderem gibt es etwa eine Frage der folgenden Form: »Als wie religiös würden Sie sich selbst bezeichnen?«, auf die aber direkt eine zweite Frage mit dieser Formulierung folgt: »Einmal abgesehen davon, ob Sie sich selbst als religiöse Person bezeichnen oder nicht, als wie spirituell würden Sie sich selbst bezeichnen?«⁷⁷ Bemerkenswert ist, dass sich in den Antworten tatsächlich ein Unterschied zwischen der Selbstwahrnehmung als ›religiös‹ und derjenigen als ›spirituell‹ gezeigt hat. Mit anderen Worten: Es gibt Menschen, die sich als ›spirituell‹ einschätzen, nicht aber als ›religiös‹ und das ist durch die Art der Fragestellung nun erstmals sichtbar geworden.⁷⁸ Der Test integriert außerdem das sogenannte *quest*-Konzept,⁷⁹ das auf Daniel Batson und Patricia Schoenrade zurückgeht. Hier werden drei Dimensionen beschrieben, die einen sogenannten ›religiösen Sucher‹ definieren: (1) Die Bereitschaft existenzielle Fragen zu stellen ohne ihre Komplexität zu reduzieren, (2) Selbstkritik und die Wahrnehmung von religiösem Zweifel als positiv, (3) Offenheit für Veränderungen.⁸⁰ Erfasst wird durch den Religions-Struktur-Test darüber hinaus der mögliche Glaube an parapsychologische Psi-Phänomene und interreligiöse Weltbilder.⁸¹ Eine Anbindung an die beiden rechten Felder in Pollacks Typologie von Religiosität ist hier durchaus möglich und wird weiter unten auch versucht.

75 Vgl. Stefan Huber: »Der Religions-Struktur-Test (R-S-T). Systematik und operationale Konstrukte«. In: Wilhelm Gräß u. Lars Charbonnier (Hg.): *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*. Berlin, Münster 2008, S. 137–172.

76 Vgl. Stefan Huber: »Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien«. In: Petra-Angela Ahrens (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh 2009, S. 17–52.

77 Huber: »Der Religions-Struktur-Test (R-S-T)«, S. 165.

78 Vgl. Wilke: »Säkularisierung oder Individualisierung von Religion?«, S. 33f.

79 Vgl. Huber: »Der Religions-Struktur-Test (R-S-T)«, S. 142.

80 Vgl. C. Daniel Batson u. Patricia A. Schoenrade: »Measuring religion as a quest: 2.) Reliability concerns«. In: *Journal of Scientific Study of Religion* 30.4 (1991), S. 430–447.

81 Vgl. Huber: »Der Religions-Struktur-Test (R-S-T)«, S. 152.

Knoblauch widmet sich seit etwa zehn Jahren dem Phänomen der Spiritualität, die er als eine »eigene Form der Religiosität«⁸² auffasst. Der Name ist selbstredend schon älter als die fokussierten Gegenwartsprobleme, er ist allerdings deshalb gut für sie geeignet, weil er erstens theologisch und religionsgeschichtlich wenig vorbestimmt ist⁸³ und es sich dabei zweitens um eine ethnographische Kategorie der Akteure handelt.⁸⁴

Der Kern der mit Spiritualität getroffenen Phänomene besteht nun darin, dass in ihnen die »Grenze zwischen Religiosität und Nichtreligiosität« überschritten wird.⁸⁵ Im Hintergrund dieser Idee steht ein phänomenologischer Transzendenzbegriff, der im Gegensatz zum ›substantialistischen‹ nicht bereits die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz voraussetzt, um von Transzendenz sprechen zu können. Vielmehr ist hier – in Weiterentwicklung von Luckmann – mit Transzendieren die Tätigkeit gemeint, in der ein Bewusstsein seine unmittelbar gegebene Alltagswelt überschreitet, auch ohne zu wissen, ob der Bezugsgegenstand existiert.⁸⁶ Insgesamt ist damit eine ganz zentrale Sache dieses Ansatzes betont, nämlich die Fokussierung auf das Subjekt des Transzendierens: »Wichtig ist hierbei also nicht, was erfahren wird. Wichtig für die Spiritualität ist vielmehr, dass auf das Erfahren der Transzendenz [selbst] allergrößter Wert gelegt wird.«⁸⁷ Dabei wird im Gegensatz zu Weber (und zur Mystik) nicht zwischen Laien und Virtuosen unterschieden: Eine spirituelle Erfahrung kann jede/r machen.⁸⁸

Eng damit verbunden ist eine klare Distanz zum ›offiziellen Modell der Religion‹, also im Sinne Luckmanns zu traditionellen Dogmen und zur Organisation Kirche, ohne daraus schon ein agonales Gegenmodell zu erzeugen. Diese Annahme erklärt das von Sabine Wilke besonders herausgestrichene

82 Hubert Knoblauch: »Spiritualität und die Subjektivierung der Religion«. In: Wilhelm Gräß u. Lars Charbonnier (Hg.): *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*. Berlin, Münster 2008, S. 45–58, hier S. 46.

83 Ulrich Köpf: »Spiritualität. I. Zum Begriff«. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Brill Online 2016, http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/spiritualitat-COM_024937 (zuletzt eingesehen am 16. April 2016).

84 Vgl. Knoblauch: »Soziologie der Spiritualität«, S. 123.

85 Knoblauch: »Spiritualität und die Subjektivierung der Religion«, S. 46.

86 Vgl. ebd., S. 48.

87 Ebd., S. 49.

88 Vgl. Knoblauch: *Populäre Religion*.

Ergebnis des *Religionsmonitors*, dass Spiritualität als Denkhaltung sowohl bei Kirchenfernen als auch bei Kirchenangehörigen vorkommt und damit ein Breitenphänomen ist,⁸⁹ das sich nicht auf ›alternative Religiosität‹ beschränkt. Im Gegensatz dazu identifiziert Knoblauch als Quellen für die gebrauchten Symbole und Techniken alle »nicht hegemonialen (östlichen, archaischen, okkulten, mystischen etc.) Traditionen der Religion«⁹⁰. Wenn man dieses Modell von Spiritualität konsequent auf die oben postulierte Debatte zwischen dem späten Berger und Pollack sowie die dort von mir geäußerte These über *conceptual blending* bezieht, muss man im Sinne von Wilke davon ausgehen, dass sich die transzendierende Erfahrung auch aus ganz anderen Semantiken als aus »nicht hegemonialen [...] Traditionen der Religion« speisen kann. So kann es in Anlehnung an Bergers Hypothese durchaus sein, dass ›säkulare‹ Semantiken aus Wissenschaft, Politik, Kunst oder Recht mit in das spirituelle Weltbild integriert werden. Wenn also Berger davon spricht, »dass es [...] unter modernen Bedingungen sehr schwierig ist, eine monopolistische Weltanschauung zu bewahren oder wiederherzustellen«,⁹¹ dann gilt dies sowohl für konkret konventionell-religiöse Semantiken untereinander als auch für säkulare Semantiken. Die von Knoblauch postulierte und durch und durch postsäkulare Aufhebung von Oppositionen wird so auf die Spitze getrieben.

Ein anschauliches Beispiel dafür liefern Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein und Christine Schaumburg in einer Interviewstudie zu dem, was sie »agnostische Spiritualität« nennen.⁹² Hier liegt der Fokus auf ostdeutschen Familien, von denen statistisch gesehen die meisten aus historischen Gründen als hoch-säkularisiert gelten dürften. Im Ergebnis der Studie ist zwar die Rede von einer »Erosion semantisch geprägter institutioneller Glaubensvorstellungen«. Gleichzeitig wird aber »[der] Code von Immanenz und

89 Vgl. Wilke: »Säkularisierung oder Individualisierung von Religion?«, S. 41.

90 Knoblauch: »Soziologie der Spiritualität«, S. 123.

91 Berger: »Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie«, S. 7.

92 Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein u. Christine Schaumburg: »Ich würd' mir das offenlassen«. Agnostische Spiritualität als Annäherung an die ›große Transzendenz‹ eines Lebens nach dem Tode«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13.2 (2005), S. 153–173.

Transzendenz wieder ins Spiel [gebracht]«⁹³. Michael Ebertz spricht in vergleichbarem Zusammenhang von »Synkretismus«⁹⁴.

Pollacks an sich richtige Beobachtung, dass »[wachsende religiöse] Pluralität die Inhalte des Glaubens zunehmend vage, diffus und unbestimmt werden«⁹⁵ lässt, erscheint vor diesem Hintergrund als die produktive Ermöglichungsgrundlage für die subjektive Bedeutungserzeugung eines spirituellen Weltbildes. Die Pointe des gesamten Modells ›Spiritualität‹ besteht ja darin, dass »die [erwähnte] Erfahrungsorientierung [...] eine Art der Ganzheitlichkeit [ermöglicht], die die funktionale Differenziertheit für die Einzelnen wieder zusammenhängend [deutbar macht]«⁹⁶.

3.4 Operationalisierung: Spirituelle Denkoptionen

An die Stelle des Säkularisierungsparadigmas sind also viele partikulare, aber teilweise miteinander kompatible Modelle für Religiosität in der Gegenwart getreten. Viele von ihnen knüpfen positiv oder negativ an Elemente der Säkularisierungstheorien an und verdichten sie zu eigenen Theorien. Bei Knoblauch handelt es sich um eine Theorie der religiösen Individualität, die auch unter dem programmatischen Titel ›Soziologie der Spiritualität‹ auftritt. Besonders diese Variante darf als postsäkular gelten, insofern die Gesamtsignatur des Phänomens ›Religiosität‹ wieder ganz neu gefasst werden soll.

Im Folgenden schlage ich eine Matrix ›spiritueller Denkoptionen‹ vor, die Teile aus den oben vorgestellten Religiositätsmodellen integriert (siehe nächste Seite). Das übergreifende Konzept der ›Denkoption‹ übernehme ich von Berger mit der Absicht, kognitive Standpunkte oder Weltansichten abzubilden.

93 Ebd., S. 155.

94 Michael N. Ebertz: »›Spiritualität‹ im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13.2 (2005), S. 193–208, hier S. 201. Die alternativen Begriffe Bastel- oder Patchwork-Religiosität sind zu intentionalistisch, vgl. beispielsweise Detlef Pollack u. Olaf Müller: *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh 2013, S. 12 oder Hans-Peter Müller: *Säkularisierung und die Rückkehr der Religion?*, 31. Mai 2012, <http://www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-sozialkunde/138614/saekularisierung-und-die-rueckkehr-der-religion> (zuletzt eingesehen am 5. Januar 2016).

95 Pollack: »Preisgabe der Säkularisierungstheorie oder Festhalten am Pluralisierungstheorem«, S. 25.

96 Knoblauch: »Soziologie der Spiritualität«, S. 123.

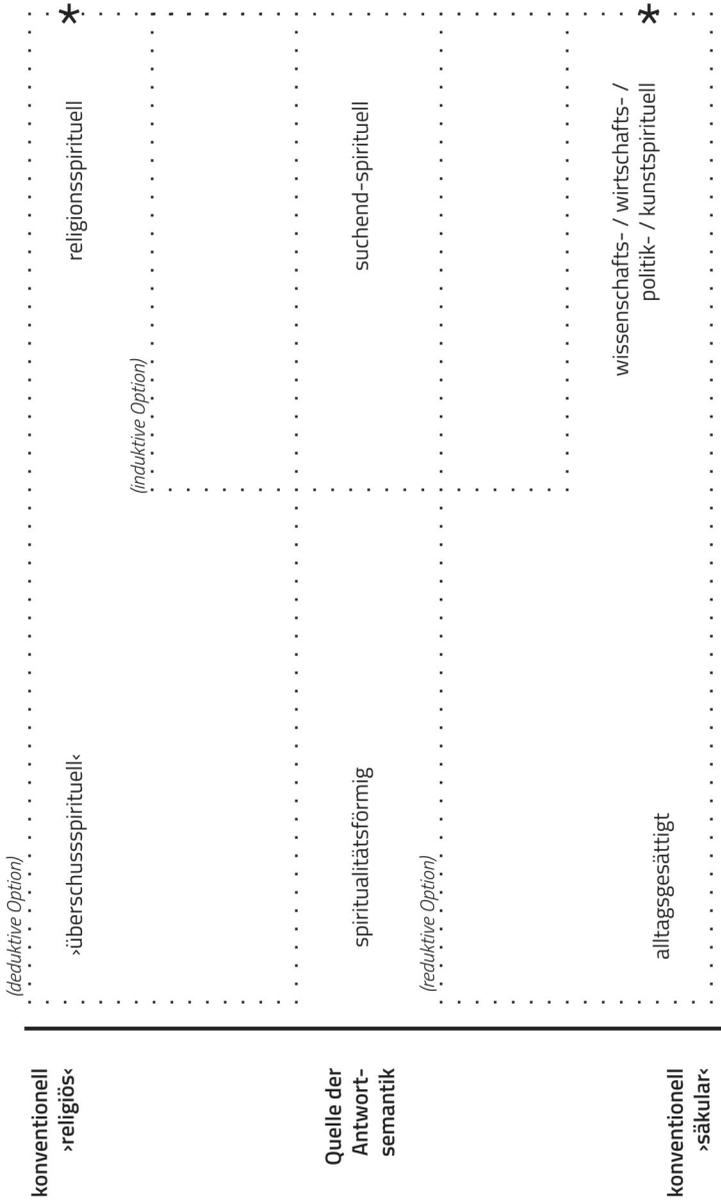
Kompatibel ist diese Art, Religiosität zu beschreiben, mit der vor allem von Krech vertretenen kommunikationstheoretischen Position, in der es darum geht, dass nicht Gegenstände, Rituale, Praktiken, Institutionen etc. religiös (oder etwas anderes sind), sondern Arten, darüber zu kommunizieren und das heißt eigentlich Arten, diese Dinge zu denken beziehungsweise denkend auf sie Bezug zu nehmen.⁹⁷ ›Spirituell‹ sollen diese Denkoptionen in dem Sinne sein, dass ihre Beschreibung nicht die unbedingte Trennung von religiösen oder säkularen Weltzugängen schon streng voraussetzt. Die Matrix nimmt insofern eine postsäkulare Perspektive ein. Knoblauchs Spiritualität ist demgegenüber allerdings nur eine Teilmenge dessen, was ich damit anspreche.

Die x-Achse (bei Pollack Fragemodus Konsistenz/Kontingenz) wurde hier unter Rückgriff auf die erste Dimension des *quest*-Konzepts aus Abschnitt 3.3.3 derart modifiziert, dass sie nun die Offenheit oder Sensibilität eines Denkens für Kontingenz als Kontinuum abbildet (im *quest*-Modell ›existenzielle Fragen‹). Ich gehe davon aus, dass Kontingenz als Bezugsproblem menschlicher Weltzugänge nach wie vor großes Erklärungspotenzial besitzt, wenn man nach individueller Religiosität oder eben Spiritualität fragt.⁹⁸ Die doppelte Ausprägungsform ›Offenheit/Sensibilität‹ soll dabei die aktive und die passive Seite derselben individuellen Disposition anzeigen, Kontingenz überhaupt ›zu bemerken‹. Dass dies weniger oder mehr möglich ist, harmoniert mit der richtigen Beobachtung von Koschorke, dass Kontingenzempfinden nicht als anthropologisch konstant überschätzt werden darf. Individuen sind (nicht nur in der Spät-/Moderne) durchaus unterschiedlich disponiert dafür, können sich aber darüber hinaus auch bewusst für oder gegen eine solche Offenheit entscheiden und sie womöglich sogar mit kulturellen Praktiken herzustellen versuchen.⁹⁹

97 Vgl. Volkhard Krech: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld 2011, S. 17.

98 Vgl. Franz-Xaver Kaufmann: »Wo liegt die Zukunft der Religion?« In: Michael Krüggeler u.a. (Hg.): *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Opladen 1999, S. 71–97.

99 Vgl. Albrecht Koschorke: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt/M. 2012, S. 159f.



Offenheit / Sensibilität
für Kontingenz

Auf der y-Achse (bei Pollack Antwortmodus Transzendenz/Immanenz) ist die Quelle der gegebenenfalls kontingenzverarbeitenden Semantik abgetragen. Ich gehe im Sinne von Knoblauchs phänomenologischem Transzendenzbegriff davon aus, dass auch als ›säkular‹ bezeichnete Semantiken der Selbstüberschreitung dienen können, ohne dass schon klar wäre, was der Bezugsgegenstand ist. Wenn man beispielsweise das eigene So-und-nicht-Anderssein in den Begriffen der Evolutionsbiologie erklärt, ist das strukturell nicht weniger transzendent, als wenn man dem eine Schöpfungsgeschichte zugrunde legt. Beide überschreiten das pragmatische Denken des Alltags zeitlich und räumlich im narrativen Modus bei Weitem. Der Unterschied besteht aber darin, dass eine Schöpfungsgeschichte dies auch *prinzipiell* tut, während die Evolutionsbiologie durch die Behauptung ihrer Falsifizierbarkeit mit Immanenz aufgeladen ist. Man darf aber bezweifeln, dass die meisten Menschen tatsächlich eine exakte, empirische Vorstellung davon haben, wie sich die Gattung Mensch, von der sie sich dann als Teil verstehen, genau über Millionen von Jahren entwickelt hat. Dass dies bis zu einem bestimmten Grade durchaus gewusst werden *könnte*, ist für den Grad an phänomenologisch verstandenem Transzendierungspotenzial unerheblich. Dieses Argument scheint mir auch auf andere typische Felder wie Hirnforschung, Quantenmechanik, Nationaldenken, (philosophische) Ethik, Kapitalismus und Spielarten des Humanismus zuzutreffen. Diese und andere Semantiken können Kontingenz durchaus auch verarbeiten, bewältigen oder zumindest beantworten, wenn auch ohne explizit-thematischen Transzendenzbezug. Ich schlage hier unter den Bedingungen der makrosoziologisch vorangeschrittenen funktionalen Differenzierung vor, von konventionell-säkularen Semantiken zu sprechen, wenn sie sich auf Recht, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kunst oder andere Systeme beziehen. Als konventionell-religiös sollen hingegen solche Semantiken gelten, die aus institutionellen Kirchen und Religionen oder dem Spektrum der alternativen Religion entnommen sind, so wie Knoblauch sie zusammenfasst. Dass diese neben phänomenologischer Transzendenz auch analytische, das heißt ›prinzipielle‹ Transzendenz implizieren können, muss unabhängig davon mitgedacht werden.

In dieser graduellen Matrix für spirituelle Denkoptionen lassen sich auch zwei der drei ursprünglichen ›Optionen für religiöses Denken‹ des frühen Berger verorten. Die reduktive Option umfasst alle Antworten auf das (mehr oder weniger stark wahrgenommene) Kontingenzproblem mit konventionell-säkularen Semantiken, die deduktive Option diejenigen mit konventionell-religiösen.

Insgesamt ergeben sich daraus vier heuristische Basisdenkoptionen. Einen ersten Typ (oben rechts) nenne ich religionsspirituell. Ein solches Denken bedient sich konventionellen oder alternativen Religionen entnommener Semantiken, um Probleme mit hoher Kontingenzsignatur zu bearbeiten. Das Spektrum reicht hier von ›normaler‹ kirchlicher Religiosität über synkretistische Religiosität innerhalb der Kirchen hin zu religiösem Fundamentalismus (die extreme Form der deduktiven Option beim frühen Berger). Das zweite Stereotyp nenne ich wissenschafts- / wirtschafts- / politik- / kunstspirituelles Denken (unten rechts). Es ist im Sinne eines phänomenologischen Transzendenzbegriffes in einer hoch-differenzierten Gesellschaft durchaus möglich, auch mit diesen konventionell-säkularen Semantiken komplexe Kontingenzprobleme zu bearbeiten. Für einen der extremsten Fälle von Kontingenz ließe sich zum Beispiel denken, dem eigenen Tod verwaltend durch ein dichtes Netz an Versicherungen für die Verwandten zu begegnen, den Leichnam der Wissenschaft zu überreichen oder ›etwas von sich‹ in Form von Kunstwerken zu hinterlassen.¹⁰⁰ Wichtig für mein Modell ist, dass diese Form des Denkens ebenfalls in die Nähe des Fundamentalismus geraten kann und dieser deshalb nicht nur für religiöse Gruppen reserviert wird. Eine solche überstabile Art des konventionell-säkularen Denkens zeigt sich meiner Ansicht nach am *New Atheism* und dem dort agonalen Gebrauch des Begriffs ›Humanismus‹.¹⁰¹

Als ›alltagsgesättigt‹ (unten links) bezeichne ich drittens ein Denken, das auf kein Kontingenzproblem Bezug nimmt, die Welt aber ebenfalls mit solchen Semantiken erschließt, die nicht aus konventionell-religiösen Domänen stammen. Es unterscheidet sich insofern von Pollacks ›Pragmatismus‹, als dass die stattdessen gebrauchten, konventionell-säkularen Semantiken trotzdem transzendenzbezogen sein können. Als ›überschussspirituell‹ (oben links) bezeichne ich demgegenüber viertens das Stereotyp, das ebenso wie das alltagsgesättigte Denken keinem Kontingenzproblem ausgesetzt ist, aber genauso spezifische konventionell-religiöse Semantiken zur Welterschließung

100 Vgl. Wohlrab-Sah, Karstein u. Schaumburg: »Ich würd' mir das offenlassen«, S. 162.

101 Als einflussreichster internationaler Vertreter ist sicherlich Richard Dawkins zu nennen, vgl. Richard Dawkins: *The God Delusion*. London 2006. Im deutschsprachigen Raum ist vor allem Michael Schmidt-Salomon durch zahlreiche populäre Auftritte hervorgetreten. Schmidt-Salomon ist außerdem Sprecher der Giordano-Bruno-Stiftung, die wie keine zweite deutschsprachige Organisation eine stark atheistische Interpretation von ›Humanismus‹ als Kampfbegriff führt. Vgl. die Unterseite »Leitbild« unter <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/leitbild> (zuletzt eingesehen am 11. März 2016).

gebraucht wie die religionsspirituelle Option. Überschussspirituelles Denken nimmt diese Semantiken genauso ernst, allerdings außerhalb eines kognitiven ›Verwertungszusammenhangs‹, was keineswegs abwertend, sondern rein analytisch in Bezug auf ein fehlendes Kontingenzproblem gemeint ist. Im Gegenteil kann damit sogar eine Aufwertung in Form von Zweckfreiheit gegenüber einer Kompensationsökonomie verbunden sein.

Diese Denkoptionen sind durchgängig stereotyp, sodass zwischen ihnen Spektren angenommen werden müssen. Auf der Achse der Antwortsemantik liegt etwa eine Form, die ich ›spiritualitätsförmig‹ (Mitte links) nenne. Sie gebraucht durchaus Teile oder Reste aus konventionell religiösen Semantiken, allerdings ohne innere Konsistenz in Bezug auf ihre konventionellen Quellen. Dazu gehört eine gewisse religiöse Eventkultur, die Werner Vogd als Life-Style beschreibt.¹⁰²

Eine zweite wichtige Zwischenform ist rechts in der Mitte zwischen religionsspirituell und wissenschafts-etc.-spirituell zu verorten. In diesem unscharfen Bereich bewegt sich die von Knoblauch definierte Spiritualität, der spirituelle Sucher oder der religiöse ›Wanderer‹.¹⁰³ Dieser Ort beschreibt mithin einen Teil der induktiven Option des frühen Berger. Diese ist ja durch offenen Umgang mit religiösen Erfahrungen und ihren Deutungen charakterisiert. Im *quest*-Modell bedeutet das eine Bejahung von Selbstkritik und die Wahrnehmung von religiösem Zweifel als positiv sowie Offenheit für Veränderungen.¹⁰⁴ Der große Unterschied zum frühen Berger ist nun allerdings, dass ich mit dem späten Berger, aber mehr noch mit Knoblauch, eine Offenheit auch gegenüber den konventionell-säkularen Semantiken annehme und umgekehrt. Ein Denken der einen Seite (auf der y-Achse) kann durchaus durch Semantiken der anderen Seite angereichert werden. Dies soll durch die Überlappungen in diesem Bereich mit der reduktiven und der deduktiven Option angezeigt werden. Die beiden Sterne auf der rechten Seite des Schemas markieren die Bereiche, von denen der späte Berger behauptet, dass sie sich nicht ausschließen, obwohl sie inkompatibel sind, weil sie in ›getrennten

102 Vgl. Werner Vogd: »Dekonstruktion von Religion zum Life-Style oder Neue Religiosität? Eine kritische Studie zur Rezeption des Buddhismus im Westen«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7 (1999), S. 205–226.

103 Vgl. Winfried Gebhardt, Martin Engelbrecht u. Christoph Bochinger: »Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ›spirituelle Wanderer‹ als Idealtypus spätmoderner Religiosität«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13.2 (2005), S. 133–151.

104 Wie Anm. 80.

Bereichen des Geistes existieren können. Sie markieren somit eine eigene Denkoption, die durchaus sowohl säkulare als auch religiöse Antwortmöglichkeiten auf starke Kontingenzprobleme kennt, sie aber nicht gleichzeitig aktiviert. Auch solche Formen sind möglich.

3.5 Fortsetzung des postsäkularen Programms in der Literatur

Eine abschließende Anmerkung und eine Frage zu dieser Matrix verdeutlichen noch einmal ihre Anlage und weisen auf die kommenden Untersuchungen voraus. Erstens sei noch einmal darauf hingewiesen, dass ›rein immanentes‹ Denken auf dieser Matrix streng genommen nicht explizit abgebildet wird. Die y-Achse, also die Quelle der Antwortsemantik, beschreibt in etwas anderen Worten vielmehr das Spektrum zwischen prinzipieller (konventionell-religiös) und struktureller (konventionell-säkular) Transzendenz. Damit ist allerdings weniger die Behauptung einer Art spirituell-anthropologischer Konstante verbunden, als dass vielmehr die Immanenz-Transzendenz-Dichotomie zugunsten anderer Probleme nicht berücksichtigt wird. Diese Unterscheidung würde in einer dritten Dimension, also auf einer hier nur hypothetischen z-Achse, verlaufen und vermutlich ganz andere Denkooptionen beschreibbar machen.

Zweitens kann man anhand der Matrix die Frage stellen, ob etwa ein Denken in der Nähe der extremen Pole stabiler ist als eines dazwischen, oder umgekehrt. Diese Frage bezieht sich auf die Annahme des späten Berger, dass monopolistische Weltbilder in der Spätmoderne schwerer zu plausibilisieren sind. Dieser Ansicht steht allerdings die Position von Wohlrab-Sahr, Karstein und Schaumburg gegenüber, die behaupten, dass gerade die Zwischenzustände instabil seien. Man müsste in jedem Fall danach fragen, mit welchen Konflikten, Widersprüchen und Grenzen es eine bestimmte Denkooption in konkreten Situationen zu tun bekommt.

Auch wenn die Matrix insgesamt also wichtige, theoretische Positionen, die man als postsäkular bezeichnen kann, zusammenführt, bleibt letztlich offen, welche der Positionen tatsächlichen, mentalen Schemata entsprechen und möglicherweise ist keine dieser Optionen in der Gegenwart stabil. Spirituelles Denken auf den Achsen Offenheit/Sensibilität für Kontingenz und konventionell-religiöser / -säkularer Weltbezug muss weiterhin als potenziell

sehr vielgestaltig und im Sinne des *quest*-Konzeptes offen charakterisiert werden. Was Wohlrab-Sahr und KollegInnen für ihre Fragestellung feststellen trifft insofern auch hier zu: Dass spirituelle Denkoptionen *als* Optionen »als solche chronisch instabil [sind], wenn es [...] nicht gelingt, ihre Semantiken kommunikativ zu verdichten und damit anschlussfähig zu machen«¹⁰⁵.

Eine solche Verdichtung kann durch Kontakt mit Erzähltexten stattfinden. Wie im vorangegangenen Kapitel sichtbar geworden ist, sind gerade sie dazu imstande, Denken und Wahrnehmen zu emulieren und dabei sind sie im Falle fiktionaler Texte nicht an konventionelle Denkweisen gebunden. Das macht sie zu privilegierten Medien, um die spirituellen Denkoptionen partikular, aber dafür konkret und ausführlich zu bearbeiten. Damit bildet die Matrix für die Analyse ein doppeltes Wahrnehmungsraster. Sie zeigt zunächst auf den kognitiven Ort, den ein jeweiliger Erzähltext aufruft, macht aber auch beschreibbar, wie er letztlich diesen Ort präzisiert, kritisiert oder unterwandert, indem er unvorhersehbare oder ansonsten nicht denkbare Optionen artikuliert. Die Literatur setzt das postsäkulare Programm sozusagen mit ihren eigenen Mitteln fort.

Die Texte können dann mehrere Leistungen erbringen: Entweder sie stabilisieren Schemata, die mit Orten auf der Matrix korrelieren, oder sie destabilisieren diese. Möglicherweise schaffen sie dadurch erst den erzählerischen Zugang zu einer schon von vornherein ungewöhnlichen Denkoption und tragen damit zu ihrer Verdichtung bei. Drittens können sie aber auch die ganze Matrix infrage stellen, indem sie auf höherer Stufe destabilisierend mit ihren Vorannahmen umgehen. Die kommunikative Verdichtung ist also positiv und negativ denkbar.

Entscheidend ist, dass diese Funktionen literarischer Erzähltexte vor allem dann greifen, wenn sie Eigenschaften aufweisen, die selbst mit Instabilität und Devianz operieren, insofern das die makrostrukturellen Konstanten der gesamten Matrix zu sein scheinen. Sie sind Gegenstand des nächsten, kurzen Kapitels.

105 Wohlrab-Sahr, Karstein u. Schaumburg: »Ich würd' mir das offenlassen«, S. 155.

4 Unzuverlässiges Erzählen im religiösen Kontext

Das postsäkulare Programm, das sich in Theorien über Religiosität in der Gegenwart zeigt, ist wesentlich durch Unschärfen und Instabilitäten gekennzeichnet. Gerade darin artikuliert sich sein produktiver, eben programmatischer Charakter, der auf kommunikative Verdichtung drängt. Kernthese dieser Arbeit ist, dass diese Verdichtung auch durch Erzähltexte stattfinden kann. Bei ihrer Verarbeitung geraten unter Umständen Denkweisen derart in Kontakt, dass bestimmte Orte des postsäkularen Denkens erst der Erfahrung zugänglich werden. Aufgrund der oben genannten Charakteristika dieses Denkens leisten das vermutlich solche Erzählverfahren, die selbst mit Unschärfen und Instabilitäten operieren.

Um diese genauer beschreiben zu können wird im Folgenden eine Theorie der erzählerischen Unzuverlässigkeit bereitgestellt, auf die sich die Analysen im zweiten Hauptteil der Arbeit zusätzlich stützen können. Dabei werden die Prinzipien kognitiver Narratologien integriert und dadurch die Kontextabhängigkeit erzählerischer Zuverlässigkeit berücksichtigt. Diese Herangehensweise steht damit wie in anknüpfender Opposition zur klassischen, rein-strukturalistischen Narratologie. Während diese von der Quasineutralität und Ahistorizität auch komplexer Strukturen wie unzuverlässigem Erzählen ausgeht, wird sie hier sozusagen wieder rekontextualisiert und folgt damit Ansgar Nünning's Programm einer »Semantisierung narrativer Formen«¹. Das ist insbesondere für das Erzählen in religiösen Zusammenhängen entscheidend, und zwar nicht nur, weil Religiosität in der Gegenwart postsäkulare Züge tragen kann, sondern auch, weil jedes religiöse Denken ein besonderer Verarbeitungszusammenhang für Erzähltexte ist.

¹ Ansgar Nünning: »Wie Erzählungen Kulturen erzeugen«. In: Alexandra Strohmaier (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration*. Bielefeld 2013, S. 15–54, hier S. 33. Vgl. im Zusammenhang mit kulturwissenschaftlich ausgerichteter Narratologie insgesamt Ansgar Nünning: »Towards a Cultural and Historical Narratology: A Survey of Diachronic Approaches, Concepts, and Research Projects«. In: Bernhard Reitz u. Sigrid Rieuwerts (Hg.): *Anglistentag 1999 Mainz. Proceedings*. Trier 2000, S. 345–373.

4.1 Grundannahmen über unzuverlässiges Erzählen

Für eine erste Annäherung an unzuverlässiges Erzählen bieten sich zwei zusammenhängende Fragen an: Auf was genau trifft das Attribut ›unzuverlässig‹ eigentlich zu, und was wäre sein Gegenteil, das heißt der ›zuverlässige‹ Normalfall?

Als Voraussetzung für eine kognitionstheoretisch ausgerichtete Theorie unzuverlässigen Erzählens wird hier angenommen, dass nur personalisierte Erzählinstanzen überhaupt als un-/zuverlässig gelten können. Dabei meint ›personalisiert‹ gerade nicht die Unterscheidung in homo- oder heterodiegetisch, denn auch Erzählinstanzen, die nicht zur fiktiven Welt gehören, können durch die Zuschreibung quasi-menschlichen Bewusstseins personalisiert werden. Dass dies, je nach textueller Konfiguration, manchmal näher und manchmal ferner liegt, ändert nichts daran, dass diese Zuschreibung prinzipiell dadurch angeregt werden kann, dass überhaupt ein Akt der Darstellung einer Welt erfolgt, dessen konkretes Profil indexikalisch auf ein strukturierendes Bewusstsein schließen lässt. Das Bewusstsein der Erzählinstanz ist damit nicht an seine eigene Selbstrepräsentation gebunden, sondern wird, wie Marco Caracciolo² und Alan Palmer³ richtig feststellen, durch einen Darstellungsakt simuliert oder emuliert. Unter Rückgriff auf das hier nicht verwendete erzähltheoretische Vokabular von Franz Karl Stanzel bestätigt Fludernik diese Annahme.⁴ Sie weist in diesem Zusammenhang außerdem darauf hin, dass Unzuverlässigkeit nicht nur im Erzählen, sondern auch im Zeigen und Reflektieren vorkommen kann. Das bedeutet, dass auch *focalizer* die Quelle für erzählerische Unzuverlässigkeit sein können.

Im Anschluss an Shlomith Rimmon-Kenan lässt sich die zweite Frage (Was ist der ›Normalfall‹?) zunächst allgemein beantworten: Als zuverlässig gilt eine Erzählinstanz, »whose rendering of the story and commentary on it the reader is supposed to take as an authoritative account of the fictional truth«. ⁵ Uri Margolin ergänzt dazu in Übereinstimmung mit der

² Vgl. Marco Caracciolo: »Blind Reading: Toward an Enactivist Theory of the Reader's Imagination«. In: Lars Bernaerts (Hg.): *Stories and Minds*. Lincoln 2013, S. 81–106.

³ Vgl. unter Bezug auf Manfred Jahn Alan Palmer: »The Construction of Fictional Minds«. In: *Narrative* 10.1 (2002), S. 28–46, hier S. 44.

⁴ Vgl. Monika Fludernik: *Towards a ›Natural‹ Narratology*. London 2010, S. 172.

⁵ Shlomith Rimmon-Kenan: *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*. London, New York 2005, S. 100.

Schematheorie, dass eine solche Zuschreibung ein graduelles Urteil ist, das auf die beiden bei Rimmon-Kenan angesprochenen Elemente (*storyworld* und *situatedness*) skalar bezogen werden kann.⁶ Das mit Abstand größte Problem der gesamten (Un-)zuverlässigkeitsforschung besteht nun darin, zu begründen, wie LeserInnen den angesprochenen Wahrheitswert in solchen Fällen feststellen können, in denen die *storyworld* vollständig von der darstellenden Erzählinstanz abhängt. Die in real-weltlichen Zusammenhängen durchaus gegebene Möglichkeit, das Dargestellte mit der entsprechenden Situation zu vergleichen, fehlt ja in (vor allem fiktionalen) Texten.

Dieses Problem lässt sich im oben vorgestellten Theorierahmen mit einer kleinen Erweiterung lösen. Im Anschluss an Thomas Pavels prominente Theorie fiktionaler Welten⁷ hat Ryan Hermans *what it's like* mit Ideen aus der Modallogik differenzierend erweitert und Anfang der 1990er Jahre eine *possible-world*-Theorie für narratologische Zusammenhänge entwickelt.⁸ Es geht dieser Theorie darum, das Ergebnis der Textverarbeitung – also das referentielle Modell – als ein Universum aus verschiedenen Modalwelten zu konzipieren, von denen eine die zentrale aktuelle Welt ist, die sogenannte *textual actual world* (*TAW*), an die verschiedene mögliche Welten per Zugangsrelationen angegliedert sind. Dazu gehören dann vor allem solche Welten, die das Bewusstsein von Figuren in Bezug auf die *TAW* beschreiben. Für das, was sie wissen können (*k-worlds*), existieren erstens die Zugangsrelationen Wissen, Glauben, Gleichgültigkeit, für das, was die Figuren wünschen (*w-worlds*) die Relationen gut, neutral, schlecht und schließlich für die sozialen Regeln, denen sie gehorchen (*o-worlds*), die Relationen geboten, erlaubt und verboten. Aus Spannungen zwischen diesen Weltversionen untereinander oder zwischen ihnen und der *TAW* ergibt sich dann die erzählerische Dynamik: eine Figur ›möchte‹ beispielsweise ihre *w-world* und die *TAW* in Einklang bringen, etwas wurde für anders gehalten (*k-world*), als es wirklich ist (*TAW*) oder ähnliches.

In den Begriffen dieses Ansatzes kann man Rimmon-Kenans Anforderung zunächst einmal so übersetzen, dass die *textual actual world* (*TAW*) mit

6 Vgl. Uri Margolin: »Theorising Narrative (Un)reliability. A Tentative Roadmap«. Vera Nünning (Hg.): *Unreliable Narration and Trustworthiness. Intermedial and Interdisciplinary Perspectives*. Berlin u.a. 2015, S. 31–58.

7 Vgl. Thomas Pavel: *Fictional Worlds*. Cambridge 1986.

8 Vgl. Marie-Laure Ryan: *Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*. Bloomington 1991.

der *narratorial actual world* (NAW) übereinstimmen muss, damit die auktoriale Kraft einer Erzählinstanz nicht infrage steht. Die TAW ist dabei die Version der *storyworld*, wie LeserInnen sie als intrafiktional gegeben konstruieren, die NAW hingegen diejenige, die sie dem Bewusstsein einer Erzählinstanz zuschreiben. Wie oben ausführlich diskutiert wurde, liegen aber weder die *storyworld* noch ihre Vermittlung einfach ›im‹ Text vor, sodass die Frage, wie LeserInnen ›an der Erzählinstanz vorbei‹ an sie gelangen können, um sie mit dem Erzählten zu vergleichen, jetzt reperspektiviert werden kann: Die Quelle für eine Diskrepanzvermutung zwischen TAW und NAW ist unter kognitionsnarratologischen Prämissen im Textverarbeitungsprozess zu suchen. Zuverlässigkeit ist damit eine Funktion nicht allein eines Textes, sondern der interpretativen Vermittlung aus Text und Kontext durch LeserInnen. Ich halte damit Per Krogh Hansens »extratextual unreliability« für das plausibelste Konzept von Unzuverlässigkeit, weil sie vom »knowledge the reader brings to the text«⁹ abhängt. Es erfüllt insofern Nünning's Forderung nach der Berücksichtigung kognitiver Parameter: »the world-model, values and norms and conceptual information previously existing in the mind of the reader or critic, and the interplay between textual and extratextual information«.¹⁰

4.2 Varianten von Unzuverlässigkeit

Vor diesem Hintergrund ergeben sich verschiedene Varianten erzählerischer Unzuverlässigkeit, die ich in Anlehnung an die Begriffe der (*Un*)*natural Narratology* als natürliches, konventionalisiertes und unnatürliches Erzählen sowie unentscheidbar-unzuverlässige Erzählungen bezeichne. Es handelt sich dabei weniger um eine Typologie als vielmehr um eine unscharfe Liste wichtiger Spielarten. Die Aufstellung steigert sich allerdings in Bezug auf die geforderte Kontextabhängigkeit.

Natürliche Unzuverlässigkeit liegt vor, wenn einer Erzählinstanz Attribute zugeschrieben werden können, die auch in real-weltlichen Situationen zu

9 Per Krogh Hansen: »Reconsidering the Unreliable Narrator«. In: *Semiotica* 165 (2007), S. 227–246.

10 Ansgar Nünning: »Reconceptualizing Unreliable Narration. Synthesizing Cognitive and Rhetorical Approaches«. In: James Phelan u. Peter Rabinowitz (Hg.): *A Companion to Narrative Theory*. Malden 2005, S. 89–107, hier S. 97f. Vgl. auch Gaby Allrath: (*En*)*Gendering Unreliable Narration*, S. 8.

passiver Fehlinformiertheit oder aktiver Täuschungsabsicht führen. Typische Beispiele wären Traum, Trauma, Wahnsinn, Scham, Angst oder Lüge, Manipulations- und Täuschungsabsicht oder andere Fälle.¹¹ Ihre Zuschreibung erfolgt weniger auf Basis eines vorangegangenen Vergleichs von TAW und NAW als vielmehr aufgrund einer devianten *situatedness*, wenn etwa Kinder, Menschen mit geistigen Beeinträchtigungen oder sensorischen Einschränkungen erzählen und dies auch explizit markiert ist. Hier liegt sozusagen immer schon der Verdacht nahe, dass TAW und NAW nicht übereinstimmen, ohne dass man schon automatisch angeben könnte, worin der Unterschied genau besteht.

Der zweite Typ von Unzuverlässigkeit kann zugeschrieben werden, wenn die Täuschung im Prozess der Modellierung und Aktualisierung der *storyworld* nur von temporärer Dauer ist, das heißt wenn sie, meist am Ende, aufgedeckt wird. In dieser Version ist Unzuverlässigkeit in der Populärkultur unter dem etwas provokativen Namen ›*mind fuck*‹¹² sehr weit verbreitet. Hier wird gegen Ende der Erzählung die Konstruktion einer zweiten Version der *storyworld* explizit angeregt, in der elementare Bestandteile doch anders beschaffen sind als bis zu diesem Erzählzeitpunkt behauptet. Als TAW wird dann gemäß dem *principle of recency*¹³ mit hoher Wahrscheinlichkeit die zuletzt angeregte *storyworld* interpretiert, sodass das bis dahin aufgebaute mentale Modell als NAW ›umetikettiert‹ wird. Ich nenne diesen Fall konventionalisierte Unzuverlässigkeit, insofern sie, unabhängig von ihrer Naturalisierbarkeit durch real-weltliche Parameter, mit hoher Wahrscheinlichkeit ein so bekanntes Verfahren ist, dass sie als literatur- oder filmspezifischer *frame* den meisten TeilhaberInnen gegenwärtiger Medienkulturen zur Verfügung stehen dürfte. Dieser Typ kann gemeinsam mit natürlicher Unzuverlässigkeit auftreten.

11 Obwohl er einen rhetorischen Ansatz (inklusive impliziertem Autor) verfolgt, hat Chatman einen Katalog von Erzählereigenschaften vorgelegt, die natürliche Unzuverlässigkeit in meinem Sinne nahelegen: *cupidity, cretinism, gullibility, perplexity, lack of information, and innocence*, vgl. Seymour Chatman: *Story and Discourse*. Ithaca 1987, S. 233.

12 Vgl. Claus Tieber: »mindfuck movies«. In: *Lexikon der Filmbegriffe der CAU Kiel*, <http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=4501> (Zuletzt eingesehen am 2. Januar 2014).

13 Unter Bezug auf Marvin Minsky vgl. Manfred Jahn: »Frames, Preferences, and the Reading of Third-Person Narratives. Towards a Cognitive Narratology«. In: *Poetics Today* 18.4 (1997), S. 457f.

Beide Fälle werfen keine oder nur geringe Verarbeitungsschwierigkeiten auf und sind entsprechend in den Bereich des nur Ungewohnten einzuordnen. Ihr geringer Problemgehalt basiert auf der expliziten Trennbarkeit von NAW und TAW. Im Falle der natürlichen Unzuverlässigkeit ist diese Trennung auch in real-weltlichen Zusammenhängen schlicht bekannt und lehnt sich im Sinne einer *theory of mind* an kommunikative Konzepte wie Lüge oder Täuschung an. Im Falle der konventionalisierten Unzuverlässigkeit wird die Trennung von zwei alternativen Weltversionen als TAW und NAW durch den Text selbst angeregt, weil die vermeintliche Täuschung nur temporär ist. Beide Varianten der Unzuverlässigkeit erklären sich sozusagen selbst im Moment ihrer Enthüllung.

Für LeserInnen problematischer ist drittens eine solche Unzuverlässigkeit, die ich unnatürlich nenne. Eine Variante der unnatürlichen Unzuverlässigkeit wurde von Jan Alber u. a. im Rahmen der *Unnatural Narratology* ›betrügerisch‹ oder ›unaufrichtig‹ (*fraudulent*) genannt.¹⁴ Auch hier geht es darum, dass der Erzählinstanz aufgrund textueller Hinweise direkt Attribute zugeschrieben werden können, die dann die Übereinstimmung von NAW und TAW in Zweifel ziehen können. In diesem Fall sind diese Attribute jedoch nicht an real-weltliche Parameter anlehnbar, weil die betreffenden Erzählinstanzen außerhalb fiktionaler Zusammenhänge gar nicht imstande wären, überhaupt zu sprechen oder wahrzunehmen (und nicht nur falsch oder verfälscht). Ein Beispiel ist etwa in Georg Kleins *Roman unserer Kindheit*¹⁵ zu finden, dessen Vermittlung konsequent durch einen ungeborenen Fötus stattfindet, also im Rahmen einer durch und durch außergewöhnlichen *situatedness*.

Einen vierten und den narratologisch brisantesten Typ nenne ich die unentscheidbar-unzuverlässige Erzählung. Von ihr ist dann zu sprechen, wenn ein Unterschied zwischen TAW und NAW angenommen werden kann, aber nicht muss. Diese Situation entsteht, wenn außergewöhnliche Elemente in der *storyworld* vorkommen, die Erzählinstanz aber nicht ohne starke Zusatzannahmen Typ 1, 2 oder 3 zugeordnet werden kann – zum Beispiel, weil sie nur geringe oder gar keine quasi-menschlichen Attribute aufweist. Falls in einem solchen Fall außerdem die Naturalisierungsstrategien unwahrscheinlich sind, die es erlauben, das Außergewöhnliche generisch (etwa als

14 Vgl. Brian Richardson: *Unnatural Voices. Extreme Narration in Modern and Contemporary Fiction*. Columbus 2006, S. 107.

15 Georg Klein: *Roman unserer Kindheit*. Reinbek bei Hamburg 2010.

Science-Fiction) oder thematisch zu erklären oder sie einfach hinzunehmen, stehen sich zwei gleich valide Interpretationsstrategien unvermittelt gegenüber. Entweder die dargestellte Welt folgt nicht-real-weltlichen Gesetzen oder aber die Vermittlungsinstanz irrt sich oder täuscht, obwohl es keine ›natürlichen‹ Anzeichen dafür gibt. Unentscheidbar-unzuverlässiges Erzählen liegt also genau dann vor, wenn es zwei gleich valide Strategien darstellt, die außergewöhnlichen Elemente im mentalen Modell durch Spaltung in *NAW* und *TAW* oder durch Integration widersprüchlicher Zustände in eine einzige *TAW* aufzulösen,¹⁶ die dann eine unnatürliche Welt wäre. In beiden Fällen werden LeserInnen in gesteigertem Maße von VerarbeiterInnen (*processors*) zu MitproduzentInnen (*producers*) der Erzählung,¹⁷ insofern sie nun bewusst und aktiv textfremde Elemente in der Erzählung konstruieren müssen, um den Widerspruch hypothetisch aufzuheben.

Diesem Typ wurde unter verschiedenen Namen und in variierenden theoretischen Rahmen bereits viel Aufmerksamkeit zuteil, etwa bei Ryan als ›*ambiguous-unreliable narration*‹¹⁸ und so ähnlich bei Sabine Schlickers als ›verstörendes Erzählen‹.¹⁹ Während diese beiden Positionen auf die erzählerische Vermittlung abheben, gibt es zwei andere Ansätze, die eigentlich das gleiche Phänomen beschreiben, aber umgekehrt auf das Erzählte fokussieren. Zum einen ist das Farah Mendlesohns ›*liminal fantasy*‹²⁰ und

16 Genau genommen schlägt Yacobi fünf Strategien vor, von denen aber auf der gleichen Ebene nur zwei wirklich konkurrieren, das sind die »the existential« (auf die *storyworld* bezogene) und »the perspectival« (auf die Vermittlungsebene bezogene). Vgl. zur Diskussion Dan Shen: »Unreliability«. In: Peter Hühn u.a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/unreliability> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014).

17 Zum Unterschied von LeserInnen als *processor* und *producer* vgl. Margolin: »Theorising Narrative (Un)reliability«, S. 44.

18 Vgl. zur Diskussion Peter Vogt: »Combining Possible-Worlds Theory and Cognitive Theory. Towards an Explanatory Model for Ironic-Unreliable Narration, Ironic-Unreliable Focalization, Ambiguous-Unreliable and Altered-Unreliable Narration in Literary Fiction«. In: Vera Nünning (Hg.): *Unreliable Narration and Trustworthiness. Intermedial and Interdisciplinary Perspectives*. Berlin u.a. 2015, S. 131–154, S. 141f.

19 Vgl. Sabine Schlickers: »Lüge, Täuschung und Verwirrung. Unzuverlässiges und ›verstörendes Erzählen‹ in Literatur und Film«. In: *DIEGESIS* 4.1 (2015), S. 49–67.

20 Vgl. ausführlicher Farah Mendlesohn: *Rhetorics of Fantasy*. Middletown 2013, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/leip/detail.action?docID=11110030>, S. 158–204.

am prominentesten wohl Todorov als das Fantastische.²¹ Trotz wichtiger Unterschiede sind beide Arten zu erzählen ebenfalls durch ein Moment der Unentschiedenheit bestimmt. Bei Todorov ist es diejenige zwischen dem Unheimlichen auf der einen und dem Wunderbaren auf der anderen Seite. Mendlesohn spricht sehr ähnlich von einem nur ›möglichen Fantastischen‹ (›possibility of fantasy«²²), von dem unklar ist, ob es wirklich in der Welt wirkt.

Alle Ansätze harmonieren grundsätzlich mit dem hier vorgestellten Modell, wenn man die teils inkompatiblen theoretischen Prämissen – die Gattungstheorie, auf die Todorov letztlich abzielt²³ und der rhetorische Ansatz, den Mendlesohn voraussetzt – kognitionstheoretisch reformuliert. Beide Blickrichtungen, also von der Darstellung beziehungsweise vom Dargestellten her, sind letztlich plausibel, weil es ja gerade unsicher ist, ob die Interpretationsschwierigkeiten von der Erzählinstanz ausgehen oder mit einer besonderen Welt zu tun haben. Ich versuche beide Perspektiven in der Benennung als unentscheidbar-unzuverlässige Erzählung (nicht Erzählen) aufzuheben.

4.3 Unzuverlässigkeit und Religiosität

Auf eine produktive Weise problematisch sind unentscheidbar-unzuverlässige Erzählungen, weil es sich in ihrem Fall gerade nicht ausschließlich um einen Konflikt zwischen zwei durch den Text angeregten Weltversionen handelt, sondern auch um einen Konflikt zwischen der durch den Text angeregten *storyworld* und dem, was LeserInnen über die darin enthaltenen Elemente zu wissen glauben. Der Stein des kognitiven Anstoßes ist hier ja das Außergewöhnliche, und das bemisst sich, wenn auch negativ, an real-weltlichen Schemata. Dass dies in manchen Fällen weniger heikel ist als in anderen und

21 Vgl. Tzvetan Todorov: *Einführung in die fantastische Literatur*. Berlin 2013, S. 33–54. Zur würdigen Kritik und Aktualisierung vgl. Uwe Durst: *Theorie der phantastischen Literatur*. Münster 2010, S. 69–91.

22 Farah Mendlesohn: »Conjunctions 39« and Liminal Fantasy«. In: *Journal of the Fantastic in the Arts* 15,3 (2004), S. 228–239, hier S. 233.

23 Vgl. Michael Scheffel: »Was ist Phantastik? Überlegungen zur Bestimmung eines literarischen Genres«. In: Nicola Hömke u. Manuel Baumbach (Hg.): *Fremde Wirklichkeiten. Literarische Phantastik und antike Literatur*. Heidelberg 2006, S. 1–17.

besonders im Fall religiöser Konzepte zu besonderen Schwierigkeiten führt, lässt sich am besten an einer Reihe von Beispielen zeigen. Die folgende Mikroerzählung stammt von Alber und Kollegen:

*On June 8th it rained all day in Deauville. On June 8th it did not rain at all in Deauville.*²⁴

Ein erster, trivialer Konflikt besteht hier zunächst einmal darin, dass es gemessen an real-weltlichen Parametern unmöglich ist, dass beide Aussagen zutreffen. Die beiden Weltversionen konkurrieren also und man könnte annehmen, eine von ihnen sei die TAW, die andere lediglich die NAW. Die Vermittlungsinstanz dieser Mikroerzählung berichtet in diesem Fall einfach absichtlich oder aus Versehen etwas Falsches (*misreporting*²⁵). Alternativ könnte man aber auch davon ausgehen, dass absichtlich Informationen weggelassen werden (*underreporting*). Der Widerspruch in der *storyworld* könnte dann derart aufgelöst werden, dass man unterstellt, es seien verschiedene Plätze in Deauville gemeint, oder aber dass der 8. Juni eines anderen Jahres angesprochen wird. Die ansonsten transparente Erzählinstanz tritt in beiden Varianten durch Inferenz auf den/die UrheberIn des Erzählaktes naturalisierend in den Vordergrund.²⁶

Da aber über die Erzählinstanz gar nichts bekannt ist, ist eine solche Zuschreibung mit starken Zusatzannahmen verbunden, die nicht durch den Text gerechtfertigt werden. Es könnte insofern auch möglich sein, dass in der zu konstruierenden *storyworld* ganz andere Gesetze gelten als in der Welt der normalen Erfahrung. Der Konflikt besteht hier also insgesamt nicht nur zwischen einer Weltversion, in der es regnet und einer, in der es nicht regnet (TAW und NAW), sondern darüber hinaus auch zwischen einer Weltversion, in der diese ersten beiden Versionen überhaupt ein Konflikt sind (das realweltliche Schema) und einer, in der dies nicht der Fall ist (eigengesetzliche TAW). Es ist hier also bei näherem Hinsehen unentscheidbar, ob überhaupt Unzuverlässigkeit im strengen Sinne zugeschrieben werden kann, weil eine

²⁴ Jan Alber u.a. (Hg.): *Dictionary of Unnatural Narratology*, <http://projects.au.dk/narrativeresearchlab/unnatural/undictionary/> (zuletzt eingesehen am 15. Januar 2015).

²⁵ Zur Unterscheidung in *mis-* und *underreporting* vgl. James Phelan: *Living to tell about it*. Ithaca 2005, S. 34f.

²⁶ Eine solche Inferenz von der Welt auf den Akt der Darstellung auf den/die UrheberIn dieses Aktes liegt auch Margolins Überlegungen zugrunde, vgl. Margolin: »Theorising Narrative (Un)reliability«.

textliche Unterbestimmtheit sowohl in Bezug auf die *storyworld* als auch in Bezug auf ihre Vermittlungsinstanz besteht. Die beiden modellierten Ergebnisse stehen sich damit als ausschließliche Alternativen gegenüber.

Ein zweites Beispiel verdeutlicht allerdings, dass Grad und Art dieser Unentscheidbarkeit stark vom jeweils aktivierten Schema abhängen. Ein ganz ähnliches Beispiel, das Barbara Dancygier in ihrer kognitionslinguistischen Studie vorführt, lautet:

*Doming died at the gates of the graveyard. Everywhere else [...] he had been alive.*²⁷

Die Naturalisierung dieses Widerspruchs läuft darauf hinaus, dass ›alive‹ hier konzeptuell (›conceptual‹) gemeint sein kann. Es bedeutet in diesem Fall als Metapher so etwas wie ›in den Herzen / im Geiste / in der Erinnerung weiterleben‹. Besonders der Hinweis darauf, dass der Tod erst an den Toren des Friedhofs eintritt, weist, genau wie die restliche textuelle Umgebung und die Perspektivierung, auf eine solche Lesart hin, denn irgendjemand, der dies denkt, muss hier gerade den Friedhof betreten. Man könnte sich die Verhandlung desselben Themas aber auch aussagenlogisch identisch zum Eingangsbeispiel vorstellen:

Ein Bewohner von Deauville ist gestorben. Dieser Bewohner lebt.

In diesem Beispiel fehlen viele Markierungen aus dem vorangegangenen Beispiel, sodass man auch hier – ähnlich wie im Beispiel mit dem Regen in Deauville – entweder Unzuverlässigkeit oder eigene Weltregeln annehmen könnte. Nun besteht hier allerdings der gravierende Unterschied, dass der Zustand der fraglichen Entität – also das Prädikat ›tot sein‹ und seine Negation ›leben‹ – auch nicht-physikalisch, aber trotzdem ontologisch (und eben nicht metaphorisch) verstanden werden kann. Im Gegensatz zur trivialen Witterung kann hier in besonderer Weise auch eine solche *storyworld* extrapoliert werden, in der die beiden scheinbar widersprüchlichen Weltversionen harmonieren, und zwar dann, wenn es in dieser Welt ein Leben nach dem Tod gibt. Dadurch wird die mögliche Naturalisierung der Geschichte ungleich komplexer, denn es ist im Gegensatz zur Witterung aus dem ersten

²⁷ Barbara Dancygier: *The Language of Stories. A Cognitive Approach*. Cambridge 2012, S. 107. Dancygiers Studie konzentriert sich grundsätzlich deutlich stärker auf die Mikroverarbeitung von Texten, vor allem auf Satzebene. Das Beispiel stammt aus Alex Garland's *The Tesseract* (1999).

Beispiel schon außerhalb fiktionaler Zusammenhänge keine gut formulierte Frage, ob es dieses Leben nach dem Tod ›wirklich‹ gibt. Im Fall des verregneten Deauville mag es zwar nicht entscheidbar sein, ob die Erzählinstanz sich täuscht oder die Gesetze der dargestellten Welt von denen der realen Welt abweichen. Wohl ist aber zweifelsfreier Konsens darüber herstellbar, dass diese Unentscheidbarkeit besteht, insofern beide Versionen für sich genommen stabil sind. Im zweiten Beispiel ist hingegen nicht einmal klar, ob der Widerspruch überhaupt einer ist – er kann es aber sein. Das angesprochene Schema ist nämlich streng genommen schon in seinen ›real-weltlichen‹ Varianten ein unnatürliches, dafür aber hochgradig konventionalisiertes *script*. Es basiert erstens auf einer komplexen, religiösen Erzähltradition, die selbst nicht frei von Widersprüchen ist und zweitens gewinnt es erst in einem überempirischen Erfahrungszusammenhang Bedeutung, sodass er sich einer Falsifikation grundlegend entzieht. Mithin ist es drittens Gegenstand einer überaus komplexen theoretischen Disziplin, der Theologie nämlich. Das führt zuletzt dazu, dass die beiden extrapolierten *storyworlds* nicht ausschließliche Alternativen zueinander darstellen, sondern einschließliche.

Es ist zu vermuten, dass sich ähnliche produktive Spannungen für die meisten prinzipiell transzendenzbezogenen Schemata behaupten lassen. Edwin Koster hat einen ähnlichen Zusammenhang beispielsweise für das Konzept ›Gott‹ herausgearbeitet. Es handelt sich ihm zufolge dabei um eine Figur, die schon innerhalb der einzelnen Texte der Bibel und dann erst recht über die verschiedenen Bibeltexte hinweg »irrational« in dem Sinne ist, dass sie *als* Figur behandelt nicht konsistent verarbeitet werden kann.²⁸ Gottes Omnisizienz und Onnipotenz werden zwar vor dem Hintergrund bestimmter erzählerischer Ereignisse, wie zum Beispiel in Wundergeschichten,²⁹ überhaupt erst plausibel. Im Moment ihrer Inszenierung löst sich aber auch die erzählerische Dynamik von Erwartung und Enttäuschung auf, insofern wörtlich alles erwartbar ist und deshalb nichts mehr spannungsvoll ausgehandelt werden muss, weil diese ›Figur‹ ja potenziell alles kann und weiß. Nicht umsonst ist der (metaphorische oder tatsächliche) *deus ex machina* ein manchmal

28 Vgl. Edwin Koster: »Show, Don't Tell«. The (Ir)rationality of Religious Stories«. In: Ruard Ganzevoort u.a. (Hg.): *Religious Stories We Live By: Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden 2014, S. 19–32, hier S. 29–31.

29 Vgl. dazu Christoph Kleine: »Die Wissenschaft und das Wunder. Überlegungen zum Umgang der Religionswissenschaft mit dem ›Paranormalen‹«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7 (1999), S. 121–144.

negativ konnotiertes³⁰ erzählerisches Mittel, insofern sein Einsatz per definitionem intradiegetisch unmotiviert sein muss. Vereinfacht könnte man sagen: Wenn transzendente oder übernatürliche Komponenten als solche in mentalen Modellen der *storyworld* oder der *situatedness* integriert werden, können wichtige Teile dieser Modelle gelockert und zur wortwörtlichen Verhandlungssache werden.

In diesem Zusammenhang ist es hochproblematisch, wenn der Kognitionspsychologe Justin Barrett behauptet, »much of what is typically called ›religion‹ may be understood as the natural product of aggregated ordinary cognitive processes«³¹. Diese Sichtweise widerspricht der hier vertretenen Hypothese, dass transzendenzbezogenes Denken schon von sich aus unnatürlich ist. Barrett geht davon aus, dass Religion immer symbolisch vermittelt und daher anthropogen ist. Was anthropogen ist, muss dieser Position zufolge unter ›normalen‹ kognitiven Operationen verarbeitbar sein. Diese Idee ist nicht ganz falsch, greift aber zu kurz, insofern auch unnatürliche Konzepte durch *blending* (eine ›normale‹ mentale Operation) aus natürlichen hergestellt werden können. Barrett übersieht, dass die prinzipielle Transzendenz, die möglichen religiösen Erfahrungen zugrunde liegt, per definitionem unnatürlich sein muss und nicht einfach natürlich ist, weil sie möglicherweise durch menschliche Symbolhandlungen verstehbar gemacht werden kann. Dass sein Standpunkt nicht ganz konsistent ist, zeigt sich außerdem an einer seiner narrationsbezogenen Studien. Barrett u. a. konnten zwar zeigen, dass göttliche Entitäten und übernatürliche Wesenheiten in narrativen Zusammenhängen entgegen der ansonsten übernatürlichen Schemata bei LeserInnen oft unter natürlichen Parametern interpretiert werden.³² Das bestätigt jedoch umgekehrt die Existenz solcher unnatürlicher Schemata, wenn man unter ›übernatürlich‹ auch ›unnatürlich‹ versteht. Diese Vorbehalte werden ohne direkte Bezugnahme auf Barretts Arbeiten von Robert Wuthnow

30 Dass diese negative Konnotation in der populären Wahrnehmung tatsächlich besteht, sieht man beispielsweise im zugehörigen *Wikipedia*-Artikel: Art. »Deus ex machina«. In: *Wikipedia*, https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Deus_ex_machina&oldid=148924941#Heutiger_Gebrauch_des_Begriffs.

31 Justin L. Barrett: »Exploring the natural foundations of religion«. In: *Trends in Cognitive Science* 4.1 (2000), S. 29–34.

32 Vgl. Justin L. Barrett: »The Naturalness of Religious Concepts. An Emerging Cognitive Science of Religion«. In: Peter Antes u.a. (Hg.): *New Approaches to the Study of Religion*. Band 2: *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*. Berlin, New York 2008, S. 401–418.

bestätigt. Am Beispiel des Gebets zeigt Wuthnow etwa – im Gegensatz zu Barrett, der Beten mit dem Schreiben von Postkarten vergleicht – eine Verletzung kognitiver Domänen, insofern hier eine prinzipiell unerreichbare Instanz (zum Beispiel Gott) trotzdem angesprochen wird.³³

4.4 Funktionen unentscheidbarer Unzuverlässigkeit

Offensichtlich sind diese Beispiele gegenüber der komplexen erzählerischen Inszenierung literarischer Texte zwar äußerst vereinfachende Konstrukte. Trotzdem wird an ihnen deutlich, dass das Zuverlässigkeitsprofil einer Erzählung immer davon abhängt, welche Schemata zu ihrer Konstruktion erforderlich sind. Anders gesagt sollte unabhängig von der Singularität der Beispiele das Prinzip klargeworden sein, dass Unzuverlässigkeit, genau wie andere narrative Verfahren auch, vor einem interpretativen Hintergrund beschrieben werden muss, den LeserInnen in Form von Schemata wahrscheinlich nutzen. Die identische Struktur kann in verschiedenen Zusammenhängen andere Unzuverlässigkeitsurteile nach sich ziehen.

Oben wurde im Rahmen der *Unnatural Narratology* behauptet, dass die Aufgabe einer kognitionswissenschaftlich informierten Erzählanalyse darin besteht, denkbare Lesarten vergleichend zu beschreiben – so wie es hier ganz basal in der Gegenüberstellung möglicher Interpretationsszenarien getan wurde. Vor dem Hintergrund einer kontextuellen Unzuverlässigkeitstheorie wird mit so einem Vergleich die Möglichkeit eröffnet, auch konkrete Funktionspotenziale besser zu beschreiben. Anders gesagt führt Nünings mit großem Aufwand verbundene Frage ›Unzuverlässig im Vergleich wozu?‹ zur Ermöglichung der Frage ›Unzuverlässig zu welchem Zweck?‹³⁴ Die Untersuchung unentscheidbarer Unzuverlässigkeit wird durch ihre Bemessung an real-weltlichen Schemata sozusagen funktional ausgerichtet. Möglicherweise wird durch ihren Einsatz im Zusammenhang mit Religion etwa gerade darauf hingewiesen, dass es ungewöhnlich ist, die Geltung eines bestimmten übernatürlichen Schemas für normal zu halten. Umgekehrt könnten Erzählungen

33 Vgl. Robert Wuthnow: »Cognition and Religion«. In: *Sociology of Religion* 68.4 (2007), S. 341–360, hier S. 346.

34 Vgl. etwa Ronny Bläß: »Satire, Sympathie und Skeptizismus. Funktionen unzuverlässigen Erzählens«. In: Fabienne Liptay u. Yvonne Wolf (Hg.): *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*. München 2005, S. 188–203.

auch darauf verweisen, dass es nicht ausreichend ist, die Nichtgeltung eines bestimmten Schemas einfach vorauszusetzen. Diese übergeordnete Bedeutung wäre eben dadurch möglich, dass es immer auch jeweils die andere Lesart gibt. Weiterhin könnte man auf höherer Stufe extrapolieren, dass die betreffende Erzählinstanz vielleicht im Modus des religiösen Zweifels denkt oder dass durch sie die Gedanken eines religiösen Wanderers im Sinne der Matrix spiritueller Denkooptionen emuliert werden – im obigen Beispiel etwa in Bezug auf ein Schema, das das Leben nach dem Tod betrifft. Dann könnte nicht sicher erzählerische Unzuverlässigkeit im Sinne einer Täuschung oder Lüge extrapoliert werden, aber die *storyworld* wäre auch nicht einfach eigengesetzlich-unnatürlich. Vielmehr würde sich hier ein kognitiver Standpunkt innerhalb eines real-weltlichen, kulturellen Problems artikulieren. Es ist im zuletzt analysierten Beispiel möglich, aber nicht zwingend nötig, ein transzendenzbezogenes Schema wie ›Leben nach dem Tod‹ zu nutzen, sodass seine Ablehnung und seine Annahme zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Ein solcher kognitiver Standpunkt lässt sich mit wenigen Anpassungen mit einer Idee von James Day näher konturieren.³⁵ Day behauptet eine mögliche Stufe der kognitiven Individualentwicklung, die er post-formales Denken nennt und die noch nach Jean Piagets höchster formal-operationaler Stufe erreicht werden kann. Unter großem empirischen Aufwand und unter Berücksichtigung anderer Studien setzt er diese Stufe mit der Entwicklung des Glaubens und mit religiöser Urteilsfähigkeit in Beziehung³⁶ und findet heraus, dass es keineswegs mit steigender kognitiver Komplexität und Kapazität zu einer Abnahme von Glauben kommt, sondern vielmehr zu seiner Transformation.³⁷ In der angesprochenen post-formalen Stufe sprechen die ProbandInnen über Religion in nicht-dichotomen und multiperspektivischen Möglichkeitskategorien und nicht in Wahrheitssätzen. Postformales

35 Vgl. James M. Day: »Narrative, Postformal Cognition, and Religious Belief«. In: Ruard Ganzevoort u.a. (Hg.): *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden 2014, S. 33–53.

36 Vgl. zu diesen Positionen selbst Friedrich Schweitzer: *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*. Gütersloh 2007, S. 121–158.

37 Days Ansatz ist gegenüber den Klassikern religiöser Entwicklungstheorien wie etwa Fritz Oser und James Fowler insofern als integrative Überprüfung zu verstehen. Vgl. zu Oser Christian Grethlein: *Religionspädagogik*. Berlin, New York 1998, S. 230–235. Zu James Fowler vgl. Ders.: *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh 2000.

Denken ist genau deshalb eng verknüpft mit komplexen Formen des Erzählens im Allgemeinen und meiner Ansicht nach auch mit der oben herausgearbeiteten Form unzuverlässigen Erzählens im Speziellen, insofern sie mit einer Vervielfältigung der Interpretationsperspektiven einhergeht. Die Konstruktion von Welten und Erzählsituationen wird hier ebenfalls verkompliziert und relativiert, wodurch Interpretationsoptionen multipliziert werden. Darin liegt möglicherweise die individualpsychologische Entsprechung zu einer postsäkularen Kultur: Auch in dieser bedeutet Theoretisierung und Komplexitätssteigerung nicht einfach Verlust von Religion, sondern Transformation und Vervielfältigung ihrer Formen.

Unzuverlässigkeit wäre dann nicht einfach die Verunsicherung vormals normaler Zustände, sondern auf der Kehrseite zuallererst der Zugang zu Zwischenformen und hybriden Denkräumen in Bezug auf bestimmte soziokulturelle Probleme. LeserInnen müssen und können hier selbst im Sinne eines bewusst gewordenen Naturalisierungsdrucks entscheiden, was beispielsweise von Figuren oder Erzählinstanzen und ihren *focalizern* in Bezug auf Religion wirklich gedacht wird. Ich schließe damit eng an die funktionale Dimension von Thomas Elsaessers Konzept des *mind-game movie* an.³⁸ Unter lockerer Anlehnung an kognitionstheoretische Positionen fasst Elsaesser darunter eine eher diffuse Menge von Erzählungen, die verschiedenster Verfahren zur Desorientierung ihrer RezipientInnen nutzen, ohne dabei schon gar nichts mehr zu erzählen. Die Pointe besteht darin, dass solche Erzählungen zwar noch Interpretationen im hermeneutischen Sinne anregen, aber – ähnlich wie im post-formalen Denken – in Form von Optionen und Möglichkeiten. Sie rufen insofern auch Meta-Interpretationen hervor, die auf die mehr oder weniger transparenten Spielregeln der primären Erzählstrukturen zielen.

38 Vgl. Thomas Elsaesser: »The Mind-Game Film«. In: Buckland Warren (Hg.): *Puzzle Films. Complex Storytelling in Contemporary Cinema*. Chichester 2009, S. 13–41.

4.5 Leitfragen für eine kognitionsnarratologisch informierte und religionsbezogene Textanalyse

Ich verzichte auf eine abschließende Systematisierung der möglichen Funktionspotenziale unzuverlässigen Erzählens, weil die Vielfalt möglicher Kombinationen aus spezifischen religiösen Schemata und bestimmten Unzuverlässigkeitsformen die Machbarkeit einer potenziellen Typologie übersteigt und sie zudem wegen ihrer Abstraktion an Aussagekraft verlieren würde. Vielmehr ist der gesamte zweite Hauptteil der Arbeit als explorativer Gang durch die Artikulationen der formulierten Hypothesen in Romanen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur zu verstehen. Die Erzähltextanalyse wird also hypothetisch anhand der Matrix für spirituelle Denkooptionen konkrete Schemata suchen, auf deren Grundlage mögliche Interpretationen durchgespielt werden. Sie stützt sich dazu auf das folgende Fragenbündel:

1. Was kann von der *storyworld* modelliert werden?
2. Wie beziehen sich Figuren und Erzählinstanzen (*what it's like*) auf die Ereignisse (*event sequencing, world disruptions*) in dieser Welt? Was für ein Denken wird unter den Parametern Kontingenzzoffenheit und Antwortsemantik emuliert? Welche Position auf der Matrix spiritueller Denkooptionen nehmen Figuren und Erzählinstanzen also ein?
3. Als wie zuverlässig ist das emulierte Bewusstsein dabei extrapolierbar? Welche Funktion hat die jeweilige Un-/Zuverlässigkeit in Bezug auf die in den Fragen 1 und 2 fokussierten Zusammenhänge?

Teil II

Fallstudien

5 Spirituelle Denkoptionen zwischen Zufall und Bestimmung in den Romanen von Daniel Kehlmann

So unterschiedlich die meisten Romane von Daniel Kehlmann auch sind, taucht in ihnen als Konstante immer wieder die Frage danach auf, welche Rolle Zufall und Determiniertheit in individuellen und kollektiven Lebensläufen in der Gegenwart spielen. Wie kommt es, dass jemandem gerade die eine und nicht andere Sache widerfährt und wie viel Kontrolle kann er oder sie darüber ausüben? Auf der einen Seite sind dies die typischen Fragen einer spätmodernen Multioptionsgesellschaft, die sich als rein immanente Angelegenheit in Begriffen von Wahlzwang und Risiko stellen lassen.¹ Für die Figuren und Erzähler in Kehlmanns Texten ist diese rationalistisch-mathematische Herangehensweise ebenfalls nicht fremd, wird aber brüchig, sodass sie auf der Suche nach Alternativen immer wieder mit ganz anderen, stark transzendenzorientierten Denkoptionen in Kontakt geraten. Was, so lautet eine implizite Frage, wenn Zufälle in Wahrheit doch Bestimmung oder gar Schicksal sind? Damit scheint der Zuständigkeitsbereich konventionell-religiöser Weltzugänge angegeben zu sein, doch die Hinwendung zu ihnen allein genügt den Erzählungen ebenfalls nicht. Auf diese Weise kommen spirituelle Suchbewegungen in den Zwischenräumen von säkularen und religiösen Denkmustern und Praktiken in Gang.

In Kehlmanns bis dato jüngstem Roman *F*² verlässt ein Vater beispielsweise seine drei Söhne, weil er ausgerechnet von einem Hypnosekünstler dazu aufgefordert wird. Einer von ihnen wird später Finanzproduktmanager, der andere Maler und Kunsthändler, der dritte Priester. Alle drei haben aber tiefgreifende Probleme, ihre Rollen auszufüllen und geraten auf der Suche nach biographischer Konsolidierung immer wieder an die Grenze des Rationalen.

¹ Vgl. Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M. 1996.

² Daniel Kehlmann: *F*. Reinbek bei Hamburg 2013 (im folgenden Fließtext zitiert als *F*).

Ähnliche Motive finden sich in Kehlmanns nachträglich verstärkt beachtetem Debütroman *Beerholms Vorstellung*³ von 1997. Darin geht es um einen mathematisch begabten Theologiestudenten, der noch nach Empfang der niederen Weihen überraschend seinen beruflichen Werdegang zugunsten einer Karriere als Zauberkünstler abbricht, dann aber auch darin nicht ganz aufgeht.

Dazwischen steht der 2009 erschienene Episodenroman *Ruhm*,⁴ der in neun fragmentarische Kurzgeschichten ganz unterschiedliche persönliche Krisen brisant miteinander verknüpft. Zum Figureninventar gehören dabei nicht nur Büroangestellte und Filmschauspieler, sondern auch Autoren von spiritueller Erbauungsliteratur und tödlich Erkrankte, die das direkte Gespräch mit Gott suchen.

Auf den ersten Blick skurrile kulturelle Formen wie Zauberkunst, Magie und Hypnose erweisen sich hier als potenzielle Modelle postsäkularer Verhandlungen. Es zeigt sich, dass die säkularisierungs- und religionstheoretischen Potenziale dieser Schemata auf produktive epistemische Verunsicherungen zurückgeführt werden können, mit denen sie schon von sich aus umgehen. Anders gesagt: Dass Religiosität in den Romanen gerade im Medium von Zauberkunst, Magie und Hypnose mit sich selbst und mit anderen Diskursen in einen Dialog gebracht wird, liegt an deren spezifischen destabilisierenden Qualitäten selbst. Sie werden in den Romanen als poetische Prinzipien in Form unzuverlässigen Erzählens fruchtbar gemacht, dadurch potenziert und schließlich weiterverarbeitet.

3 Daniel Kehlmann: *Beerholms Vorstellung*. Reinbek bei Hamburg 2007 [1997] (im folgenden Fließtext zitiert als *Beerholm*). Ich stimme mit Michael Navratils Urteil überein, dass die ›frühen Romane‹, das heißt *Mahlers Zeit* (1999), *Der fernste Ort* (2001) und *Ich und Kaminski* (2003) im Wesentlichen Variationen auf das gleiche Grundproblem sind, sodass *Beerholm* hier als Prototyp aufgefasst wird. Vgl. Michael Navratil: »Fantastisch modern«. In: *Literatur für Leser* 37.1 (2014), S. 39–57, hier S. 40. Ole Petras bringt diese Kontinuität kritischer als »Konservatismus« auf den Begriff, vgl. Ole Petras: »Tragischer Realismus. Über Daniel Kehlmanns konservative Ästhetik«. In: Maike Schmidt (Hg.): *Gegenwart des Konservatismus in Literatur, Literaturwissenschaft und Literaturkritik*. Kiel 2013, S. 61–78.

4 Daniel Kehlmann: *Ruhm. Ein Roman in neun Geschichten*. Reinbek bei Hamburg 2009 (im folgenden Fließtext zitiert als *Ruhm*).

5.1 *Beerholms Vorstellung*. Zauberkunst als Zufallsermächtigung

5.1.1 Fundamentalkontingenz zwischen Mathematik und Religion

Beerholms Vorstellung ist die fiktive Autobiographie des 29-jährigen Arthur Beerholm, deren äußere Eckpunkte einfach anzugeben sind. Aufgewachsen bei Adoptiveltern, geht er nach dem Tod der Adoptivmutter ins Internat und entdeckt dort früh seine mathematische Begabung. Trotzdem entscheidet er sich für das Studium der Theologie, hält es aber nicht bis zum Priesteramt durch und wechselt schließlich in ein ganz anderes Metier: die Zauberkunst. Nach einer steilen Karriere bricht er schließlich unter gewissermaßen metaphysischen Bedingungen psychisch und körperlich zusammen. Genau dieses Ende ist für Arthur dann der Anlass, den vorliegenden fiktiv-autobiographischen Text innerhalb einer Rahmenhandlung – er sitzt im Café der Aussichtsplattform eines Fernsehturms – überhaupt aufzuschreiben.

Die Binnengeschichte wird durch den bizarren Tod der geliebten Adoptivmutter in Gang gesetzt. Der acht- oder neunjährige Arthur ist unmittelbarer Zeuge, als sie beim Wäscheaufhängen vom Blitz getroffen wird. Rückblickend fällt seine Bewertung wie folgt aus: »Ella's plötzlicher Tod ereignete sich in einer Region, in der sich Schicksal, Irrsinn und Statistik auf das Unangenehmste berühren.« (15) ›Unangenehm‹ ist also nicht die Konfrontation des jungen Arthur mit dem Tod einer nahestehenden Person, sondern die kognitive Dissonanz, die bei der Verarbeitung des Todesfalls für ihn entsteht. Auf der Suche nach einer Antwortsemantik für dieses an sich klassische Kontingenzerlebnis tritt die genaue Art dieser Dissonanz nachdrücklich hervor:

Ich weiß auch, daß jedes Jahr und überall eine gewisse Zahl von Leuten auf diese erhaben lächerliche Weise ums Leben kommt; der armen Ella Pech war es, daß sie grundlos und unverschuldet unter diese Menge fiel, die Mathematik ist blind. Das ist die Betrachtung aus dem kühlen Zahlenreich, und wie immer hat sie etwas Beruhigendes. Anders die theologische: Ella war ein friedlicher Mensch, nützlich und gut, des Herren Magd. Aber der Himmel wählte die drastischste, die effektvollste Methode, um ihr Herz zu verbrennen und ihr Gehirn zu durchlöchern, um sie aus der Welt zu bomben. (15)

Der Versuch einer sinnvollen Einbettung des Geschehens in einen kausalen Ereigniszusammenhang schwankt hier zwischen zwei Semantiken. Zufall (»Pech«) und Schicksal (»der Himmel wählte«) speisen sich aber aus zwei oppositionellen Weltansichten: einer mathematisch-naturwissenschaftlichen und einer spirituell-religiösen. Emuliert wird hier also ganz deutlich eine Bewusstseinsstruktur in Anlehnung an Bergers Hypothese von parallelen semantischen Sphären, zwischen denen Menschen – angeblich – beliebig hin- und herwechseln können.

Im Laufe der Erzählung kommt es dann aber zu einer wechselseitigen Durchdringung beider Denkmuster, als Arthur deutlich später im Internet den Wunsch entwickelt, Theologie zu studieren. Zur Begründung dieser Wahl dient nämlich überraschenderweise eine auf die Mathematik bezogene Weltansicht, die allerdings neue Aspekte in Bezug auf Religiosität enthält:

Ein einfaches Beispiel: die Funktion $y = 4/x$. Setzen wir für x vier ein, bekommen wir... – richtig: eins. Bei drei erhalten wir vier Drittel oder auch 1,3 periodisch [...]. Nehmen wir zwei... – jawohl, Ergebnis auch zwei. Eins: Ergebnis vier. Und null?

Eben. Ich möchte wissen, ob es einen Menschen gibt, dem es nicht durch und durch schwindlig wird, dem nicht kalte Schauer durch den Magen laufen und der nicht plötzlich die eisige Weite des Weltalls um sich spürt, wenn er nur ernsthaft versucht, sich vorzustellen, was mit der Vier geschieht, wenn sie durch null dividiert wird. Der Mathematiker macht es sich leicht und schreibt mit dünner Feder *n.d.* neben die Rechnung, *nicht definiert*, das Eingeständnis, daß seine Wissenschaft aus den Fugen springt, wenn sie versucht, den puren Schrecken und die reine Ewigkeit zu berühren. (55)

Mathematisch-naturwissenschaftliches und transzendenzbezogenes Denken werden hier plötzlich enggeführt. Arthur transponiert die Gesetze einer rein formalen Wissenschaft vollständig auf die real-weltliche Erfahrung und entdeckt dabei »puren Schrecken« und »reine Ewigkeit«. Normalerweise ist so eine Übertragung gar nicht so abwegig, denn selbstverständlich werden ständig auch Bereiche der »natürlichen« Welt berechnet wie etwa in der (klassischen) Physik, im Finanz- oder Sozialwesen. Das kognitiv reizvolle an Arthurs Gedanken ist nun aber, dass er auch die Aussparungen aus dem System, also die »blinden Flecken« der Mathematik, auf denen sie axiomatisch aufgebaut ist, auf die nicht-mathematische Wirklichkeit überträgt. So zeigt sich, dass die »Logik«, die dieser Disziplin als exakter Wissenschaft im Alltagsbewusstsein zugeschrieben wird, durchaus ihre Lücken hat, so etwa im Bereich der nicht umsonst so genannten irrationalen Zahlen.

Es geht Arthur insgesamt in diesen ersten Episoden seines Lebens zu keinem Zeitpunkt um die vermeintliche Kontingenz der empirisch-alltäglichen Erfahrungswelt. Deutlich wichtiger sind ihm die zugrundeliegenden mathematischen und religiösen Beschreibungsmodelle. Dass seine Mutter stirbt, könnte einerseits Zufall sein, andererseits eine Vorsehung des ›Himmels‹. Beides ist denkbar, geht aber für sich genommen nicht ganz auf. Womit sich Arthur hier also tatsächlich konfrontiert sieht, ist eine Art ›Fundamentalkontingenz‹, gerade weil ihre Herkunftsorte – Mathematik und Religion – im Normalfall umgekehrt die Kontrollierbarkeit von Kontingenz versprechen, dann aber aus sich selbst heraus dabei versagen. Die Mathematik wäre dazu imstande, weil sie Berechenbarkeit verspricht. Es zeigt sich jedoch, dass sie auf unbeweisbaren Axiomen beruht und Lücken kennt, die ihre Zuverlässigkeit für Arthur infrage stellen. Insofern ist es mit Vorsicht zu genießen, wenn Leonard Herrmann Kehlmanns eigener Aussage darüber zustimmt, dass die Mathematik hier eine Stellvertreterin für den »Szientismus der Moderne«⁵ ist, zumindest dann, wenn dies meint, dass sie als »quantifizierende« Denkweise die Widersprüchlichkeit der Realität einebnen würde.⁶ Die Einschätzung von Michael Navratil, dass Mathematik als Quelle »metaphysischer Verunsicherung«⁷ fungiert, trifft Arthurs Denkweise besser.

Die Religion hätte demgegenüber kontingenzverarbeitende Potenziale, weil sie mit einer transzendenten Macht operiert, die den Zufall als Prinzip gerade eindämmt. Die Pointe besteht hier jedoch darin, dass Religion für Arthur ebenfalls eine Verunsicherungsquelle ist. Statt nur Antwortsemantik für als kontingent empfundene Ereignisse zu sein, wird sie bei genauerer Betrachtung selbst wieder zur Kontingenzquelle, weil die zugehörige höhere Macht – der ›Himmel‹ – hier ›drastische‹ Ereignisse hervorruft. Eben weil sie prinzipiell von der Welt getrennt sein muss, um innerweltliche Ordnung zu verbürgen, sind die Prinzipien ihres Eingreifens nicht mehr einsehbar. Beide Denkweisen zusammen verschärfen ihre internen Verunsicherungspotenziale aber

5 Leonhard Herrmann: »Vom Zählen und Erzählen, vom Finden und Erfinden. Zum Verhältnis von Mathematik und Literatur in Daniel Kehlmanns frühen Romanen«. In: Franziska Bomski u. Stefan Suhr (Hg.): *Fiktum versus Faktum. Nicht-mathematische Dialoge mit der Mathematik*. Berlin 2012, S. 169–184, hier S. 170.

6 Vgl. ebd., S. 182. Genauso Martin Lüdke, der von »kritischer Rationalität« spricht, vgl. Martin Lüdke: »Eigentlich geht es nur um den Zufall. ›Beerholms Vorstellung‹ und seine keineswegs vergeblichen Schritte auf dem Weg zur Aufklärung«. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Daniel Kehlmann*. München 2008, S. 45–53, hier S. 45 (*Text + Kritik*, Heft 177).

7 Michael Navratil: »Fantastisch modern«, S. 42.

noch einmal durch die je andere, weil sie für Arthur alternativlos erscheinen. Kontingenzerfahrung wird hier zur Kontingenz der Modallogik: Beide Erklärungen sind zwar möglich, weil sie gegenüber der anderen Seite durchaus abdichtendes Potenzial hätten, aber nicht schon für sich notwendig, weil sie inneren Widersprüchen ausgesetzt sind und die jeweils andere Option dadurch wieder plausibel wird.⁸

Nach der Matrix für spirituelle Denkoptionen aus Kapitel 3 wäre Arthur damit in einen Bereich extremer Kontingenzoffenheit einzuordnen, eben ›Fundamentalkontingenz‹, weil mögliche Antwortsemantiken immer schon aus der Innenperspektive und aus der Perspektive der anderen Denkoption neue Kontingenz hervorbringen. Gerade deshalb steht die Suche nach einer solchen Semantik aber auch nicht einfach still, sondern bewegt sich ständig zwischen den beiden als exklusiv inszenierten Polen mathematisch-naturwissenschaftlich und religiös-spirituell hin und her.

5.1.2 Vermittlung zwischen Religion und Mathematik durch Zauberkunst

Arthurs Hoffnung scheint nun zu sein, dieses Oszillieren beider Denkweisen durch das Studium der Theologie zugunsten der religiösen Seite stillzustellen. Oben wurde schon angedeutet, dass ihm das nicht gelingt: Arthur beendet sein Studium zwar wie geplant, verbringt ein Jahr in Rom (95f.) und empfängt die niederen Weihen. Dann bricht er die Priesterausbildung jedoch plötzlich ab und es folgt eine Kehrtwende: Arthur entschließt sich, Zauberkünstler zu werden. Auch hierfür liegt der Grund wieder in einer mathematischen Überlegung, die durch Zuwendung zum ausschließlich Religiösen nicht auszuschalten ist. Bereits im Grundschulalter experimentiert Arthur mit Tarotkarten und übt, wenn auch relativ erfolglos, einige Tricks mit ihnen ein (21). An der späteren Lektüre beinahe aller klassischen Werke in diesem Bereich (37–39) interessiert ihn dann auch weniger die eigentliche Durchführung von Tricks, sondern vielmehr ihre theoretischen Implikationen. Das beim Zaubern Vorgeführte, so Arthur, »widerspricht jeder Wahrscheinlichkeit, es ist unlogisch. Und doch: Ist es nicht in anderer Hinsicht durchaus einleuchtend und richtig, daß es dieselbe Karte ist; – ist es nicht

8 Vgl. George Edward Hughes u. Maxwell Cresswell: *Einführung in die Modallogik*. Berlin, New York 1978, S. 20f.

sogar *vernünftiger* so...?« (39, Hervorhebung im Original) Der erste Teil dieses Gedankens leuchtet ein. Im Rahmen der Alltagslogik wäre es tatsächlich ›unwahrscheinlich‹, das heißt wenig wahrscheinlich, dass man aus einem typischerweise französischen Blatt genau zweimal hintereinander dieselbe Karte zieht: rund 0,019 nämlich. Dass dies aber, wie Arthur sich hier ausdrückt, das ›vernünftigere‹ Szenario im Vergleich zu seinem wahrscheinlicheren Gegenteil sein soll, klingt überraschend.

Der Grund für diese Sichtweise liegt in der Weiterentwicklung des vorher nur am Rande angeschnittenen Zufallsproblems. Der Anspruch, die Welt durch Berechnung von Wahrscheinlichkeiten kontrollierbarer zu machen, scheitert an der gleichzeitigen Offenbarung des Zufalls selbst. Von Wahrscheinlichkeit muss man nämlich nur dann sprechen, wenn nicht schon klar ist, was passiert – wenn man also dem Zufall Raum gibt. Wenn aber die Gesetze der Welt dem Zufall folgen würden (40), wäre nichts mehr kontrollierbar, der Mensch vollkommen ausgeliefert. Die Assoziation des Unwahrscheinlichen mit dem Attribut ›vernünftig‹ bedeutet hier also das Versprechen von Kontrollierbarkeit des Zufalls selbst und zwar auch, wenn eine solche Kontrolle im strengen Sinne ›unlogisch‹ ist.⁹ Hier gerät etwas in eine überraschende Schiefelage: Vernunft und Logik stehen sich plötzlich oppositionell gegenüber, sofern Ordnung der Vernunft entspräche, aber in der ›natürlichen‹ Welt eigentlich nicht zu erwarten ist, sodass sie eigentlich ›unlogisch‹ ist. Damit ist Mathematik auch hier die Quelle einer metaphysischen Verunsicherung, die diesmal aber auf einen anderen Ausweg zeigt. Der Zufall entspricht hier konzeptuell einer paradoxen ›unvernünftigen Logik‹. Die Zauberkunst wäre demgegenüber eine ›vernünftige Unlogik‹: Es ist eben sehr unwahrscheinlich, zweimal die gleiche Karte zu ziehen, aber Arthurs Ansicht nach doch sehr beruhigend.

Die Vereinseitigung von Religion ist also nicht imstande, das spannungsvolle Wechselverhältnis zwischen mathematisch-naturwissenschaftlichem und religiösem Denken durch ihren Vorzug der transzendenten Seite zum Stillstand zu bringen. Die Zuwendung zur Zauberkunst ist nun genau die umgekehrte Strategie: Sie verspricht die immanente, anthropozentrische

⁹ Zum Konnex von Zufall und seiner Kontrollierbarkeit durch Wahrscheinlichkeit als ästhetisches Prinzip und speziell narrativer Motor in literaturhistorischer Perspektive vgl. Rüdiger Campe: *Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist*. Göttingen 2002, insbesondere S. 277–308.

Manipulation der Wirklichkeit, die den Zufall durch die Kontrolle des Unwahrscheinlichen einzudämmen versucht.

5.1.3 Zauberkunst als Ort magischen Denkens in der Moderne

Mit der Zuwendung seines Protagonisten zur Zauberkunst knüpft *Beerholm* an einen hochkomplexen Diskurs an, dessen gesonderte Darstellung nötig ist, um die besondere Leistung des Romans klar herausarbeiten zu können. Zauberkunst ist zunächst einmal ein im 18. Jahrhundert entstehendes Kunstgewerbe, das magische Manipulationen der Welt darstellt, ohne ihre Tatsächlichkeit zu behaupten.¹⁰ Um das zu verstehen, muss man noch einen Schritt zurückgehen und fragen, was unter ›Magie‹ genau verstanden werden kann. Auf den Einwand von Harald Strohm, dass der Begriff kaum zu definieren ist,¹¹ reagiert der folgende Abschnitt mit dem bereits in Kapitel 3 gebrauchten Mittel der dimensionierten, offenen Definition. Dabei geht es weniger darum, inhaltlich scharfe Kriterien für einen Begriff zu entwickeln, der zu Recht ohnehin dem Ethnozentrismusverdacht ausgesetzt ist,¹² als vielmehr die Einordnung eines bestimmten Weltbezugs in die Matrix spiritueller Denkoptionen durch Abgrenzungs- und Konvergenzbeobachtungen vorzunehmen. Diese Einordnung wird nur solche, teilweise sicherlich streitbaren, Bestimmungen berücksichtigen, die auch für die Analyse von *Beerholm* relevant sind.

Die besondere Leistung eines solchen Weltbezugs, den ich kurz als ›magisches Denken‹¹³ bezeichne, besteht darin, dass er eine Vermittlung aus religiös-spirituellen und mathematisch-naturwissenschaftlichem Denken erlauben soll und damit das gleiche Problem verarbeitet, mit dem auch Arthur

10 Vgl. Robert Pfaller: »Die Rationalität der Magie und die Entzauberung der Welt in der Ideologie der Gegenwart«. In: Brigitte Felderer u. Ernst Strouhal (Hg.): *Rare Künste. zur Kultur- und Mediengeschichte der Zauberkunst*. Wien, New York 2007, S. 385–404.

11 Vgl. Harald Strohm: »Vorwort«. In: Ders. u. Jan Assmann (Hg.): *Magie und Religion*. Paderborn 2010, S. 7–10, hier S. 8.

12 Vgl. Leander Petzoldt: »Einleitung«. In: Ders. (Hg.): *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Darmstadt 1978, S. VII–XV, hier S. IX.

13 Der Terminus ›magisches Denken‹ ist bereits von Jean Piaget im entwicklungspsychologischen Zusammenhang geprägt worden. Dieser Gebrauch ist hier ausdrücklich nicht gemeint. Für den Gesamtzusammenhang vgl. das ganze Kapitel IV in Jean Piaget: *Das Weltbild des Kindes*. Überarb. und erw. Neuausgabe, Stuttgart 2015, S. 152–204.

im Rahmen seiner Fundamentalkontingenz umgehen muss. Diese Leistung lässt sich dabei am besten vor dem Hintergrund der beiden integrierten Seiten Religion und Naturwissenschaften darstellen.

Magie und Religion

In der allgemeinsten Variante ist magisches Denken eine Einstellung zur Welt, welche die Gültigkeit von übernatürlichen Prinzipien innerhalb der natürlichen Welt voraussetzt.¹⁴ In der ethnologischen Forschungstradition hat vor allem Leander Petzoldt¹⁵ unter Rückgriff auf Claude Lévi-Strauss¹⁶ und andere eine Systematisierung dieser Prinzipien vorgeschlagen. An ihrer Spitze steht die sogenannte Sympathie. Sympathie meint, dass in der Welt ein All-Zusammenhang gilt, der nicht empirisch im Sinne klassisch naturwissenschaftlicher Gesetze erklärbar ist. So wird etwa im Rahmen des magischen Denkens angenommen, dass äußere Berührungen auch eine innere Wirkung haben können (Prinzip der Kontiguität), dass Einflüsse auf Teile einer Sache auch Einflüsse auf das Ganze haben, aus dem der Teil stammt (*pars pro toto*), dass Ähnlichkeiten zwischen zwei Ereignissen oder Dingen eine Verbindung zwischen beiden herstellen können (Analogieprinzip) und dass Ungleichgewichte stets zum Ausgleich drängen.¹⁷

An all diesen Prinzipien lässt sich bereits erahnen, dass magisches Denken reiche Verbindungen zu Praktiken konventioneller Religionen unterhält, ja in dieser Fassung gar ihre Voraussetzung ist. Der Reliquienkult des Katholizismus hat beispielsweise das *pars-pro-toto*-Prinzip vorausgesetzt, Voodoo basiert auf dem Prinzip der Ähnlichkeit, die Idee von Schuld und Sühne

14 Zur präzisen etymologischen Bestimmung mit daraus abgeleiteter Definition, die sich mit Petzoldts Variante deckt, vgl. Matthias Reinhard Hoffmann: »Zaubersprüche und Scharlatan. Magie und Zauber in der Literatur«. In: Maïke Schult u. David Philipp (Hg.): *Wortwelten. Theologische Erkundung der Literatur*. Münster, Berlin 2011, S. 219–264, hier S. 221–223 sowie 227f.

15 Vgl. Leander Petzoldt: *Magie. Weltbild, Praktiken, Rituale*. München 2011, 7.14 (die Ressource wird als E-Book zitiert, die Ziffern stehen dabei für Abschnitt und Absatz). URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-2014041513446>.

16 Vgl. zu dieser Position Erhard Schüttpelz: »Der magische Moment. Mit einem Beitrag von Martin Zillinger«. In: Michael Kauppert u. Dorett Funcke (Hg.): *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt/M. 2008, S. 275–303.

17 Vgl. Petzoldt: *Magie*, 7.23–7.26.

rechnet grundsätzlich mit dem Ausgleich von Gegensätzen, das Prinzip der Analogie schlägt sich etwa in Regentänzen altägyptischer oder nativ-amerikanischer Religionen nieder. In der Praxis des Abendmahls finden sich viele dieser Prinzipien in komplexer Verstrickung. Es ist schon aus dieser Perspektive schwer, magisches von religiösem Denken trennscharf abzugrenzen.

Jan Assmann weist allerdings auf einen möglichen Unterschied zwischen magischem Denken und dem Selbstverständnis zumindest monotheistischer Religionen hin. Diese setzen nämlich eigentlich eine Trennung von Immanenz und Transzendenz in Form eines absolut von der Welt getrennten Gottes voraus. Demgegenüber muss für magisches Denken ein Kontinuum zwischen einer übernatürlichen Macht und der natürlichen Welt angenommen werden, damit eine direkte Wirkung auch herbeigeführt und sichtbar werden kann.¹⁸ Dieser Unterschied zwischen bestimmten Spielarten konventioneller Religiosität und magischem Denken gründet im performativen Anspruch, der an die von beiden vorausgesetzte transzendente Kraft gestellt werden kann. Magisches Denken rechnet mit der menschlich herbeigeführten, wenn auch übernatürlich begründeten Wirkung von Ritualhandlungen, monotheistisches Denken verzichtet hingegen auf diese Gewissheit.¹⁹ Die metaphorische Dichotomie ›Zwingen‹ (Magie) vs. ›Bitten‹ (Religion)²⁰ gegenüber der transzendenten Macht verdeutlicht diesen Unterschied, ihre vollständige Geltung wird allerdings angezweifelt. Dass beispielsweise auch das Gebet als konventionell-religiöse Handlung eine Hoffnung auf diesseitige Wirkung impliziert, und dass dies in paradoxem Konflikt mit der strikten Transzendenz Gottes steht, hat Gershom Scholem gar als Quelle des religiösen Gefühls selbst herausgearbeitet.²¹ Das macht die Grundunterscheidung in ›Bitten‹ und ›Zwingen‹ zwar nicht vollständig unbrauchbar, ihre Abgrenzungskraft sollte aber auch nicht überschätzt werden. Der postulierte

18 Vgl. Jan Assmann: »Zur Einführung: die biblische Einstellung zu Wahrsagerei und Magie«. In: Ders. u. Harald Strohm (Hg.): *Magie und Religion*. Paderborn 2010, S. 11–22, hier S. 21f.

19 Vgl. Petzoldt: *Magie*, 12.3.

20 Vgl. Leander Petzoldt: »Zaubertechnik und magisches Denken«. In: Günter Lange (Hg.): *Märchen – Märchenforschung – Märchendidaktik*. Baltmannsweiler 2012, S. 92–105, hier S. 97. Vgl. ursprünglich Olof Pettersson: »Magie – Religion. Einige Randbemerkungen zu einem alten Problem«. In: Leander Petzoldt (Hg.): *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Darmstadt 1978, S. 313–324, hier S. 316.

21 Vgl. Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M. 1991, S. 302–305.

Unterschied zwischen Religiosität und magischem Denken muss insofern auch in dieser Dimension (Wirkung in der immanenten Welt) als *unscharf* beschrieben werden. Vor dem Hintergrund der im dritten Kapitel ausführlich dargestellten Einsicht, dass auch Religion als abstraktes Konzept kaum festzustellende Kernmerkmale hat, wird die gesamte Unterscheidung in magisches Denken und Religiosität insgesamt brüchig.²²

Ein fundamentaler historischer Unterschied besteht jedoch in der Institutionalisierung religiöser und magischer Denkweisen. Religionen haben offensichtlich Kirchen und Dogmatiken hervorgebracht, die für das magische Denken nicht zur Verfügung stehen. ›Magie‹ ließe sich in diesem Zusammenhang negativ fassen als die konkreten Ausprägungen transzendenzbezogener Denkweisen, die nicht institutionalisiert wurden. Genau dies eignet ›Magie‹ aber als Kampfbegriff für die Abgrenzung vonseiten monotheistischer Religionen, die in ihrer Institutionalisierungsgeschichte notwendig ein Außen definieren mussten und ›Magie‹ mit Häresie oder Aberglaube gleichsetzen konnten, gerade weil sie dafür diffus genug ist. Assmann behauptet entsprechend, dass die Unterscheidung von Religion und Magie eher eine Sache der theoretischen Theologie als der gelebten Religion ist²³ und erklärt auf diese Weise prominente Bibelstellen, die magische Handlungen streng verurteilen,²⁴ pointiert zur politischen, nicht zur religiösen Angelegenheit:

Nicht die Aufklärung hat die Magie zu Wahnsinn und Aberglaube erklärt, sondern die theologische, politisch implementierte Disziplinierung des Wissens im Zeichen der Mosaischen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion, zwischen Orthodoxie und Häresie, Christentum und Heidentum.²⁵

22 Vgl. auch Michael Bäumer: »Magie«. In: Christoph Auffarth, Jutta Bernard u. Hubert Mohr (Hg.): *Metzler Lexikon Religion*. Gegenwart – Alltag – Medien. Band II: *Haar – Osho*. Stuttgart 1999, S. 360–367, hier S. 360f.

23 Vgl. Assmann: »Zur Einführung«, S. 11.

24 Eine gute Zusammenschau der ›magie-feindlichen‹ Stellen im Alten Testament aber auch bei Lukas und Matthäus ist zu finden in Hoffmann: »Zaubersprüche und Scharlatan«, S. 240–244; für die Bücher Samuel und Mose im Speziellen vgl. Petzoldt: *Magie*, 10.1–10.2.

25 Assmann: »Zur Einführung«, S. 21.

Magie und Naturwissenschaften

Die Grundannahme, dass magisches im Gegensatz zu religiösem Denken an die zwingende Wirkung seiner Rituale glaubt, hat jedoch auch deshalb heuristisches Potenzial, weil sie eine Verbindung mit wissenschaftlichem Denken in der Neuzeit aufzeigbar macht. Spätestens mit Marsilio Ficino und Agrippa von Nettesheim entsteht als naturphilosophische Entwicklungstradition magischen Denkens die *magia naturalis*,²⁶ die das Wirkungsversprechen um die Annahme erweitert, dass gleiche Handlungen auch gleiche Wirkungen hervorbringen. Damit gerät das magische Ritual konzeptuell in die Nähe des Experiments der Naturwissenschaften und das wäre im Rahmen religiöser Dogmatiken nicht ohne Weiteres möglich. Der Fehlschlag eines magischen Rituals geht dem Denken der *magia naturalis* zufolge nämlich nicht darauf zurück, dass möglicherweise die wirkungssichernde transzendente Macht dem oder der Ausführenden nicht gewogen war. Vielmehr wird er damit begründet, dass ein minutiös einzuhaltendes Detail des Rituals nicht richtig beachtet wurde – sei es der Ablauf, die Qualität der Materialien oder die Aussprache der Zauberworte. Strikte Regelmäßigkeit und perfekte Präzision sind die beiden Eigenschaften, die naturwissenschaftliches Experiment und magisches Ritual in dieser Bedeutung von ›Magie‹ also gemein haben. Das gemeinsame kognitive Merkmal ist gegenüber der Religion die Annahme planbarer Kausalität.

Die ursächliche Begründung einer möglichen Wirkung bleibt aber trotz der Voraussetzung von Kausalität zwischen *magia naturalis* und den aufkommenden Naturwissenschaften verschieden. Wie gesagt gründet magisches Denken auch in Form der *magia naturalis* auf transzendenten Kräften. Gegenüber der transzendenten Macht im religiösen Denken ist diese aber wiederum prinzipiell einsehbar. Stockhammer spitzt diese Annahme mit Überlegungen von Carl du Prel auf die Formel zu: Magie ist die Begegnung des Übernatürlichen im Modus des (potenziellen) Wissens und nicht des

26 Vgl. Christoph Daxelmüller: *Zauberpraktiken. Die Ideengeschichte der Magie*. Düsseldorf 2005, S. 218–247.

Glaubens (im religiösen Sinne des Vertrauens),²⁷ und insofern in der Sache gnostisch.²⁸

Kulturgeschichtlich geraten *magia naturalis* und die aufkommenden Naturwissenschaften im 18. Jahrhundert wegen ihres Anspruchs auf die Domäne der regelgeleiteten und auf Vollständigkeit zielenden Naturerklärung und -beeinflussung in produktive Konkurrenz. Mit Erstarren eines spezifisch modernen naturwissenschaftlichen Rationalitätskonzepts wird die *magia naturalis* allerdings wegen ihrer transzendenzbezogenen Restanteile in die Esoterik abgedrängt.²⁹ Diese Ausschlussbewegung ist strukturell mit dem oben von Assmann beschriebenen Ausschluss der Magie aus der Religion vergleichbar. Auch der *magia naturalis* fehlt eine starke Institutionalisierung,³⁰ sodass sie zum Zweck eines externen Institutionisierungsvorgangs als das schlichtweg Andere negativ konnotiert werden kann. Diesmal jedoch findet dieser Ausschluss nicht als Häresie im Sinne eines Zuviel an Gestaltungswillen gegenüber Gott statt, sondern als ›säkulare Häresie‹ im Sinne eines Zuwenig an Erklärungspotenzial im Vergleich zu den Versprechen der Naturwissenschaften.³¹

Vor dem Hintergrund dieser sehr kurzen Überlegungen zum Verhältnis von magischem Denken zu Religiosität einerseits und naturwissenschaftlichem Denken andererseits wird auch plausibel, weshalb James George Frazers genealogisches Konzept des Zusammenhangs von Magie, Religion und Wissenschaft zurückgewiesen werden muss und wird.³² Magie ist eben keine ›archaische‹ Form der Religion, und diese wird dann nicht auf der

27 Vgl. insbesondere zur beide Seiten versöhnenden Tendenz schon bei Kant, dann aber besonders in der Romantik: Art. »Glaube und Wissen«. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3: G-H. Basel 1974, S. 646–655, hier S. 647f.

28 Vgl. Robert Stockhammer: *Zaubertexte. Die Wiederkehr der Magie und die Literatur 1880–1945*. Berlin 2000, S. 8. Vgl. außerdem Petzoldt: *Magie*, 10.2.

29 Vgl. Stockhammer: *Zaubertexte*, S. X.

30 Vgl. Diethard Sawicki: »Vom Magnetismus zur *Techgnosis*: Konjunkturen und Transmutationen der Magie im 19. und 20. Jahrhundert«. In: Jan Assmann u. Harald Strohm (Hg.): *Magie und Religion*. Paderborn 2010, S. 201–220, hier S. 203.

31 Zur Magie als Konstrukt eines naturwissenschaftlichen Ausgrenzungsdiskurses vgl. vor allem Bernd-Christian Otto: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin, New York 2011, S. 111–126.

32 Vgl. zur Kritik Sawicki: »Vom Magnetismus zur *Techgnosis*«, S. 201. Für eine Differenzierung von Frazers nicht ganz eindeutigem Standpunkt vgl. aber Pfaller: »Die Rationalität der Magie«, S. 385–404.

nächsten Evolutionsstufe einfach von kritisch-rationaler Wissenschaft abgelöst. Frazers Idee ist genau genommen nichts anderes als eine in die Vergangenheit verlängerte Form der Säkularisierungsthese.

Vielmehr zeigt sich in der doppelten Ausgrenzung von ›Magie‹ sowohl aus der Religion als auch später in Form der *magia naturalis* aus den Naturwissenschaften im Umkehrschluss die besondere Qualität des magischen Denkens. Gerade weil es kaum institutionalisiert vorkommt, ist es offener für fluktuierende Auslegungen und Neuverhandlungen. Tatsächlich hat man es hier offenbar mit einer hoch assimilationsfähigen Semantik im Bereich transzendenzorientierter und rationalistischer Weltzugänge gleichermaßen zu tun und genau hier liegt der Grund für ihr kognitives Potenzial in bestimmten kulturellen Situationen. Besonders Stockhammer hat die herausgearbeitete Doppelrichtung – sowohl transzendenzbezogen als auch hoch rationalitätsaffin – als liminale Stellung magischen Denkens um 1900 profiliert. Durch diese Stellung kann ›Magie‹ als Denk- und Wissensmodell auch disparate Erfahrungen integrieren. Gemeint sind um die 19. Jahrhundertwende aufkommende und sich beschleunigende gesellschaftliche Diskurse um Psychiatrie, Kommunikationsmedien, Atomenergie und Maschinenteknik.³³ Die von Stockhammer sogenannte ›moderne Magie‹ »kombiniert [...], in geographischer Hinsicht, Elemente aus allen Religionen, sowie, in struktureller Hinsicht, ›irrationale‹ (›mystische‹) Dispositionen mit ›rationalen‹ (›technischen‹) Praktiken«³⁴.

Einer so verstandenen Magie wohnt als Denkoption gegenüber Wissenschaft und Technik auf der einen und Religiosität auf der anderen Seite also eine »Ambivalenz« inne. Genau diese Ambivalenz macht aber die diskursive Kraft magischen Denkens um 1900 so plausibel, weil sie einerseits zur Kompensation gegenüber modernistischer Zweckrationalisierung dienen kann. Andererseits bleibt sie dadurch aber mit dieser verbunden und steht deswegen auch im »Einverständnis« mit der Moderne.³⁵ Wissenschaft und Technik

33 Vgl. Stockhammer: *Zaubertexte*, S. Xf.

34 Ebd., S. 15.

35 Vgl. ebd. Es stehen allerdings um 1900 auch andere Diskurse zur Verfügung, die diese Leistung erbringen. So profiliert etwa Jens Ole Schneider das Konzept des ›Lebens‹ als potent in Bezug auf einen möglichen Monismus, der den Menschen nicht mehr als »Antagonismus von Transzendenz und Immanenz« auffasst. Vgl. Jens Ole Schneider: »›Leben‹ als säkulare Ersatzreligion? Monistischer Weltdeutungsanspruch und perspektivisches Sprechen in Hugo von Hoffmannsthal's *Briefen des Zurückgekehrten*«. In: Tim Lörke u. Robert

affirmieren nur einseitig, was eigentlich kritisiert werden soll, konventionelle Religion stemmt sich demgegenüber aber so stark dagegen, dass sie keine Berührungspunkte mehr mit den gesellschaftlich-kulturellen Entwicklungen hat und damit unzeitgemäß wird. ›Magie‹ ist hingegen ein diskursives Feld und eine Denkweise im Zwischenbereich beider Pole.³⁶

Dass ein so verstandenes ›modernes‹ magisches Denken bis heute auch außerhalb fiktionaler Zusammenhänge aktualisiert wird, ließe sich beispielhaft an esoterischen Praktiken und Diskursen wie der Quantenheilung,³⁷ der angeblichen Beeinflussung eigener DNA durch Gedankenkraft³⁸ und Verknüpfungen von Quantenphysik und Unsterblichkeit zeigen.³⁹ Sie stellen sogar eine Verschärfung der Integration naturwissenschaftlichen Wissens mit religiösem Denken dar, insofern sie die in der Gegenwart hoch abstrakten Unklarheiten insbesondere der modernen Physik selbst ausnutzen und diese mithilfe transzendenzbezogener Konzepte interpretieren.⁴⁰ Dass es im konkreten Einzelfall hochgradig kommerzialisierte Kontexte sind, in denen die Vermittlung der zugehörigen Techniken angeboten wird, ändert nichts daran, dass das Versprechen ihrer Wirkung auf fruchtbaren, diskursiven Boden zu fallen scheint.⁴¹

Walter-Jochum (Hg.): *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert*. Göttingen 2015, S. 255–275, hier die Anmerkung 2 auf S. 255.

36 Vgl. dazu auch aus medientheoretischer Perspektive Albert Kümmel u. Dierk Spreen: »Der Weihnachtsmann des Unbewußten« [Editorial]. In: *Ästhetik & Kommunikation* 127 (2004), S. 8–10, hier S. 8.

37 Für einen kritischen Überblick vgl. Eva Tinsobin: *Mit Quanten heilen*, 3. Mai 2013, <http://derstandard.at/1363709574591/Mit-Quanten-heilen> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).

38 Vgl. ohne Verfasser: *You Can Change Your DNA*, 14. Juli 2011, <https://www.heartmath.org/articles-of-the-heart/personal-development/you-can-change-your-dna/> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).

39 Auf diesem Gebiet ließen sich eine Reihe von Vorträgen von Rolf Froböse nennen, so z.B. *Die Quantenphysik der Unsterblichkeit – Wie Alles mit Allem ewig verbunden bleibt* (Rolf Froböse), 13. September 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=stXZ6-p8Lvg> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015). 59:42 Min.

40 Teilweise nimmt auch die Theologie selbst diese Offenheit insbesondere in der Quantenphysik als Gesprächsangebot wahr, Vgl. Hans-Peter Dürr u.a.: *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*. Augsburg 1997.

41 Auf *Google Trends* lässt sich (am 12. November 2015) ablesen, dass der Suchbegriff »Quantenheilung« im April 2009 erstmalig auftaucht und dann sein bisheriges Hoch im Januar 2011 erreicht. Zu diesem Zeitpunkt ist das relative Suchvolumen für diesen Begriff

Einhegung und Legitimation magischen Denkens in der Zauberkunst

Zauberkunst lässt sich jetzt abschließend besser einordnen. Indem sie magisches Denken darstellt, profitiert sie von der diskursiven Kraft, die von ihm geleistet wird. Gleichzeitig geht sie mit einer Kappung von der Transzendenz einher und steigert auf der anderen Seite die Nähe zur Rationalität. Besonders diese Nähe wurde in den vergangenen Jahrzehnten intensiv im Rahmen der Medienwissenschaft erforscht. ZauberkünstlerInnen, so der Ansatz, greifen nämlich spätestens ab der Mitte des 19. Jahrhunderts auf die alleraktuellsten Angebote des technologischen Reservoirs ihrer Zeit zurück. Mit einem Begriff der Medienwirkungsforschung könnte man davon sprechen, dass sie zu den sogenannten *Innovators* gehören,⁴² die ungefähr die ersten zwei bis drei Prozent der BenutzerInnen einer neuen Technologie ausmachen. Und genau das ist die Bedingung für das Gelingen der jeweiligen Zaubervorführung, denn es werden hier solche Technologien eingesetzt, die schlicht noch nicht in der Mehrheit einer jeweiligen Gesellschaft bekannt sind. Ein prototypisches Beispiel für diesen Zusammenhang ist der gut dokumentierte Gebrauch von Lautsprechern am Anfang des 20. Jahrhunderts,⁴³ die hervorragend dafür geeignet waren, den Eindruck von Geisterstimmen zu erwecken.

Dadurch wird die Zwischenstellung des magischen Denkens durch die Zauberkunst verschoben. Sie ist zwar imstande, die Brüche einer »Kultur technischer Rationalität«⁴⁴ zum Vorschein zu bringen, weil sie mit Technik ihr scheinbares Gegenteil erzeugen kann. Andererseits richtet sie sich gegen magisches Denken selbst, denn ZauberkünstlerInnen selbst wissen natürlich, genau wie ihr Publikum, dass eben nur scheinbar gezaubert wird. Es handelt sich um einen Fall, in dem sozusagen noch magisch gedacht werden darf,

genauso hoch wie dasjenige für »Quantentheorie« und »Quantenmechanik« zusammen und beträgt ungefähr das Doppelte von »Naturheilverfahren«.

42 Vgl. Michael Schenk: *Medienwirkungsforschung*. Tübingen 2007, S. 408–421.

43 Vgl. Axel Krommer: »Von den sympathetischen Nadeln zur ubiquitären Mobilkommunikation«. In: *Ästhetik & Kommunikation* 127 (2004), S. 73–80, hier S. 76. Dass die exklusive Inanspruchnahme neuer Technologien um 1900 allerdings noch deutlich einfacher als in der Gegenwart war, zeigt sich an der Zeitspanne, die zwischen der Patentierung des Lautsprechers 1878 und seiner ersten öffentlichen Präsentation 1925 vergangen ist.

44 Brigitte Felderer u. Ernst Strouhal: »Am Spielplatz rarer Künste. Zu den Geschichten der Zauberkunst – eine Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Rare Künste. Zur Kultur- und Medien-geschichte der Zauberkunst*. Wien, New York 2007, S. 11–32, hier S. 14.

allerdings auf epistemisch begrenztem, abgesichertem Raum.⁴⁵ Es kommt durch die Zauberkunst so zu einer bedingten Entkoppelung der beiden durch magisches Denken vermittelten Sphären.

Zauberkunst ist so gesehen die Einhegung des magischen Denkens in einen performativ-fiktionalen Rahmen. Umgekehrt kann man sie allerdings auch als einen Ermöglichungsrahmen auffassen, in dem magisches Denken unter spätmodernen Bedingungen überhaupt noch aktualisiert werden ›darf‹. Zauberkunst wäre positiv gewendet ein kultureller Subraum, dessen Verschiebung zur Rationalität zu einer Legitimierung von magischem Denken in einer Kultur führt, in der für Magie selbst kein Platz mehr ist. Sie ist eben noch nicht das ganz Andere, aber integriert das magische Denken als Option, indem sie ihre Tricks nicht offenlegt. Eine Ausnahme bestätigt dies negativ: Einzelne ZauberkünstlerInnen des frühen 20. Jahrhunderts, unter ihnen der heute wohl populärste Vertreter Erik Weisz alias Harry Houdini, haben sich in ihrer Spätphase explizit in den Dienst von Vereinigungen gestellt, die Zaubertricks als Tricks entlarven, sodass noch der letzte Zweifel an ihrer Inszeniertheit getilgt wird. Allein, dass es diesen Bedarf nach Bloßstellung gibt, zeigt aber, dass Zauberkunst im Kern noch mit magischem Denken selbst verbunden ist. Diese gesamte Tradition ist bis in die Gegenwart beliebt.⁴⁶ Dazu passt, dass der Zauberkünstler Jürgen Alt aus persönlicher Erfahrung noch in der Gegenwart davon berichtet, dass ZuschauerInnen sogar nach Erklärung eines Tricks daran zweifeln, dass die nunmehr offenbarten Techniken schon alles gewesen sind.⁴⁷

5.1.4 Von der zauberkünstlerischen Fremd- zur magischen Selbstkontrolle

Dass Arthur sich der Zauberkunst zuwendet – und zwar besonders auf theoretischem Niveau –, ist also auf den ersten Blick vollkommen plausibel. Er

45 Vgl. dazu auch Stephan Kammer: »Poetik des Zauber(n)s. Technik, Magie, ›Medien‹ und der Status der Literatur um 1900«. In: *Sprache und Literatur* 43.1 (2012), S. 21–35, hier S. 33.

46 Das zeigt die Beliebtheit der dokumentarischen Serie *Breaking the Magician's Code: Magic's Biggest Secrets Finally Revealed*. TV-Serie. 18 Episoden in 3 Staffeln. USA 1997–1998, 2002, 2008–2009.

47 Vgl. Jürgen Alt: *Zauberkunst. Eine Einführung*. Stuttgart 1995, S. 194.

partizipiert damit an magischem Denken, das die Vermittlung aus mathematisch-naturwissenschaftlichen und spirituell-religiösen Denkooptionen leisten könnte, allerdings in einem für die Spätmoderne legitimierten Rahmen.

Er holt im Anschluss an seine Entscheidung die alten Zauberbücher aus Internatszeiten wieder hervor und schlägt sich drei Jahre lang zunächst als Kneipenzauberer und Pokerbetrüger durch (124). Schließlich geht er nach einiger Überzeugungsarbeit bei seinem Idol Jan van Rode in die Ausbildung. Neben dem grundlegenden Talent, das Arthur für die Zauberkunst zu haben scheint, ist es dann aber vor allem eine ganz spezielle Idee, die ihn zur Perfektion seiner Kunst führen soll. Sie ist der ungewöhnlichste Gedanke in der ganzen Erzählung und deshalb sehr zentral: »Ich mußte lernen, meine immerwache Vernunft zu überlisten. Ich mußte lernen, nicht bloß eine Horde gutgläubiger Zuseher zu täuschen, sondern vor allem mich selbst.« (129) Arthur möchte also das oben profilierte ›Hintertürchen‹ magischen Denkens, das heißt die Geheimhaltung der Zaubertechniken gegenüber dem Publikum, auf sich selbst übertragen. Um seinen ursprünglichen Wunsch nach Kontrolle des Unwahrscheinlichen zu befriedigen, reicht ›normale‹ Zauberkunst offenbar noch nicht aus, insofern ja mindestens eine Person – der Zauberkünstler selbst nämlich – von der illusionären Herstellung der jeweiligen Weltmanipulation noch weiß. Die oben als ›vernünftige Unlogik‹ profilierte Zauberkunst muss deshalb paradoxerweise durch das Abschalten der eigenen Vernunft vollendet werden.

Arthur übt ein ganzes Jahr die Abläufe seines Programms mit asketischer Anstrengung ein (129f.) und erreicht schließlich sein Ziel: »Es war Magie. Ganz von selbst färbten sich die Karten, sobald meine Finger sich ihnen näherten« (130). Noch ist das allerdings nur teilweise wörtlich zu nehmen: Die Unterscheidung von tatsächlicher Manipulation der Wirklichkeit und ihrer täuschenden Darstellung würde im Konzept der Magie zwar zugunsten ersterer aufgelöst werden. Jedoch ist Arthur ja nicht dazu imstande, ohne sich vorher selbst unter radikaler Selbstbeeinflussung einzureden, dass dem wirklich so ist und somit das Gelingen dieses Vorgangs im Sinne einer Autosuggestion freizusetzen. Was hier geschieht, ist ganz offensichtlich der Versuch, die rationale Herstellung, die Zauberkunst legitimiert, ein Stück zurückzunehmen, ohne gleich ›wirklich‹ Magie zu betreiben. Tatsächliche Manipulation und die bloße Darstellung derselben werden aber ununterscheidbar, weil es keine Kontrollinstanz mehr gibt, die eine mögliche Doppelung in ›wirkliche‹ und scheinbare Vorgänge noch bezeugen kann.

Tatsächlich avanciert Arthur nun innerhalb weniger Jahre vom Kartenbetrüger zum meist gefragten Zauberkünstler Deutschlands und gelangt so zu bemerkenswerter Popularität einschließlich Fernsehübertragungen und Reichtum. Aus den Fugen gerät diese Welt im Rampenlicht jedoch nach einem großen Benefizauftritt. Arthur ist des oberflächlichen Habitus der ihn umgebenden VerehrerInnen überdrüssig und betrinkt sich deshalb. Als ihn einer seiner Fans bittet, ihm etwas vorzuführen, entscheidet er sich für das Erraten einer gedachten Zahl. Zu seinem eigenen Erschrecken gelingt ihm nun plötzlich ›tatsächlich‹ das Lesen von Gedanken, mehrfach und sicher hintereinander bis hin zur Fremdgedankenkontrolle (201f.). Der mühsam eingeübte Automatismus, der die eigene Überzeugung über die Fähigkeit zur Beeinflussung der physischen Welt fundamntiert hat, gerät in dem Moment ins Stocken, als dazu nicht einmal mehr Medien im Sinne von Zauberaccessoires nötig sind. Das zeigt zunächst einmal, auf welcher dünnen und zudem paradoxen Grenze zwischen Glaube an die Wirkung von Magie und Wissen über die technische Herstellung ihres Anscheins Arthur bis hier balanciert ist. Offenbar hat er gleichzeitig daran geglaubt, dass er wirklich zaubern kann und wusste dennoch, dass dies nicht der Fall ist. In dem Moment aber, in dem der Zauberkünstler selbst zum Medium wird, verselbstständigt sich die mühsam hergestellte Glaubensüberzeugung gegen den Willen ihres Urhebers.

Nun doch verwirrt über seine offenbar real gewordenen Kräfte verlässt er die Gala und überprüft in einem Stadtpark ein letztes Mal seine Kräfte, indem er mittels Gedanken – ausgerechnet – einen Busch zu entzünden versucht. Dass es ihm gelingt, ist so unwahrscheinlich, wie es im Rahmen der Erzählung zu erwarten ist und es gelingt ihm tatsächlich. Anschließend hat er folgende Vision, kurz bevor er von einem Auto erfasst wird:

Dann blieb ich stehen. Und trat in die Mitte der Straße, in den weißlichen Neonschein einer Laterne. [...] »Nein«, sagte ich. »Nein! Es bleibt dabei! Ich habe Angst, ich will und kann es nicht! [...]« Über mir öffnete sich ein Fenster. Eine Stimme, seltsam und klar, sagte: »Wie du willst! Und du wirst sehen, was du davon hast.« (211)

Obwohl sich Arthur mit der Zauberkunst gerade von der Religion abgewandt hat, dringen die religiösen Anteile seiner Welt nun wieder in den Vordergrund. Offenbar verurteilt die hier als transzendent markierte Stimme Arthurs Macht dem frühchristlichen Diskurs entsprechend als Häresie, die sie als demiurgischer Gott wirkmächtig zu bestrafen imstande ist. Es schiebt sich hier eine Art religiöser Ehrfurcht in Arthurs Bewusstsein, so etwas wie

Einsicht in die eigene Hybris, die er begangen hat, als er der empfundenen Fundamentalkontingenz nicht mehr durch theoretisch-religiöse Spekulation (Theologiestudium) oder die Simulation von transzendenter Kraft (Zauberkunst), sondern mit echter performativer Weltermächtigung (eben Magie) begegnet ist.

Nach einem kurzen Krankenhausaufenthalt erholt sich Arthur schließlich aber von seinem Unfall. Die Selbsttäuschung jedoch – oder aber die Fähigkeit zum echten Zaubern – ist ihm nun abhandengekommen. So setzt er halbherzig die laufende Tournee fort, bricht seine Karriere nach einem nochmaligen Zusammenbruch (226) aber endgültig ab und entschließt sich zur Niederschrift seiner Autobiographie.

Die Behauptung des Textes scheint damit vorläufig ausgemacht: Naturwissenschaftlich-mathematisches und konventionell-religiöses Denken stehen sich in der Gegenwart als Welterklärungsmodelle diametral gegenüber, reichen aber für sich genommen nicht aus, ja rufen sich an den Rändern paradoxerweise sogar gegenseitig auf. Das magische Denken, als kulturell überliefertes Muster einer Denkstruktur, die beide Seiten vermitteln könnte, kommt aber für die spätmoderne Kultur nicht direkt infrage. Der Rückzug allerdings in die geschützte Sphäre der Simulation von Magie – also Zauberkunst – ist ebenfalls nicht hinreichend, ist sie doch nur die schale Kopie eines echten hybriden Denkmodells, weil sie der naturwissenschaftlich-mathematischen Seite zu stark verpflichtet bleibt. Also versucht Arthur schließlich, sich innerhalb der Zauberkunst dem magischen Denken zu nähern, indem er die freiwillige, eigentlich temporäre Aufhebung des Unglaubens auf Seiten des Publikums auf sich selbst als Produzenten überträgt. Der Eindruck, am Ende plötzlich wirklich zaubern zu können, schlägt allerdings in Ehrfurcht gegenüber der eigentlich verdrängten rein religiösen Überzeugung um und geht deshalb wieder verloren.

Herrmanns Lesart, dass es sich in Kehlmanns Romanen um eine Anknüpfung an die Transzendentalpoetik nach romantischem Zuschnitt handelt,⁴⁸ zeigt insofern in die richtige Richtung. Tatsächlich geht es in deren Sinne auch Arthur als Erzählerfigur darum, die »Möglichkeit auszuloten für die Darstellung eines verborgenen ›Ganzen‹, das sich [...] entzieht«⁴⁹.

48 Vgl. Leonhard Herrmann: »Andere Welten – fragliche Welten. Fantastisches Erzählen in der Gegenwartsliteratur«. In: Ders. u. Silke Horstkotte (Hg.): *Poetiken der Gegenwart. Deutschsprachige Romane nach 2000*. Berlin, New York 2013, S. 47–65, hier S. 64.

49 Ebd.

Aber dieses Ganze entzieht sich nicht nur, wie Herrmann behauptet, »insbesondere logisch-rationalen [...] Anschauungsformen des Menschen«⁵⁰, die dann möglicherweise mit religiös-spirituellen Denkweisen angereichert werden könnten. Es entzieht sich vielmehr auch diesen selbst und schließlich sogar solchen Weltzugängen, die eigentlich zur Vermittlung beider Seiten fähig sein könnten: dem magischen Denken etwa. Man hat es nämlich bereits am Höhepunkt der Geschichte, also dem kurzzeitigen Übergang in ›echte‹ Magie, mit einer unentscheidbaren Unzuverlässigkeit zu tun, weil die Erzählung als Autodiegese vollständig an ihren Erzähler gebunden ist. Wenn dieser aber – so wie es hier der Fall ist – selbst nicht mehr zwischen tatsächlichen und nur eingebildeten Ereignissen in seiner *storyworld* unterscheiden kann, trifft das auf seine LeserInnen ebenfalls zu. Genau genommen wissen LeserInnen genauso wenig wie Arthur, ob denn Magie nun möglich ist – oder nicht.

5.1.5 Doppelt-ambivalentes Erzählen

Diese Offenheit und die Art ihrer Herstellung durch exklusiv interne Fokalisierung rückt schließlich Arthurs Bewusstsein als Erzählerbewusstsein und damit die erzählerische Vermittlung in den Vordergrund. Das letzte Kapitel besteht größtenteils aus zeitdeckendem Erzählen der Aufschreibesituation selbst, an deren Ende, so kündigt Arthur an, ein Sprung von der Aussichtsplattform stehen soll. Die Dauerreflexion des Erzählvorgangs, die ihn von Anfang an begleitet (8), wird hier ins Extrem geführt. Es zeigt sich ein immenser Gestaltungsdrang gegenüber der Darstellung des eigenen Lebens, der sich als Spannung zwischen überhöhtem Kontrollanspruch und fehlender erzählerischer Souveränität artikuliert. Es ist die Spannung zwischen Arthurs *w-world* (starker Gestaltungswille, gewünschter Glaube an Magie), seiner *k-world* (die Paradoxien der Mathematik und die Macht der rational herbeigeführten Täuschung) und seiner *o-world* (dass vielleicht doch nicht alles durch den Menschen manipuliert werden sollte), die sich hier rückwirkend auf die gesamte Darstellung auswirkt, entsprechende Strukturen überbetont, andere vielleicht tilgt. Die unentscheidbare Unzuverlässigkeit in Bezug auf die magischen Kräfte lässt sich auch aus dieser Perspektive nicht auflösen und wird sogar noch durch eine zweite Konstruktion verstärkt.

Direkt nach der Entscheidung für das Studienfach Theologie und ihrer auffällig mathematischen Begründung findet sich eine Stelle, die bisher unerwähnt geblieben ist. Arthur steht mitten in seinen Abschlussprüfungen, hat Probleme einzuschlafen und stellt sich deshalb den Beginn seines Studiums vor:

Ich versuchte, mir ein Kloster vorzustellen [...] Das Gebäude, das meine Phantasie in aller Eile errichtete, war ein wenig unscharf und enthielt Versatzstücke aus der Ecole Internationale und dem Haus Beerholms. [...] Jetzt kann ich wohl hinein. Ich klopfe. Nichts. Unsinn, es muß jemand da sein; ich will es so. Ich klopfe wieder. Und jetzt höre ich sie: Eine Stimme, die etwas sagt. Wahrscheinlich »Herein!« Ich drücke auf die Klinke, die Tür springt auf. Ich trete ein. (63)

Tatsächlich haben die meisten literaturwissenschaftlichen Lektüren durchaus bemerkt, dass es keinen eindeutigen Beleg dafür gibt, ob Arthur im Verlauf der weiteren Erzählung aus dieser erdachten oder erträumten Welt wieder aufwacht.⁵¹ Es könnte durchaus sein, dass er den Rest der Geschichte mit hin also nur träumt. Der Text erinnert seine LeserInnen in der Folge auch auffällig häufig daran, diesen Umstand bei der Konstruktion der Erzählsituation laufend zu berücksichtigen. Ein Beispiel dafür sind beinahe aufdringlich explizite Hinweise durch andere Figuren wie der von van Rode, der zu Arthur ganz unmetaphorisch sagt: »Das hier ist ein Traum« (150) und die Implikationen dieser Annahme eine Seite lang, also wirklich unübersehbar, ausführt. Die bisher noch gar nicht erwähnte Adressatin des Textes, Arthurs Geliebte, ist darüber hinaus ohne Zweifel eine Erfindung. LeserInnen können seitenlang ihrer expliziten, gedanklichen Erschaffung beiwohnen (162). Ihr Name ist außerdem Nimue, benannt nach der berüchtigten Verführerin Merlins aus dem Komplex der Arthus-Sagen (247), was ein weiteres Indiz ihrer intrafiktionalen Fiktivität ist.⁵² Auch die Beschreibung von Reggeweg, eines Pokerbetrügers, wird deutlich als Imagination dargestellt, denn er wird einem Gartenzweig aus dem Garten des Elternhauses nachempfunden (124).

Entsprechend wäre es weder ontologisch zu verstehender Größenwahn noch eine Form von solipsistischem Konstruktivismus, wenn Arthur kurz

51 Vgl. etwa Joachim Rickes: *Daniel Kehlmann und die lateinamerikanische Literatur*. Würzburg 2012, S. 30. Ebenso Navratil: »Fantastisch modern«.

52 Dass die Adressatin intra-fiktional konstruiert ist, führt jedoch keineswegs schon dazu, dass sich LeserInnen auch konstruiert fühlen wie etwa Gasser behauptet. Vgl. Markus Gasser: »Daniel Kehlmanns unheimliche Kunst«. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Daniel Kehlmann*. München 2008, S. 12–29, hier S. 14 (*Text + Kritik*, Heft 177).

vor seinem Sprung vom Turm behauptet: »Ich habe diese Welt nie anders vorgefunden als gehüllt in mein Bewußtsein; wie also kann ich gehen, ohne sie mitzunehmen?« (248) Das lässt das Dargestellte zwar in Bezug auf die Frage nach seiner intrafiktionalen Tatsächlichkeit fraglich erscheinen, zentriert aber umso mehr die (fiktionale) psychische Realität des Darstellenden zum Zeitpunkt der Erzählung. Die Elemente *world building* und *what it's like* fallen hier sozusagen zusammen. Es wäre in diesem Zusammenhang auch kein interpretatorisches Problem mehr, ob Arthur in der Situation nach der Gala ›wirklich‹ zaubern kann, denn es handelte sich dabei ja nur um einen Traum, in dem das ohne Weiteres möglich ist. Der Traum-*frame* würde alle unnatürlichen Elemente der *TAW* naturalisieren, weil er sie sämtlich zu Elementen der *NAW* macht. Die oben dargestellten Ambivalenzen wären dann keine mehr.

Die Anwendbarkeit genau dieses *frames* – und das ist die eigentliche Besonderheit des Romans – wird jedoch durch eine ganze Reihe gegenläufiger Hinweise wieder in Zweifel gezogen. Um bei der Adressatin zu bleiben: Ihre Konstruktion wird zwar deutlich als Arthurs Imagination dargestellt, aber gleichzeitig scheint sich ein Teil dieser Figur seinem gestalterischen Willen zu entziehen (167). Darüber hinaus müssen sich LeserInnen fragen, ob man innerhalb von Träumen einschlafen (106, 118, 144) und sogar Alpträume haben kann (107). Und selbst, wenn das noch vorstellbar ist, wozu benötigt Arthur dann ständig Schlaftabletten (90, 126, 241)? Und man sollte insgesamt weiterfragen: Wie kommt es überhaupt zu solchen Äußerungen im Modus der Mutmaßung wie dieser: »Mir kam alles sehr unwirklich vor, auch ich selbst, beinahe so, als ob ich die Erfindung eines anderen war« (227), wenn doch Arthur persönlich der selbstbewusste Erfinder seiner geträumten Welt ist? Er äußert die Traumhypothese sogar selbst, allerdings im Konjunktiv und überraschenderweise in Bezug auf einen Klostersaufenthalt lange nach dem Ende der Internatszeit und also der Einschlafszene (233). Wenn er, wie oben dargestellt, zum Zeitpunkt der Erzählung deutlich von der geistigen Erschaffung einzelner Figuren und von der mentalen Herrschaft über die geträumte Welt weiß, wieso vermutet er dann bloß, er könnte auch schlafen und wieso datiert er den möglichen Übertritt in diesen Zustand falsch? Am schwersten wiegt in Bezug auf das Grundproblem des Romans aber die Frage, wieso sich Arthur überhaupt der Zauberkunst bedienen muss, um Zugriff auf magisches Denken zu erhalten, wenn er doch die ganze Zeit schläft. Wieso zaubert er denn nicht einfach ›wirklich‹? Wozu in diesem Zusammenhang

die Verzweiflung nach dem Autounfall: »Es gab keine Magie, bloß dumme Naturgesetze« (227)?

Es entsteht damit eine unauflösbare Ambivalenz zwischen Traum und Wachhypothese, in deren Medium also schließlich auch Arthurs mögliche Fähigkeit, wirklich zu zaubern, noch einmal neu bewertet werden muss. Aufgrund der möglicherweise gelungenen Autosuggestion sind die Ereignisse nach der Gala wie gesagt selbst schon unsicher, weil LeserInnen Zugriff auf die Welt exklusiv durch Arthurs Bewusstsein erhalten, von dem man also mangels Referenzperspektive nie wissen kann, ob es sich selbst täuscht. Diese Ambivalenz wird jetzt aber noch einmal verdoppelt. Neben die Frage ›Selbsttäuschung oder echte Magie‹ in Bezug auf das Schlüsselereignis tritt jetzt noch die Frage ›Traum oder Realität‹ in Bezug auf die ganze Erzählung. Es ist kein Zufall, dass die zweite Frage auch im Moment des abschließenden Sprungs vom Turm nicht aufgelöst wird: Tod oder Aufwachen sind nicht mehr Teil der Erzählung.

Der Abgleich dieses Analyseergebnisses mit tatsächlich vorliegenden Textinterpretationen lässt nun wiederum interessante Rückschlüsse auf die *interpretive community*, in der sie zustande gekommen sind, zu. Silke Horstkotte stuft einige Rezensionen des Romans etwa als »fatale Fehllektüren« ein:

Das ästhetische Postulat eines »Diesseits des Sinns« operiert ebenso wie die feuil-letonistische Privilegierung ›welthaltigen‹ Schreibens mit einem verflachten Wirklichkeitsbegriff, der keinen Raum für das Zweifelhafte, das Spekulative und das Unvorhergesehene lässt. [...] Beispielsweise beklagt Daniel Kehlmann in seiner Poetikvorlesung »Diese sehr ernsten Scherze« zu Recht, dass seine Romane *Beerholms Vorstellung* und *Der fernste Ort* von der Kritik fast durchweg in einem (Referenz-)realistischen Paradigma gelesen wurden, ohne dass die Traumstruktur beider Texte bemerkt wurde.⁵³

Horstkottes Argument passt genau zu den kognitionspsychologischen Einsichten der *Natural Narratology*, insofern hier die Rede von einer »Privilegierung« von welthaltigen Schreibweisen und vom »Lesen« unter einem referenzlogischen Paradigma ist. Das betont deutlich die politische Dimension von Naturalisierungen im Sinne von Fludernik. Allein die Formulierung »Fehllektüre« passt nicht richtig zu der im Text entdeckten Anregung des »Zweifelhafte«. Wie oben gezeigt, steht doch – schematheoretisch formuliert – hier

53 Silke Horstkotte: »Heilige Wirklichkeit! Religiöse Dimensionen einer neuen Fantastik«. In: Dies. u. Leonhard Herrmann (Hg.): *Poetiken der Gegenwart. Deutschsprachige Romane nach 2000*. Berlin, New York 2013, S. 67–82, hier S. 68f.

die Vermutung im Raum, dass der Roman eigentlich ein mentales Modell über die Erzählsituation anregt, das offenlässt, ob der autodiegetische Erzähler die Geschichte nur träumt, oder ob sie tatsächlich stattgefunden hat. Die Traumstruktur ist nur eine von mehreren konkurrierenden Annahmen über die *situatedness* dieser Erzählung, sodass die vermeintlichen ›Fehllektüren‹ gemeinsam mit der Lektüre von Horstkotte, und übrigens auch derjenigen von Stefan Tetzlaff⁵⁴ und Kehlmann⁵⁵ selbst, gemeinsam als *Alternativlektüren* verstanden werden müssen, deren Konkurrenz viel über den Text, deren Bevorzugung, aber noch mehr über seine LeserInnen aussagt.

Horstkotte hat also zwar Recht damit, dass einige RezensentInnen die Traumstruktur übersehen haben, gleichzeitig ist die Anwendung des Traum-*frames* aber auch nicht die einzig mögliche Lesart. Die Deutung der *storyworld* als insgesamt geträumt (*TAW* = *NAW*) erklärt zwar das Zustandekommen der vielen übernatürlichen Ereignisse, gleichzeitig nimmt sie ihnen aber auch ihre Sprengkraft im Sinne einer naturalisierenden ›De-Ontologisierung‹. Sie wäre ihrerseits eine Vereinseitigung, weil sie allein noch nicht mehrdeutig ist – wenngleich ihre Berücksichtigung natürlich Voraussetzung dafür ist, die Mehrdeutigkeit des Textes zu erkennen.⁵⁶

5.1.6 Zauberkunst als erzählerisches Modell

Noch weitreichender als die Feststellung, dass der Text ambivalente Lesarten in Bezug auf die Frage der Realität seiner *storyworld* zulässt, ist aber abschließend die Frage, was diese Struktur in Bezug auf die durch den Text angesprochenen Probleme funktional leistet – insbesondere, weil es sich um eine doppelte Ambivalenz handelt. Um es noch einmal zusammenzufassen: Der Roman verunsichert die punktuelle unentscheidbare Unzuverlässigkeit

54 Vgl. Stefan Tetzlaff: »Messen gegen die Angst und Berechnung des Zufalls. Grundgedanken der Poetik Daniel Kehlmanns«. In: *Textpraxis* 4 (2012). URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-83429580902>.

55 Vgl. Daniel Kehlmann: *Diese sehr ernsten Scherze. Poetikvorlesungen*. Göttingen 2007, S. 16–19.

56 Im Detail ließe sich prinzipiell argumentieren, ob konkurrierende Interpretationen nicht optimaler oder besser sind. Das setzt allerdings einen idealen Kenntnishorizont aller Textmerkmale und Interpretationskontexte voraus. Zu dieser Unterscheidung vgl. Gregory Currie: »Interpretation«. In: Jerrold Levinson (Hg.): *The Oxford Handbook of Aesthetics*. Oxford 2003, S. 291–306.

in Bezug auf Arthurs magische Kräfte noch einmal durch die mögliche, aber nicht notwendige Einbettung in einen Traum-*frame*: Vielleicht kann Arthur wirklich zaubern, vielleicht bildet er sich das aber auch nur ein. Vielleicht ist aber all das auch nur geträumt – oder eben nicht.

Die erste unentscheidbare Unzuverlässigkeit erweitert die von Herrmann herangezogene Transzendentalpoetik, indem sie ein mögliches ›Ganzes‹ zwischen zwei exklusiven Weltzugängen andeutet, seine Realisierbarkeit aber offenlässt. Wenn nun aber zusätzlich noch unklar ist, ob die Ereignisse insgesamt stattgefunden haben, entzieht sich nicht nur das mögliche Ganze, sondern sogar noch die Suche nach ihm. Es handelt sich hier also um eine zweite Erweiterung der bemühten Poetik: Statt durch unentscheidbare Unzuverlässigkeit nur Vermittlungsräume zwischen zwei Denkoptionen zu öffnen und zu entziehen, wird durch nochmalige Verunsicherung noch diese Öffnung selbst hinterfragt und damit werden ihre Voraussetzungen ausgestellt. Es steht die Frage im Raum, ob die Vermittlung von mathematisch-naturwissenschaftlichem und religiös-spirituellen Denken überhaupt Sinn macht, wenn sie diese Unterscheidung selbst voraussetzt.

Das begründet noch einmal rückwirkend Zauberkunst als ein Denkmodell, das sich einerseits auf technisch hergestellte Kalkulierbarkeit verlässt, andererseits den Anschein des wirklich Magischen erzeugt, das heißt sich auf eine übernatürliche Macht bezieht, die sich mit den Mitteln ihrer Herstellung eigentlich nicht verträgt. Das Ziel der Zauberkunst ist, dass man beides nicht mehr genau unterscheiden kann, damit ein Hintertürchen für Transzendenz in einem immanenten Rahmen bleibt. Gerade in dieser *willing suspension of disbelief*, in der Unentschiedenheit also, liegt die metaphorische Erklärungskraft der Zauberkunst für postsäkulare Religiosität. Unter postsäkularen Bedingungen ist der reine *belief* genauso unplausibel wie der reine *disbelief*. Vielmehr wird letzter – verstanden als säkulare Ausgangslage – aufgehoben zu einem freiwilligen Nicht-Nichtglauben, in dem die doppelte Negation nicht zum ursprünglichen Glauben zurückführt, sondern die Signatur der ersten Negation noch als Spur trägt.

Und genau diese Einstellung fordern die herausgearbeiteten Erzählstrukturen bei ihren LeserInnen in verstärkter Form heraus. Hier repräsentiert die »referenzlogische« Lesart das mathematisch-naturwissenschaftliche Denken, die unnatürliche Lesart hingegen das religiöse Weltbild. In der erzählerischen Praxis werden die beiden aber so ambiguiert, dass sie strukturell der Ambivalenz in Stockhammers Modell von magischem Denken entsprechen. In der Unsicherheit sind sie gewissermaßen auch verbunden, denn

der eröffnete kognitive Spielraum bietet Platz für beide Lesarten. Es ist nicht einfach falsch und widersprüchlich, diese Ambivalenz hervorzurufen, es ist vielmehr ›unzuverlässig‹ und damit sozusagen ein eigenes kognitives Mittel. Dadurch, dass aber dann noch einmal verunsichert wird, ob die zugrundeliegenden Ereignisse überhaupt stattgefunden haben, wird dieser Vermittlungsversuch selbst noch einmal bloßgestellt. Der Roman hinterfragt damit nicht einfach bestehende Dichotomien durch Verunsicherung ihrer Anwendbarkeit, sondern konstituiert sie im Akt ihrer nochmaligen Verunsicherung als von vornherein Unsicheres.

5.2 *Ruhm*. Zufall und Bestimmung als Frage der erzählerischen Perspektive

Der in *Beerholm* noch relativ abstrakt verhandelte Konnex zwischen der Frage nach Zufall und Bestimmung und ihrer möglichen Beeinflussung durch menschliches Eingreifen – sei es in Form magischen Handelns oder in Form erzählerischer Vermittlung – wird in *Ruhm* zum Hauptthema erhoben, jedoch mit ganz anderen Mitteln bearbeitet. Arthurs metanarrative Reflexionen in der Rahmenerzählung werden in *Ruhm* zu explizit metafiktionalen Selbstproblematisierungen⁵⁷ ausgebaut und das Thema der erzählerischen Überformung gegenüber dem des magischen Eingreifens akzentuiert. Neben hier nur begrenzt eingesetzten unzuverlässigen Erzählstrukturen setzt der Roman noch eine Bandbreite anderer Techniken ein, um die Verarbeitung des Textes zu denormalisieren. Makrotextuell ist er in neun einzelnen Erzählungen organisiert, die sehr unterschiedliche Beziehungen zueinander unterhalten. Religions- oder spiritualitätsbezogene Probleme oder Figuren werden dabei deutlich subtiler eingesetzt, bieten aber – wie sich zeigen wird – für die hier fokussierten Fragestellungen gute Interpretationsanker.

57 Ich gehe davon aus, dass Metafiktion nicht selbst schon ein Erzählverfahren ist, sondern eine Funktion, die durch verschiedene Erzählverfahren erfüllt werden kann, aber nicht muss. Zum Thema Metafiktion bei Kehlmann vgl. Martin Gerstenbräun: *a fiction is a fiction is fiction? Metafikcionalität im Werk von Daniel Kehlmann*. Marburg 2012. Insgesamt zum Konzept der Metafiktion Birgit Neumann u. Ansgar Nünning: »Metanarration and Metafiction«. In: Peter Hühn u.a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/metanarration-and-metafiction> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).

5.2.1 Ein ›Roman in neun Geschichten‹ – Überblick

Um einen ersten Überblick über die verzweigten Einzelerzählungen zu gewinnen, bietet es sich an, die (intra-)intertextuellen Verknüpfungen unter den Geschichten in vier Typen zu zerlegen: 1. Kausale Herbeiführung von Ereignissen einer Geschichte durch Ereignisse einer anderen, 2. Hervorbringung einer Geschichte durch Figuren einer anderen Geschichte im Modus fiktionalen Erzählens, 3. Vorkommen von Figuren aus einer Geschichte in einer anderen, 4. Vorkommen von Gegenständen aus einer Geschichte in einer anderen.

So lassen sich alle neun Geschichten in ein Beziehungsschema ordnen, in dem die gestrichelten Pfeile für Typ 1 stehen, die durchgezogenen für Typ 2 und die dünnen für die Typen 3 und 4 (Abbildung 5.1).

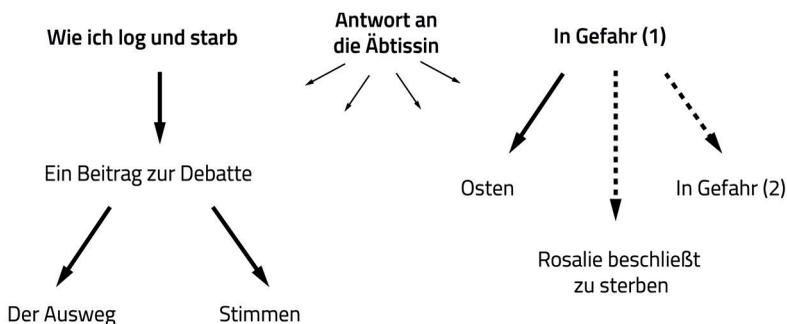


Abb. 5.1: Verknüpfungen der Geschichten in *Ruhm*

Die oberste Ebene in dieser Darstellung repräsentiert dabei eine Art narrative Basisstufe. Gemeint ist damit, dass diese Geschichten jeweils am Anfang einer Verursachungskette stehen (vertikal), sich aber untereinander nicht gegenseitig hervorbringen (horizontal). So lässt sich die *storyworld* von *Ruhm* insgesamt zunächst in zwei große Säulen mit jeweils vier zugeordneten Geschichten zerlegen.

Zuerst zur linken Säule: An ihrer Spitze steht die Geschichte um den Abteilungsleiter eines größeren Mobilfunkanbieters (›Wie ich log und starb‹). Ihr Protagonist erzählt autodiegetisch von seinem Doppelleben als Vater und Ehemann in einem süddeutschen Bundesland und seiner Arbeit als Manager einer Nummernvergabestelle in Mitteldeutschland, wo er eine sexuelle Liebesbeziehung zu einer zweiten Frau namens Luzia eingeht. Durch eine

Kaskade an Lügen kann er beiden Frauen gegenüber zwar lückenlos erklären, wieso er an den Wochenenden jeweils nicht zu Hause oder am Arbeitsort sein kann, dennoch entwickelt sich genau diese ständige Konstruktionsarbeit zur psychischen Überforderung. Immer häufiger gerät die Erzählung ins Stocken, weil der Protagonist der ungewöhnlichen Frage nachgeht, ob es nicht möglich sei, wirklich zwei Leben gleichzeitig zu haben und nicht nur ein Leben in zwei Varianten (182). Am Ende droht das fragile Gerüst der Täuschungen in dem Moment zu zerfallen, als seine Frau ankündigt, den Protagonisten samt Kindern in seiner Wohnung am Arbeitsort zu besuchen. Die Geschichte bricht allerdings in dem Moment ab, in dem er die Tür zur Wohnung öffnet, in der er eben noch mit Luzia geschlafen hat. Ob seine Ehefrau tatsächlich davorsteht und ob sie sich überhaupt wirklich angekündigt hat, bleibt dabei allerdings offen. Auf die psychische Belastung des Protagonisten geht die kausale Verursachung der Geschichte »Ein Beitrag zur Debatte« zurück.

Ebenfalls autodiegetisch in einer Art Internet-*Skaz*⁵⁸ erzählt, berichtet ein Angestellter derselben Nummernvergabebehörde namens Mollwitz von seinen Erlebnissen auf einer Konferenz, auf die ihn der Abteilungsleiter geschickt hat, weil er selbst – aus den LeserInnen bekannten Gründen – nicht fahren konnte. Während seines Vortrags erleidet Mollwitz einen Zusammenbruch, der seinem Selbstbild erheblichen Schaden zufügt (151). Er beschließt nach der Rückkehr während der Arbeit in einem Internetforum einen *rant*-Beitrag⁵⁹ zu posten (der vorliegende Text), um seine Erlebnisse zu verarbeiten. Genau deshalb ignoriert er eine Warnung der Sicherheitsabteilung darüber, dass versehentlich bereits vergebene Mobilfunknummern erneut freigegeben worden sind. Die daraus resultierte Doppelvergabe von Nummern mündet direkt in die Ereignisse von »Stimmen« und »Der Ausweg«.

58 Rickes unmittelbare Zuschreibung dieser Internetsprache zu auch im realen Leben »vereinsamten, psychisch kranken, internetfixierten jungen Menschen«, die für »Gewalttaten bis hin zu Amokläufen« verantwortlich seien, halte ich für drastisch unterinformiert, vgl. Rickes: *Daniel Kehlmann und die lateinamerikanische Literatur*, S. 115. Viel eher trifft es Gasser mit der Einordnung von Mollwitz als »Netzaktivist«, vgl. Gasser: *Das Königreich im Meer*, S. 139.

59 Vgl. Art. »rant«. In: *Urban Dictionary*, <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=rant&defid=684091>. Die Definition mit den meisten Zustimmungen stammt vom Benutzer rodrickbodrik: »To speak aggressively [sic!] about something [sic!] or to take your own tangent about a subject and talk for a long time in a passionate manner.«

»Stimmen« erzählt heterodiegetisch von Ebling, einem Computermechaniker, der sich ein neues Mobiltelefon zulegt und durch den Fehler von Mollwitz die Nummer von Ralf Tanner, einem populären Filmstar erhält. Nach anfänglicher Befremdung nimmt Ebling, der von seinem Leben ohnehin gelangweilt ist, Tanners Rolle am Telefon an. Dabei wird sein Verhalten immer proaktiver, bis er schließlich direkt in Tanners Leben eingreift – mit teilweise fatalen Folgen (86).

In »Der Ausweg« verliert Tanner durch den Verlust der eigenen Nummer insgesamt den Kontakt zur Außenwelt. Befreit von der ständigen sozialen Dauerlast eines Filmstars streift er durch das Nachtleben und landet in einer Bar, in der ausgerechnet Ralf-Tanner-Imitatoren auftreten. Inspiriert durch seine neue Freiheit nimmt er selbst an dem Wettbewerb teil, muss allerdings erfahren, dass er sich selbst nicht so gut darstelle wie die anderen Teilnehmer (81). Als er schließlich in sein Anwesen zurückkehren will, wird ihm der Zutritt mit dem Argument verwehrt, Tanner sei schon zu Hause und er – als Imitator – solle lieber Abstand davon nehmen, das Personal zu täuschen (93).

Die Geschichte von Mollwitz' Konferenzaufenthalt enthält eine weitere Verknüpfung des Typs 3, die (der Übersicht halber im Schema nicht markiert) zur rechten Säule führt. Mollwitz ist ein großer Verehrer des Schriftstellers Leo Richter, der am Tag der Konferenz zufällig im selben Hotel untergebracht ist wie er selbst. Inspiriert von dessen Romanfigur Lara Gaspard möchte Mollwitz erwirken, dass Richter auch ihn als Vorbild für eine Figur heranzieht – ihn sozusagen fikionalisiert. Der Versuch bleibt erfolglos und Richter verschwindet ohne Verabschiedung.

Richter ist nun die zentrale Figur und partieller Urheber der rechten Säule. In der Basisgeschichte »In Gefahr« befindet er sich gemeinsam mit seiner Lebensgefährtin Elisabeth, einer Ärztin, die er zur Vorlage seiner wichtigsten Figur Gaspard macht, auf Lesereise durch Mittelamerika. Eine Einladung des PEN-Clubs zu einer weiteren Veranstaltungsreihe in Asien lehnt Richter ab und bittet stattdessen eine befreundete Krimiautorin darum, ihn in dieser Sache zu vertreten.

Es handelt sich um Maria Rubinstein, die Protagonistin aus »Osten«. Rubinstein findet sich gemeinsam mit anderen internationalen Gästen in einem zentralasiatischen Staat ein und wird im Eiltempo durch die kulturelle Landschaft geführt. Schließlich verpasst sie den Bus zur Abreise und wird am Ende auf der Straße festgenommen, wo sie nicht nachweisen kann, dass sie zum Aufenthalt berechtigt ist, da das zugehörige Visum noch auf Richter

ausgestellt ist (111). Es bleibt offen, ob Rubinstein jemals wieder nach Europa zurückkehrt.

Bei »Rosalie geht sterben« und einer weiteren Geschichte mit dem Titel »In Gefahr« (2) handelt es sich um intrafiktionale Produkte aus Richters Feder (144). Rosalie, also Figur eines Textes im Text, beschließt nach der Diagnose einer unheilbaren Krebserkrankung, ein Institut in der Schweiz aufzusuchen, das ihr den assistierten Suizid ermöglichen soll. Auf dem Weg dorthin beginnt sie jedoch, sich an den Autor ihrer Geschichte zu wenden, der doch, so ihr Argument, als Urheber ihrer Welt den Verlauf der Ereignisse so ändern könne, dass ihre Krankheit geheilt wird (55). Richter entgegnet allerdings aus der heterodiegetischen Ebene, dass das nicht möglich ist, weil der Geschichte dann ihre Pointe abhandenkommt. Schließlich entscheidet er sich kurz vor Rosalies Ankunft in der Praxis aber doch anders und verjüngt sie gar um Jahrzehnte (75).

Auch in die zweite eingeschachtelte Geschichte, »In Gefahr« (2), schreibt sich Richter metaleptisch ein.⁶⁰ Für Elisabeth zuerst unmerklich, transferiert er sie und sich in ein fiktives Ärzte-ohne-Grenzen-Camp im Kongo, aus dem er schließlich verschwindet, während sie gefangen in der Geschichte bleibt.

Die dritte Geschichte in der oberen Mitte des Schemas (also auf der Basisstufe), »Antwort an die Äbtissin«, hat keine Hervorbringungsrelation zu einer anderen Erzählung, dafür aber zu beinahe jeder der anderen Geschichten eine auffällige Verbindung des Typs 4. Ihr Protagonist und *focalizer* Miguel Auristos Blancos ist Autor von auf Weltbestsellerniveau erfolgreichen spirituellen Erbauungsbüchern.⁶¹ Diese Bücher kommen relativ flach verankert in fast jeder anderen Geschichte vor, sei es, dass sie einfach nebenbei umherliegen (etwa in einem Buchgeschäft, in dem Rubinstein einen ihrer Romane zwischen zweien von Blancos findet, 115), sei es als Affirmation ihrer

60 Vgl. Gérard Genette: *Die Erzählung*. Paderborn ³2010, S. 152–153.

61 Aus dem Text geht nicht direkt hervor, ob es sich um Romane oder Ratgeber handelt. Es scheint sich um eine hybride Textsorte zu handeln, die auffällig viele InterpretInnen dazu veranlasst hat, in Blancos eine Fiktionalisierung von Paulo Coelho zu sehen, für dessen Bücher dieses Urteil auch zutreffen würde. Vgl. u.a. Heinrich Detering: *Wenn das Handy zweimal klingelt*, 16. Januar 2009, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/daniel-kehlmanns-ruhm-wenn-das-handy-zweimal-klingelt-1755616.html> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015). Wolfgang Schneider: *Spiegelkabinett der Moderne*, 16. Januar 2009, http://www.deutschlandfunkkultur.de/spiegelkabinett-der-moderne.950.de.html?dram:article_id=137033 (zuletzt eingesehen am 10. November 2015). Lothar Müller: »Sudoku ist kein Roman«. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 17. Mai 2010.

Inhalte durch einzelne Figuren (wie etwa Mollwitz, der Blancos Aphorismen zur »Beruhigung« liest, 139). Blancos selbst, dessen Bücher auch im religiösen Kontext rezipiert werden, erhält in seiner Geschichte den Leserinnenbrief einer Äbtissin, die ihn darum bittet, zum Theodizee-Problem Stellung zu nehmen. Statt, wie zu erwarten, die üblichen lebensbejahenden Aphorismen aufzuschreiben oder gar nicht zu antworten, verfasst Blancos, ohne selbst zu wissen, weshalb, einen vernichtenden Brief, der die Existenz Gottes und des Guten im Leben ausführlich dekonstruiert und damit den Behauptungen seines gesamten übrigen Œuvre diametral widerspricht (128f.). Schließlich greift er zur Waffe und spielt mit dem Gedanken, der Welt genau dieses Manuskript nach dem Selbstmord zu hinterlassen – ohne jedoch tatsächlich abzudrücken (131).

5.2.2 Die ›postmoderne‹ Lesart: Identitätszerfall und Entsubjektivierung

Eine Lesart, die besonders im Feuilleton immer wieder auftaucht, aber auch in der Literaturwissenschaft mitunter dankbar bedient wird,⁶² unterstellt dem Text eine als ›postmodern‹ verstandene Poetik, die Identitätsverlust und Entsubjektivierung als Folge von Digitalisierung und Technologisierung interpretiert. Der diskursive Hintergrund dafür ist leicht zu konturieren. Noch 1998 prognostiziert Wolfgang Kramer im theoretischen Umfeld von Günther Anders und Jean Baudrillard die sich bald realisierende Dystopie vom totalen Verschwinden des Menschen als Folge ubiquitärer Kommunikationsmedien – also gewissermaßen eine ganz und gar ernst gemeinte Radikalisierung von Foucaults Konzept der Subjektauflösung aus *Ordnung der Dinge*. Besonders der pathologisierende Ton – von in Arbeitsteilung begründeter und dann im digitalen Zeitalter vollendeter »Schizophrenie«⁶³ ist dort die Rede – muss aus

62 Kehlmann teilt diese Lesart, die er im Interview mit Felicitas von Lovenberg unter zweifelhaftem Rückgriff auf Heideggers Technikphilosophie und ihren soteriologischen Einschlag erläutert. Vgl. Felicitas von Lovenberg: *In wie vielen Welten schreiben Sie, Herr Kehlmann?*, 29. Dezember 2008, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/im-gespraech-daniel-kehlmann-in-wie-vielen-welten-schreiben-sie-herr-kehlmann-1754335.html> (zuletzt eingesehen am 7. Oktober 2015).

63 Wolfgang Kramer: *Technokratie als Entmaterialisierung der Welt. Zur Aktualität der Philosophien von Günther Anders und Jean Baudrillard*. Münster, New York 1998, besonders S. 171–174.

heutiger Perspektive verdächtig klingen. Viele KehlmanninterpretInnen hängen diesem Schema und seinen Spielarten allerdings an und lesen besonders in *Ruhm* eine warnende Darstellung genau dieser Dystopie.

Diese Position kommt besonders prototypisch in der Rezension von Andreas Breitenstein in der *NZZ* und in einem Aufsatz von Attila Bombitz zur Geltung. Breitenstein argumentiert: »Ruhm« ist eine Literaturparodie und zielt zugleich mitten ins Herz der Gegenwart – indem er den Identitätszerfall zeitgenössischen Daseins thematisiert, welcher der ubiquitären Nutzung der Informationstechnologien entwächst.«⁶⁴ Bombitz sekundiert: »Im Zentrum seiner [Kehlmanns, MSt.] Romane stehen die Entsubjektivierungstendenzen der Wissenschaftsdiskurse, wie der Medien und der Kommunikationstechnologien, die die Welt immer und wieder zu vermessen beabsichtigen.«⁶⁵ Uwe Wittstock assoziiert dazu: »Zusammen bilden [die Geschichten in *Ruhm*] ein Geflecht ohne Zentrum, ein postmodernes Geschichtenlabyrinth, das durch immer neue Dimensionen der Fiktionalität führt.«⁶⁶ Juditha Balint baut das Labyrinth-Modell zur Annahme aus, bei *Ruhm* handele es sich um einen hyperfiktionalen Text im Sinne von Beat Suter, der schließlich das Verhältnis von Realität und Fiktion destabilisiert.⁶⁷ Bevor ich auf die religionsbezogenen Schlussfolgerungen aus diesen zunächst formalen Beobachtungen genauer eingehen kann, möchte ich zunächst einmal eine korrigierende, aber nicht ganz widerläufige Analyse der Struktur des Textes vornehmen.

Tatsächlich handelt es sich bei *Ruhm* zwar um neun sehr unterschiedliche Erzählungen. Sie lassen sich aber auf dieselbe *storyworld* beziehen und haben klare, wenn auch vielfältige Beziehungen zueinander. Ein Großteil der teils radikalen Komplexitätszuschreibungen resultiert aus drei Eigenschaften

64 Andreas Breitenstein: *Die Tiefe der Oberfläche der Technik*, 17. Januar 2009, <http://www.nzz.ch/die-tiefe-der-oberflaeche-der-technik-1.1714144> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).

65 Attila Bombitz: »Ist es ein Traum? Ist es ein Trauma? Beispielhaftes im Werk von Bachmann, Bernhard, Handke, Ransmayr und Kehlmann«. In: Arnulf Knafl (Hg.): *Traum und Trauma*. Wien 2012, S. 56–64, hier S. 63. Beinahe identisch argumentiert Kai Löser: »Daniel Kehlmann. Ruhm. Ein Roman in neun Geschichten«. In: *Focus on German Studies* 17 (2010), S. 140–143, hier S. 141.

66 Uwe Wittstock: *Nach der Moderne. Essay zur deutschen Gegenwartsliteratur in zwölf Kapiteln über elf Autoren*. Göttingen 2009, S. 169.

67 Vgl. Juditha Balint: »Hyperfiktion, Simulation. Medien(technologien) und die Architektur des Erzählens in Daniel Kehlmanns *Ruhm. Ein Roman in neun Geschichten*«. In: *Jahrbuch der ungarischen Germanistik* 2010, S. 15–31, hier S. 30.

des Textes, die in der Tat eine kohärente Verarbeitung der Erzählung zu einem Makromodell erschweren, aber deshalb keineswegs schon verunmöglichen.

Erstens handelt es sich um die Veränderung der Erzählreihenfolge gegenüber den Ereignisverläufen. Man könnte sagen, die einzelnen Darstellungen verhalten sich zueinander wie in sich geschlossene Pro- beziehungsweise Analepsen, die trotzdem einzelne Elemente aus den anderen Geschichten aufrufen. Das bedeutet für LeserInnen vor allem deshalb eine erschwerte Verarbeitung, weil in der vorigen Geschichte nicht immer klar ist, ob Leerstellen in der Herleitung bestimmter Zusammenhänge überhaupt noch gefüllt werden müssen oder *als* Leerstellen verbleiben, und es ist natürlich nicht möglich, bei der linearen Lektüre alle diese nur möglichen Lücken heuristisch für später gelesene Geschichten mitzuführen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass dieser Effekt bei einem hypothetischen zweiten Lesevorgang aufgehoben ist und die Elemente der Geschichte kohärent auseinander hervorgehen.

Zweitens wechselt die Erzählsituation unter den Erzählungen. Zwei der neun Texte werden autodiegetisch erzählt, die übrigen hingegen heterodiegetisch und von diesen sind dann wiederum einige intern fokalisiert, andere nullfokalisiert und bei einer ist der Status der Fokalisierung unsicher.⁶⁸ Das bedeutet, dass es nicht unbedingt naheliegt, eine übergeordnete Erzählinstanz bei der Konstruktion der *situatedness* anzunehmen, die für die Darstellung aller Geschichten gleich stark verantwortlich ist, sodass sie gewissermaßen diffus wirken kann. Ausgeschlossen ist die Option einer übergeordneten Instanz allerdings ebenfalls nicht, dazu weiter unten.

Drittens erweckt die Bandbreite der eingesetzten Bezugnahmen unter den Einzeltexten möglicherweise den Eindruck, hier handele es sich um ein überkomplexes Netz von nur locker ineinander verwobenen Geschichten. Dass sich diese Bezüge aber klar klassifizieren lassen, wurde oben gezeigt.

68 Für eine sehr gute Übersicht vgl. Alexander Bareis: »Beschädigte Prosa« und »autobiographischer Narzißmus« – metafiktionales und metaleptisches Erzählen in Daniel Kehlmanns *Ruhm*«. In: Ders. (Hg.): *Metafiktion*. Berlin 2010, S. 243–268, hier S. 263.

5.2.3 Erzählerische Ganzheit in der religionsbezogenen Lesart

Der Eindruck, dass man es hier mit Hyperfiktion zu tun hat, lässt sich insofern strukturell keineswegs bestätigen, auch wenn der Text durch seine Oberflächenorganisation temporär diesen Eindruck erwecken könnte und die oben angesprochenen Lesarten insofern durchaus anregt. Die Querverweise zwischen den einzelnen Geschichten sind jedoch vollständig im semiotischen Sinne zu verstehen. Zum Hypertext fehlt vor allem der materielle Aspekt des interaktiven Eingreifens, den Espen Aarseth als nicht-triviale Manipulation durch LeserInnen profiliert hat.⁶⁹ Die vollständige Fundierung der thematischen Interpretation von Subjektauflösung oder Identitätszersplitterung kann durch die Fragmentiertheit des Makrotextes jedenfalls nicht geleistet werden. Sie wird deshalb aber noch nicht ungültig, denn im Bereich der einzelnen Geschichten geht es tatsächlich um Identitätsdiebstahl (ganz real für Ralf Tanner, als Fiktionalisierung für Elisabeth) und Identitätsübernahme (Ebling am Telefon; Mollwitz im Internet), Identitätskrisen (das Doppelleben des Abteilungsleiters; Blancos unfreiwillige Abkehr von der Lebensbejahung; Rosalies Verzweiflung an der tödlichen Erkrankung; Richters Langeweile am Schriftstellerdasein). In den meisten Fällen jedoch sind das, bis auf wenige Ausnahmen, relativ unproblematische Darstellungen alltagspsychologischer Probleme und diese sind gut naturalisierbar. Die Idee von postmoderner Identitätszersplitterung und Subjektauflösung ist insofern als lediglich vordergründige Negativfolie zu verstehen, hinter der sich ein verdecktes Muster der konsistenten Vernetzung unter den Figuren konstruieren lässt. Diese Vernetzung wird durch klare narrative Verbindungen textuell sichergestellt, von denen aber eine besonders hervorsteht.

In fast jeder Geschichte spielen nämlich Mobiltelefone oder das Internet eine Rolle. Genau das liefert gleichsam die thematische Unterfütterung für die medienkritische Aufladung der oben angeführten Interpretationen. Das Argument ist, dass alle Figuren durch den Gebrauch moderner Kommunikationsmedien ihre Identität aufspalten würden und sich dann im Netz des intertextuellen Multiversums verlieren. Tatsächlich ist aber auch eine ganz andere Lesart möglich, die einen Konnex von Technik und magischem Denken sichtbar macht und so auch eine Querverbindung der religionsbezogenen Probleme im Roman plausibilisiert. Telefone sind nämlich – im selben Atemzug wie der oben bereits erwähnte Lautsprecher, dessen Erfindung

69 Vgl. Espen Aarseth: *Cybertext. Perspectives on Ergodic Literature*. Baltimore 1997, S. 40.

aufs Engste mit der des Fernsprechers zusammenhängt – dazu imstande, das magische Konzept der Sympathie auf eine bestimmte Weise zu realisieren, nämlich in der Überbrückung von Raum und Zeit.⁷⁰ Welche Wirkung als die primäre angesehen wird, hängt dabei schlicht von der Perspektive ab: Das einzelne Individuum wird – mit Gilles Deleuze gesprochen – zwar tatsächlich ›dividiert‹.⁷¹ Aus einer Kollektivperspektive werden Individuen aber genau deshalb auch raumzeitlich zusammengeführt, man könnte in der Umkehroperation sagen: multipliziert. Es sind Konzepte wie Schwarmintelligenz, die hier angesprochen werden und nicht umsonst in letzter Zeit größere Aufmerksamkeit auch vonseiten der geisteswissenschaftlichen Forschung auf sich ziehen.⁷² Gemeinsames Denken und Fühlen wird in virtuellen Räumen möglich, die wegen ihrer Virtualität keineswegs weniger real sind.⁷³ Genau darauf spielt Markus Gasser an, wenn er behauptet: »[D]ie Bewohner der digitalen Welt in *Ruhm* sind zuallererst Geister.«⁷⁴ Gemeint ist, dass sie abwesend-anwesend sind und zwar durchaus im Sinne eines magischen Denkens, sodass Gasser den oben vorgestellten Lesarten entgegen behaupten kann, dass es dem Text »gar nicht in den Sinn« kommt, Technikkritik zu üben.⁷⁵ Im

70 Vgl. Claudia Pinkas: *Der phantastische Film. Instabile Narrationen und die Narration der Instabilität*. Berlin, New York 2010, S. 251f.

71 Vgl. Gilles Deleuze: »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«. In: Andreas Folkers u. Thomas Lemke (Hg.): *Biopolitik. Ein Reader*, S. 127–133.

72 Vgl. für eine gute Übersicht der begrüßenden und vorsichtigeren Tendenzen im Feld der kulturwissenschaftlichen Schwarmintelligenzforschung die erste Anmerkung in Eva Horn: »Schwärme – Kollektive ohne Zentrum. Einleitung«. In: Dies. u. Lucas Marco Gisi (Hg.): *Schwärme – Kollektive ohne Zentrum. Eine Wissensgeschichte zwischen Leben und Information*. Bielefeld 2009, S. 7–28, hier S. 7.

73 Das wichtige Verhältnis von Virtualität, Fiktivität und Realität, das eben keine binäre Auflösung unter nur zwei der drei Größen zulässt, wird nicht zufällig im Bereich der Computerspielforschung präziser gefasst. Vgl. John Richard Sageng: »Introduction to Part III: Games and Gameworlds«. In: Ders. u.a. (Hg.): *The Philosophy of Computer Games*. Dordrecht, London 2012, S. 177–184, hier S. 180f.

74 Markus Gasser: *Das Königreich im Meer. Daniel Kehlmanns Geheimnis*. Reinbek bei Hamburg 2013, S. 139. Die zweite, hier verwendete Auflage wurde 2013 um einen Abschnitt zu *F* ergänzt.

75 Ebd. Von der rein technikkritischen Lesart distanziert sich ebenfalls ausdrücklich Michael Haase: »Die Vernetzung der Welt – zu Daniel Kehlmanns *Ruhm*«. In: *Convivium. Germanistisches Jahrbuch Polen 2011*, S. 345–367. Haases Gegenüberstellung von »ortlosen Welten der modernen Kommunikationstechnologien« und »virtuellen Räume[n] der Literatur« müsste allerdings genauer erwogen werden, S. 346.

hier gebrauchten Theorierahmen müsste man umformulieren: Es ist schwer, auf der Basis aller Merkmale des Textes mit guten Gründen Technologiekritik zu üben. Die oben beschriebenen intertextuellen Vernetzungen sind dazu das strukturelle Korrelat: Auch hier kann man zwar von einer Zersplitterung der *storyworld* in mehrere Erzählungen über das Textganze sprechen. Man kann aber auch ein wohlkomponiertes Ganzes herstellen, indem alles mit allem sympathetisch zusammenhängt, was gleichsam erst durch die Konstruktionsleistung von LeserInnen sichtbar wird.

Genau diese Spannungen lassen sich auf das schon in und durch *Beerholm* thematisierte Zufalls-Bestimmungs-Problem beziehen. Vielen InterpretInnen ist in der Tat aufgefallen, dass es in *Ruhm* vermeintliche Zufälle sind, die Auslöser anderer Geschichten sind. Tatsächlich aber muss man aus einer Makroperspektive doch sagen, dass es spezifische Ereignisse in einer Geschichte A sind, die das Erzählen einer Geschichte B überhaupt erst sinnvoll machen. Natürlich wäre es beispielsweise aus Eblings Sicht purer Zufall, dass gerade seine Nummer und dann auch noch gerade mit der von Ralf Tanner vertauscht wurde, und zwar auch deshalb, weil das auslösende Ereignis keine inhaltliche Verbindung zu seiner Lebenswelt hat und zudem auch noch transitiv ist: Das Doppelleben des Abteilungsleiters führt zu Mollwitz' Überforderung und dieses führt zur falschen Nummernvergabe. Gleichwohl wäre ohne diese Verwechslung nichts Ungewöhnliches in Mollwitz' Leben passiert, es hätte keine *tellability* und die Erzählung würde gar nicht existieren.⁷⁶ Insofern macht es aus narrations-ästhetischer Perspektive absolut Sinn, dass die Ereignisse gerade so stattgefunden haben. Auch hier handelt es sich wieder um eine Frage der Perspektive. Gefragt nach der kausalen Ursache in einer als real-weltlich interpretierten *storyworld* handelt es sich um Zufall, gefragt nach dem finalen Grund stehen alle Ereignisse in einer klaren Kette fest gefügter Ereignisse. Die zweite Frage jedoch bedarf einer Instanz, die diese Finalität, also das Telos, von dem LeserInnen schon wissen, auch verbürgt und verweist insofern auf transzendente Zusammenhänge, die hier allerdings zum poetologischen Problem werden. Wer oder was verbürgt im Gesamttext dieses Sinnganze?

⁷⁶ Vgl. zu diesem Problem den analogen Zusammenhang, den Foucault zwischen göttlich induziertem Leiden und Erzählen herstellt: Michel Foucault: »Die Sprache, unendlich«. In: Ders.: *Schriften zur Literatur*. Frankfurt/M., S. 86–99.

Die Frage führt unmittelbar zur Figur Leo Richter. Für Henning Bobzin ist Richter gar die zentrale Figur des ganzen Textes,⁷⁷ was sich besonders an der hochgradig metaleptischen Geschichte von Rosalie zeigt. Auch für sie als Pseudo-Person ist es ja ein schmerzhafter Zufall, der ihr die Krebserkrankung eingebracht hat, gleichwohl kommt sie auf die Idee, eine ihrer Welt transzendente Macht um Korrektur zu bitten. Rosalie spricht nun gleichsam aber als Figur zu ihrem Autor und als Person zu ihrem Gott. Richter werden damit unmittelbar göttliche Kräfte zugeschrieben und Autorschaft mit Göttlichkeit enggeführt. Dass Richter antworten kann, hebt die zur absoluten Transzendenz notwendige totale Trennung zwischen Rosalies und seiner Welt allerdings wieder auf, sodass die ›tatsächliche‹ Göttlichkeit plötzlich wieder in Zweifel steht.⁷⁸ Richters Standpunkt zu diesem Theodizeeproblem ist außerdem aufschlussreich: Die Rücknahme ihrer Erkrankung würde die Geschichte zerstören, weil ihr Ziel, ihre Bestimmung fehlen würde. ›Zufall oder Bestimmung‹ ist also auch hier eine Frage des Maßstabs und der Sprechposition, allerdings sind beide nicht ineinander auflösbar und bleiben sich stets exklusiv. Theodizee wird hier als ›Narradizee‹ inszeniert.

In diesem Zusammenhang lässt sich »Antwort an die Äbtissin« weiter in ihrer Sonderstellung profilieren. Auch bei Blancos handelt es sich ja um eine Autorenfigur, seine Geschichte ist aber, wie gesagt, die einzige, die keine direkte Kausalverkettung mit anderen Geschichten aufweist, aber auch die einzige, in der keine elektronische Medientechnologie vorkommt. Sie ist also eigentlich in allen bisher angesprochenen Bereichen vom Rest der *storyworld* entkoppelt, mit der Ausnahme von Blancos Büchern. Gerade mit ihnen als klassischen Medien erreicht er aber ein weltweites Millionenpublikum und schafft also so etwas wie eine erlebnisspirituelle Gemeinschaft ganz ohne Mobiltelefone und das Internet. Und dieser Stiftungswirkung ist er sich durchaus bewusst. So erhebt sich Blancos mindestens zum Propheten, wenn er, den Selbstmord imaginierend, überlegt:

77 Vgl. Henning Bobzin: »Daniel Kehlmann«. In: *KLG – Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, <http://www.munzinger.de/document/1600000708> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015). Genauso Birgit Lermen: »Einführung in das Werk von Daniel Kehlmann«. In: Volker Schumpelick u. Bernhard Vogel (Hg.): *Innovationen in Medizin und Gesundheitswesen. Beiträge des Symposiums vom 24. bis 26. September 2009 in Cadenabbia*. Freiburg i. Br. 2010, S. 523–532, hier S. 528.

78 Vgl. zu diesem Widerspruch auch Björn Hayer: »Poetiken der Globalisierung. Über den Versuch einer Ästhetikbildung sozioglobaler Abstraktion bei Daniel Kehlmann und Terézia Morak«. In: *Text & Kontext* 35 (2013), S. 71–86.

Er sah die Kirchentage vor sich, von deren Verkaufstischen man seine Bücher entfernen würde, er sah die Buchhandlungen mit Lücken in den Regalen, er sah die erschrockenen Priester und erleichterten Hausfrauen, die fassungslosen Arztgattinnen und all die mittleren Angestellten auf fünf Kontinenten, denen nun keiner mehr erzählte, ihr Leiden habe Sinn. (131)

Wie elementar diese Macht zur Sinnstiftung durch wortwörtliches Erzählen dabei mit der ›realen‹ Welt auf der einen und mit der personalen Urheberschaft des Autors auf der anderen Seite verkettet gedacht wird, zeigt sich schließlich kurz vor dem möglichen Drücken des Abzugs: »Die Kugel würde durch seinen Kopf ins Fenster schlagen – als würde sie nicht bloß das Glas, sondern das Universum selbst treffen, als würden die Risse durch Meer, Berge und Himmel gehen.« (Ebd.)

5.2.4 Destabilisierungen

Für *Beerholm* konnte behauptet werden, dass die Reflexion über das Erzählen und der dem Erzählen selbst eingeprägte Drang zu erzählerischer Gestaltung mit dem Wunsch nach magischem Handeln korrelierbar sind. Auch in Bezug auf Richter und Blancos könnte eine solche Interpretation auf den ersten Blick plausibel sein, sie geht aber insgesamt nicht ganz auf. Erstens werden in *Ruhm* durch die Vervielfältigung der Perspektiven und Aspekte in der Konstruktion des Gesamttextes ganz verschiedene Dimensionen von Narrativität bedient, sodass es nicht eine dominierende Erzählproblematik gibt, etwa hier die Metalepse wie bei *Beerholm* die unzuverlässige Autodiegese. Zweitens sind die inhaltlich-thematischen Anregungen einer religionsbezogenen Lesart deutlich schwächer, insofern auf Ebene des Dargestellten weder weniger explizit religiöse Figuren auftauchen noch Zweifel an einer konventionellen Religion als Bewusstseinsinhalte von Figuren extrapoliert werden können. Wenn der eingangs kritisierte Breitenstein aber aus *Ruhm* im Hegelschen Duktus ableitet, dass »der postmoderne Mensch [...] sich von der grossen [sic] Transzendenz verabschiedet« und sich stattdessen der »schlechten Unendlichkeit des ›Second Life‹«⁷⁹ zugewandt hat, dann ist das genauso verkürzt, wie wenn Elmar Krekeler behauptet: »Und immer wieder

79 Breitenstein: *Die Tiefe der Oberfläche der Technik*.

sieht man dann aufblitzen, was den Geschichten [in *Ruhm*] ihre eigentliche Größe und Dringlichkeit gibt: die unheimliche Leere des Himmels.«⁸⁰

Vielmehr liegt hier ein, wenn auch vor allem formales »theologisches Experiment« vor, wie Heinrich Detering es treffend formuliert,⁸¹ und zwar in einer Spannung zwischen der Ebene der Erzählung und der des Erzählten. Und es scheint ein Experiment zu sein, von dem ausgewählte Figuren, nämlich die fiktiven Autoren, auch wissen, denn sie nehmen in ihrem Wirkungskreis aktiv daran teil. Die Metalepsen werden hier funktional zum Ort religiös-metafiktionaler Verhandlungen. Autorschaft wird hier zum Modellfall für säkulare pseudo-göttliche Macht.

In »In Gefahr« (2) ist Richter allerdings selbst fiktionalisiert und steht nicht ausschließlich über dem Geschehen, sondern ist auch Teil der erzählten Welt. Elisabeth bezeichnet ihn deshalb vollkommen passend als nur »zweitklassigen Gott« (203), der eben nicht vollkommen von der Welt, die er geschaffen hat, getrennt ist. Eine ähnliche Einschränkung findet sich für Blancos, denn die Erzählung lässt offen, ob es zu der suizidalen Selbst- und Weltvernichtung kommt: »[W]enn er nur die Kraft fand, abzudrücken. [...] Wenn.« (131) Der konjunktivische Abbruch der Erzählung konterkariert Blancos Machtfantasien, vermenschlicht ihn geradezu zum Feigling, der eben nicht die ›Kraft‹ aufbringt, seine vermeintliche Vernichtungsmacht in die Tat umzusetzen. Dazu passt, dass Blancos sich selbst nicht als Urheber seiner intrafiktionalen Bücher empfindet. Gleichsam selbst als Medium nach dem Modell des *poeta vates*⁸² schreibt er sowohl seine Bücher als auch den nihilistischen Antwortbrief. Blancos ist insofern zwar imstande, eine verbindende Macht durch Erzählen zu erwirken, die einen strukturellen Reflex im Auftauchen seiner Bücher in den anderen Geschichten von *Ruhm* hat. Allerdings ist er deshalb noch nicht allmächtig, genauso wie keine Figur wirklich nach den Ratschlägen seiner Bücher handelt.

Eine ähnliche Einschränkung der zuerst nahegelegten göttlich-erzählerischen Macht wird auch im Fall Richter eingeführt. Über die Welten seiner

80 Elmar Krekeler: *Fünf Kniffe, die Kehlmann zu einem Großen machen*, 19. Januar 2009, <http://www.welt.de/kultur/article3051866/Fuenf-Kniffe-die-Kehlmann-zu-einem-Grossen-machen.html> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).

81 Detering: *Wenn das Handy zweimal klingelt*.

82 Vgl. Fotis Jannidis u.a.: »Rede über den Autor an die Gebildeten unter seinen Verächtern. Historische Modelle und systematische Perspektiven«. In: Dies. (Hg.): *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*. Tübingen 1999, S. 3–36, hier S. 4.

eigenen fiktionalen Werke hat er nicht die ganze Kontrolle. Obwohl er im Fall von Rosalie göttliche Gnade walten lässt und sie nicht nur heilt, sondern sogar verjüngt, gibt es Elemente, die sich ihm entziehen. Besonders eine Figur, die sowohl an Goethes Mephisto als auch an eine Figur aus anderen Romanen von Kehlmann erinnert, sticht dabei heraus. Es handelt sich um eine Art dämonischen Taxifahrer, von dem Richter selbst nicht weiß, wie er in die Geschichte ›gelangt‹ ist (71). Geradezu als Gegenspieler des Autors befördert er Rosalie entgegen aller ausfallenden Verkehrsmittel im gestohlenen Auto näher an ihr totbringendes Ziel. Erzählen wird hier also zum Machtkampf zwischen Richter und einer Figur, der Joachim Rickes nicht zufällig eine ganze Monographie namens *Die Metamorphosen des »Teufels« bei Daniel Kehlmann*⁸³ gewidmet hat. Richter wird damit zwar explizit in die Position des eingreifenden Gottes verschoben, dieser hat allerdings – und darauf kommt es an – nicht die völlige Kontrolle.

In ähnlicher Form wie es bei Blancos' Selbstmord der Fall ist, enden auch viele andere Geschichten konjunktivisch. LeserInnen erfahren nicht, wie es mit Elisabeth und Gaspard in Richters Geschichte weitergeht, es ist unklar (auch aufgrund der Fokalisierung), ob die Frau des Abteilungsleiters wirklich vor der Tür steht und weshalb er – wie der Titel aus einer unmöglichen Sprechsituation heraus nahelegt – stirbt. Es ist nicht klar, wer der mysteriöse Doppelgänger von Tanner ist und ob der Protagonist der Geschichte jemals wirklich Ralf Tanner war oder die ganze Zeit ein Imitator, der sich mit Tanner irgendwann selbst verwechselt hat. Eine selbstzweifelnde Rückkontrolle durch Blick auf den eigenen Personalausweis bleibt zumindest für die LeserInnen ohne Ergebnis (92). Wenn aber ›Tanner‹ gar nicht Tanner ist, wie so funktioniert dann sein Handy nicht mehr, genau in dem Moment, in dem die Nummer des echten Ralf Tanner falsch vergeben wird? Für Rubinsteins Schicksal gilt diese Offenheit genauso.

Die Welt von *Ruhm* ist thematisch also weitestgehend säkular und durch Zufälle bestimmt, die zumindest immanent nicht sinnstiftend verknüpft werden können. In der Narrativierung fügt sich allerdings ein ordnendes Muster in diese Welt, für das es zahllose Verweisanker gibt. Erzählen sichert so als auktoriale Tätigkeit eine mögliche Ganzheit, das heißt das Denkenkönnen eines übergeordneten Sinnzusammenhangs, der aber nicht einfach so da ist

83 Joachim Rickes: *Die Metamorphosen des »Teufels« bei Daniel Kehlmann*. »Sagen Sie Karl Ludwig zu mir«. Würzburg 2010. Rickes sieht Kehlmann hier auch in der Tradition von Thomas Mann, was Kehlmann mehrfach selbst bestätigt hat.

und dem das Konjunktivische fest eingeschrieben bleibt. Es scheint hier die erzählerische Interpretation zu sein, die den magischen All-Zusammenhang zuallererst herstellt. Durch den Einsatz von metaleptischen Autorfiguren werden die LeserInnen aber wieder über diese ordnende Funktion verunsichert, insofern sie theoretisch auf derselben heterodiegetischen Ebene stehen wie diese Autoren, diese aber nicht die volle Kontrolle über ihre eigenen Texte zu haben scheinen. Wie können dann LeserInnen diese Kontrolle haben? Dieses Problem tritt besonders stark in der oben beschriebenen Teufelsfigur zutage.

Wenn also Erzählen kontingenzbewältigendem Wirken aus einer transzendenten Position heraus entspricht, ist *Ruhm* eine doppelte Stellungnahme zur Rolle von transzendenzbezogenem Denken in der Gegenwart: Es geht offenbar nicht ohne, aber ohne selbstreflexive Störungen ist es nicht zu haben.

5.3 F. Schicksalhafte Zufälle und zufälliges Schicksal

In Kehlmanns bis dato jüngstem Roman *F* werden konkret-thematische Elemente aus *Beerholm* mit erzählerisch-textlichen Eigenschaften aus *Ruhm* zu einem sehr dichten Erzählkomplex zusammengeführt. In der *storyworld* werden wieder deutlicher magisch und konventionell-religiös konnotierte Ereignisse und Figuren wie ein Hypnotiseur oder ein Priester eingesetzt. Strukturell werden die verhandelten Probleme ähnlich wie in *Ruhm* durch die Verknüpfung von ansonsten eigenständigen Geschichten inszeniert. Deren Anzahl und ihre Verbindungen werden dabei aber gegenüber dem Vorgänger deutlich reduziert: Es gibt drei ›Kerngeschichten‹, die autodiegetisch von jeweils einem von drei Brüdern erzählt werden. Gerahmt werden sie von einer Art Prolog, einem Epilog und einem für die Bedeutung des Textes aufschlussreichen Text im Text. Bereits das Figureninventar ist in *F* also strukturell gesehen eine Fusion aus den Modellen der beiden anderen Texte. Statt nur auf eine, exzeptionelle Figur zu fokussieren (*Beerholm*) oder die fiktiven Schicksale zum gesellschaftlichen Tableau aufzufächern (*Ruhm*), geht es hier um drei miteinander verwandte Figuren und ihre Vergangenheit. Familie wird so zum narrativen Experimentierfeld mittlerer Größe und Reichweite. Drei Lebenswege werden auf ihre gemeinsamen Wurzeln und gegenwärtige Verbundenheit hin befragt, sodass die Kehlmannsche Frage nach Bestimmung und Zufall (über-)individueller Entwicklungsverläufe in *F* auf den Punkt gebracht wird.

5.3.1 Drei Systeme und ihre ungewöhnlichen Repräsentanten

Religion

Der erstgeborene der drei Brüder, Martin, ist in seiner Basisgeschichte »Das Leben der Heiligen« 38 Jahre alt und katholischer Priester. Der 8. August 2008, an dem auch die Geschichten seiner Brüder stattfinden, beginnt mit der Durchführung der Messe, die als Folie dazu dient, Martins zentrale Bewusstseinseigenschaft zu emulieren. Er glaubt nämlich trotz seines Berufs nicht an Gott und hat, was noch überraschender ist, auch kein tiefgreifendes Problem damit. Für ihn selbst ist der Hiatus zwischen heiligem Ritual und dazu fehlender innerer Einstellung höchstens etwas persönlich Anstrengendes. Mit einer gewissen Ironie arbeitet er die Stationen jedoch ab (53–59). Von einem seiner Gemeindemitglieder auf theologische Grundsatzfragen angesprochen, hat er immer die gleiche Antwort: »Es ist ein Mysterium.« (60, 62)

Die sich aufdrängende Frage, wieso er mit dieser Grundeinstellung eigentlich überhaupt Priester geworden ist, beantwortet Martin hoch profan mit einem Denkmodell, das aus den vorangegangenen Analysen bestens bekannt ist: »Zufälle«, denn an »Fatum« glaube er nicht (65). Der Vergleich mit *Beerholm* wird intradiegetisch dadurch angeregt, dass beide Geschichten offenbar in derselben Welt stattfinden, denn Martin berichtet beiläufig von einem Arthur, den er im Kloster kennengelernt hat und der hervorragend Kartentricks beherrscht (104).

Nach der Messe besucht er gegen Mittag seinen Halbbruder Eric auf Einladung von dessen Sekretärin im Büro. Eric wirkt zerfahren und unruhig und befragt Martin unter anderem über die Wirkung von Exorzismen und die Vorhersagekraft von Horoskopen, was dieser natürlich weder beantworten kann noch möchte (111). Erst in Erics Geschichte wird der noch vollkommen unklare Grund für die Einladung und das auffällige Verhalten nachgeliefert. Hier jedenfalls lässt Eric seinen Bruder wie seine LeserInnen ohne Erklärungen zurück und verschwindet aus heiterem Himmel.

Den Nachmittag verbringt Martin dann schließlich als Aufsichtsperson beim Treffen der Katholischen Jugend, das er schleunigst hinter sich bringen will. Wieder thematisiert er gedanklich das Auseinanderstehen von religiösem Glaube und institutioneller Rolle:

Am schlimmsten ist es, wenn Mädchen zu mir kommen, weil sie schwanger sind. Ich weiß, was ich ihnen zu sagen habe, die Regeln sind strikt, aber in Wahrheit bin ich ratlos. Leichter ist es bei Glaubenszweifeln. Da muss ich nicht nachdenken, da

spreche ich einfach vom Mysterium. Leider sind Glaubenszweifel aus der Mode gekommen. (126)

Aufschlussreich ist daran, dass es für Martin auch in solchen Härtefällen kein wirklicher innerer Konflikt ist, ein, wie er an anderer Stelle selbst sagt, »Heuchler« zu sein (106). Vielmehr steht hier die rein pragmatische Frage nach Machbarkeit und Aufwand im Vordergrund (»Da muss ich nicht nachdenken«). Nicht anders verhält es sich beim Abnehmen der Beichte, das er nebenher mit dem Schokoriegel in der Hand erledigt (95). Martin, als Priester eine der explizitesten konventionell-religiösen Figuren im gesamten Korpus dieser Arbeit, kommt damit in der Matrix spiritueller Denkoptionen aus Kapitel 3 gar nicht vor. Auf den ersten Blick handelt es sich um ein alltagsgesättigtes Denken, das sich nur kurzzeitig erschüttern lässt (geringe Kontingenzsensibilität), und zur Bewältigung problematischer Situationen nicht auf die äußerlich vertretene konventionell-religiöse Semantik zugreift. Um durch die Matrix aber beschreibbar zu sein, müsste er andere Transzendenzbezüge aufrufen, etwa zur Kunst, zur Wirtschaft, zur Politik, zur Wissenschaft oder andere. Aber auch in solchen Bereichen bleibt Martins Weltbild rein immanent. Seine Leidenschaft für das Essen etwa – ein negativer Körperkult? – wird gehemmt durch die Unannehmlichkeiten großer Körperfülle. Das Lösen von Zauberwürfeln – geistiger Sport als Transzendenzquelle? – läuft eigentlich nur halb-ambitioniert auf die hobbymäßige Teilnahme an regionalen Meisterschaften hinaus.

Hinter dieser Figur steht die Annahme, dass es zur Spiritualität (welcher Form auch immer) zuerst eines kognitiv-emotionalen Einschnittes, eines gewissermaßen ›harten‹ Kontingenzerlebnisses bedarf. Das wird implizit auch deutlich als Martin überlegt, ob er noch einen zweiten Schokoriegel während der Beichtabnahme essen sollte:

Alles steht in meiner Macht. Das Mysterium des freien Willens: Ich kann hineinbeißen, ich kann es lassen. Es liegt bei mir. Alles, was ich tun muss, damit es nicht geschieht, ist, es nicht zu tun. (100)

Allein der – besonders in diesem Kontext – banale Anlass für Überlegungen zum freien Willen zeigt, dass Martin die Empfindung für ›echte‹ Kontingenz aus seiner Wahrnehmung ausgeschlossen hat. Seine Antwort, dass es letztlich in seiner Macht stehe, Variante A oder B zu wählen, verdeutlicht darüber hinaus, dass er vermutlich noch keinem Fall in seinem Leben begegnet ist, bei dem dieses vermeintlich einfache Gesetz nicht mehr zutrifft. Es sei auch

hier als Kontrast nur an Arthur Beerholms tiefgreifende Irritation beim Tod der Mutter durch Blitzschlag erinnert.

Besonders komplex wird dieser Problemzusammenhang in Bezug auf das Verhältnis zwischen Kontingenz und Zufall.⁸⁴ Für Arthur Beerholm war die zuerst beruhigende Berechnung der Wahrscheinlichkeit für ein sich ansonsten entziehendes Ereignis ja im Umkehrschluss die beunruhigende Offenbarung des Zufalls. Kontingenz und Zufall werden in *Beerholm* als eng verzahnt konzipiert: Zufall wäre die objektive Seite von subjektiver Kontingenzzempfindung. Berechnung ist also gerade kein absichernder Ausweg, sondern führt in eine höhere Kontingenzstufe, nämlich Fundamentalkontingenz. Zwar empfindet auch Martin seine Biographie explizit als Kette von Zufällen, das Kontingenzzempfinden bleibt jedoch aus, weil dazu entweder der Leidensdruck zu fehlen scheint oder aber schlicht die intellektuelle Einsicht, die für Arthur so problematisch wird. Schließlich bleibt Martin ein rein immanenter Pragmatiker, ein Berufspriester ohne zu lösendes Problem und ohne überschüssige Transzendenz. Dass er damit kein Einzelfall sein könnte, deutet sich am Ende der Geschichte an, als er sich mit einem ehemaligen Kommilitonen unterhält, der mittlerweile in den Vatikan aufgestiegen ist. Auch er beantwortet die Frage nach seinem eigenen Glauben nur höchst indirekt (135f.). Was er ›wirklich‹ denkt, bleibt den LeserInnen aufgrund der Fokalisierung aber genauso verschlossen wie Martins Unfähigkeit zum Glauben auch den anderen Figuren in der *storyworld* verschlossen bleibt.

Zentral für den Zusammenhang mit den Geschichten seiner Brüder ist schließlich ein Ereignis während der Aufsicht in der Katholischen Jugend. Ein Teenager namens Ron erzählt Martin davon, dass er früher am Tag an einer Messerstecherei beteiligt war, in der ein Mann schwer verletzt wurde (128–131). Hin- und hergerissen, ob dieser Fall noch ins Beichtgeheimnis fällt, oder ob er die Polizei alarmieren muss, sind Martins Gedanken gleichzeitig trotzdem bei Banalitäten wie dem Cola-Automaten und der für ihn unverständlichen Aufschrift auf dem T-Shirt des Jungen. Schließlich entscheidet er in Anlehnung an die Überlegungen mit dem Schokoriegel: »[N]ehmen wir eben an, es ist eine Beichte. Ich kann das entscheiden, ich mache es zu einer. In diesem Fall darf ich gar nicht zur Polizei.« (130) Mehr aus Bequemlichkeit als aus Überzeugung erteilt er also schließlich die Absolution. Dass es sich

84 Für eine philosophiehistorische Perspektive vgl. Peter Vogt: *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*. Berlin 2011, insbesondere S. 59–66. Die hier geforderte Differenzierung von Zufall und Kontingenz lösen Kehlmanns Romane aber anders als Vogt.

bei dem Opfer um seinen Bruder Iwan handelt, erfahren LeserInnen erst in dessen Geschichte, die vorher in Erics Geschichte vorbereitet wird.

Wirtschaft

Eric, der Zwillingbruder von Iwan und ein Jahr jüngere Halbbruder von Martin, ist Finanzproduktmanager in einer größeren Firma oder Bank. In Erics Fall liegt von Anfang an der explizite und deutliche Verdacht auf natürliche Unzuverlässigkeit vor, da er eine Reihe Tabletten gegen eine eigentlich abgeklungene Psychose einnimmt (163, 183f.), trotzdem noch unter ständiger Paranoia leidet (166, 167, 170, 193, 210), manchmal Dinge laut ausspricht, die er nur denken wollte (169), Selbstmordgedanken hegt (170), Gedächtnislücken hat (174) und sich im Gespräch mit seiner Ehefrau genau wie mit Kunden äußerst manipulativ zeigt (211). Neben seiner Ehefrau unterhält er heimlich sexuelle Beziehungen zu seiner ehemaligen Therapeutin, zu seiner Sekretärin und zu seiner Haushälterin.

Erics eigentliches Problem ist allerdings ein anderes: In seiner Firma hat er schon vor längerer Zeit das Vermögen seines Hauptkunden verspekuliert, ohne dass dieser davon weiß. Als dieser Kunde am 8. August sein Geld auslösen möchte, kommt es zu einem Meisterwerk der persuasiven Rhetorik, in der sogar hinduistische (wenn auch aus dem Radio zitierte) Weisheiten dargeboten werden, damit der Kunde sich ohne Antwort zufrieden gibt: »Der Gott Krishna sagt zum Feldherrn Arjuna: Du wirst nie klären können, wieso alles so ist, wie es ist.« (189) Damit ist dieses Gespräch homolog mit Martins Sprechen gegenüber seinen Gemeindemitgliedern. Beiden Brüdern geht es darum, abstrakte Konzepte zu vermitteln, die für den hier Sprechenden gar keine Referenz mehr haben (verlorenes Geld, fehlender Glaube), weshalb sie auf symbolisch verbürgte Allgemeinplätze zurückgreifen, um ihr Gegenüber gewissermaßen abzuspeisen: »Du wirst nie klären können, wieso alles so ist, wie es ist« und »Es ist ein Mysterium.« Die Systeme Finanzkapitalismus und konventionelle Religion werden so in der Praxis ihrer Repräsentanten eingeführt. Tatsächlich fehlt es Eric genauso wie Martin an Transzendenz in seinem System. Sein Lebenszweck besteht nunmehr darin, Zahlen lediglich so aussehen zu lassen, als verwiesen sie noch auf etwas, um dem Gefängnis zu entgehen. Der fundamentale Unterschied zwischen den beiden Brüdern besteht jedoch vor allem in ihrem psychischen Umgang mit dieser ›doppelten Buchführung‹. Während durch Martins Erzählung ein abgeklärtes, pragmatisches Bewusstsein emuliert wird, balanciert Eric auf der Grenze zum

Wahnsinn. Überdeutlich wird das an völlig zerfahrenen SMS-Gesprächen mit einer seiner Affären (202), aber auch daran, dass er selbst vergessen hat, dass es Iwan war, den seine Sekretärin anrufen sollte und nicht Martin, mit dem er sich dann bei ihrem Treffen auch nur halbherzig unterhält.

Aufgrund der Autodiegese lässt sich in diesem Zusammenhang zwar nicht ganz entscheiden, ob die folgenden Ereignisse wirklich genauso stattfinden wie erzählt. In jedem Fall aber kommt es in Erics Wahrnehmung zu heftigen Vermischungen der realen Ereignisse mit verstörenden Visionen. Erstens hat Eric mehrfach die Vision von einem hageren Mann, der ihn davor warnt, in einen Streit einzugreifen (194, 222, 243). Die gleiche Warnung erhält er von zwei Kindern auf der Straße (205). Hierin wurzelt mit aller Wahrscheinlichkeit auch die Frage nach dem Exorzismus. Zweitens reden Erics KollegInnen in einem Meeting abwechselnd über mögliche Investments und Krishnas Wiedergeburt (222). Drittens hat er die Vision von einem scheinbar unendlich tiefen Keller im eigenen Haus, der dort nicht sein dürfte. Genau hier kulminiert am Abend dann auch die Geschichte: Seine Frau eröffnet ihm, dass sie sich trennen möchte, gleichzeitig verliert er sich gedanklich immer wieder in besagtem Keller, aus dem ihm irgendjemand oder irgendetwas entgegenkommt. Ob es sich dabei um das dämonische Wesen handelt, das wenig später davonspringt, als er schließlich aus dem Haus zu seiner Therapeutin flieht, ist genauso unklar wie die Frage danach, ob das Gespräch mit der Ehefrau wirklich stattfindet. Erst im Epilog am Ende des gesamten Romans (»Jahreszeiten«), der heterodiegetisch erzählt wird, zeigt sich: Offenbar möchte sich seine Frau wirklich scheiden lassen, der Rest war imaginiert. Erics Welt kollabiert emotional und schließlich auch kognitiv. Der Rest der titelgebenden »Geschäfte« bleibt davon aber vermutlich genauso unberührt wie die Figuren seines persönlichen Umfelds. Nur die LeserInnen und er selbst wissen – ähnlich wie in Martins Fall – von der massiven, hier pathologisch gewordenen Diskrepanz zwischen äußerlicher Handlungspraxis und innerer Befindlichkeit.

Kunst

Die Geschichte um Iwan, Erics Zwillingsbruder, kulminiert, wie schon angedeutet, in dessen Tod durch die Gruppe um Ron, den Jugendlichen, der Martin die Messerattacke gestanden hat. Iwan ist Kunsthändler, ein ebenso geschickter Rhetoriker wie seine Brüder und verwaltet den Nachlass des verstorbenen Malers Heinrich Eulenböck. In ausgedehnten Analepsen wird klar,

dass Iwan Eulenböck auf einer Recherchereise für seine Dissertation über Mittelmäßigkeit als ästhetische Kategorie (273) kennen und schließlich lieben gelernt hat. Unfähig, sein eigenes malerisches Talent zur Genialität zu bringen, fasst er den Plan, stattdessen Eulenböck als Künstler zu vermarkten, allerdings mit Bildern, die er – also Iwan – selbst malt. Ganz ähnlich wie bei Martin und Eric tritt hier ein Konzept von biographischem Zufall und seiner Verarbeitung durch täuschende Lebensführung in den Vordergrund. Laut Iwan ist das Leben eine »Wette« (272), die man auch verlieren kann. Er hat diese Wette in Bezug auf sein Talent verloren, also entscheidet er sich jetzt dazu, etwas aus dem zu machen, was er gut kann: Menschen täuschen. Darin liegt eine unübersehbare Homologie zur Zauberkunst, mit der sich Arthur Beerholm des Zufalls ermächtigen will. Im Fall von Iwan liegt der Täuschung aber eine Theorie über Kunst zugrunde, die nun gerade auf einem negativen Vergleich mit religiösen Konzepten fußt:⁸⁵

Es gibt sie [die Kunst, MSt.] ebenso wenig wie Gott, wie das Ende der Zeiten, die Ewigkeit und die himmlischen Heerscharen. Es gibt nur Werke, unterschiedlich in Machart, Form und Wesen, und es gibt das Sturmgeflüster der Meinungen über sie. (278)

Iwan vertritt hier also eine kultursoziologische Position in impliziter Anlehnung an Nelson Goodmans Ästhetik, die im Kern davon ausgeht, dass Kunst kontextuell-diskursiv zur Kunst gemacht wird und nicht auf einem transzendenten Prinzip wie etwa Schönheit oder Genialität fußt.⁸⁶ Dass solche Prinzipien aber überhaupt mit religiösen Konzepten in Beziehung gesetzt werden, rückt auch Iwans Leben strukturell in die Nähe von Martin und Eric. Auch hier wird ein System durch den überaus geschickten Gebrauch von Praxisformen bedient, ohne dass die dafür nötige Semantik wirklich Referenz aufweist. Anders allerdings als bei Martin, der die Täuschung einfach hinnimmt, und bei Eric, für den sie zu einer psychischen Neuerkrankung führt, reflektiert Iwan seine Rolle explizit, gerade weil sein System, die Kunst, mit dem Darstellen schlechthin befasst ist. Ein Fälscher ist er seiner eigenen Ansicht nach nicht, vielmehr jemand, der sozusagen das System auf einer höheren

85 Zur deutlichen Kritik an dieser Parallelisierung vgl. Sebastian Hammelehle: *F wie Firlanz*, 29. August 2013, <http://www.spiegel.de/kultur/literatur/daniel-kehlmann-neuerroman-f-a-918780.html> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).

86 Vgl. für die kontextorientierte Verschiebung der Frage »Was ist Kunst?« zur Frage »Wann ist etwas Kunst?« Nelson Goodman: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis 1978, S. 57–71.

Stufe bedient, auf einer Metaebene. Auf dieser ironisiert er die aufgegebenen Transzendenzbezüge sogar noch, indem er sie zum zentralen Merkmal der Eulenböck angedichteten Ästhetik macht: »Art, For Me, Is a Cathedral« (285) lautet etwa der Titel eines Interviews, in dem Eulenböck die von Iwan entwickelte Scheinrolle entfaltet. Und genau dieses Spiel, die Beherrschung des entsakralisierten Kunstbetriebs macht ihn, eben anders als Martin und Eric, sogar glücklich (281).

Am 8. August begibt er sich in ein abgelegenes Atelier in einem Problembezirk seiner (ungenannten) Stadt, um dort eines seiner angeblich nachgelassenen Eulenböckbilder zu malen. Niemand, einschließlich seiner Brüder, weiß von diesem Atelier und genau das wird für Iwan fatal. Auf der Straße beobachtet er, wie der den LeserInnen bereits bekannte Ron gemeinsam mit seinen Freunden einen anderen Jungen aufmischt und schreitet ein. Ohne es selbst zu realisieren, wird er schwer von einem Messerhieb getroffen und schleppt sich zurück in sein Atelier, wo er schließlich verblutet und nie gefunden wird.

5.3.2 Heterodiegese als Ort des All-Zusammenhangs

Dieser Kreuzungspunkt der drei Geschichten setzt unmittelbar eine Art konjunktivisches Gedankenexperiment am mentalen Modell der *storyworld* in Bewegung. Die rückwirkende Integration von Iwans Tod in die beiden vorher erzählten, aber gleichzeitig stattfindenden Geschichten produziert beinahe notwendig so etwas wie modallogische Verlaufshypothesen: Wäre Iwan gerettet worden, wenn Martin dem Jungen besser zugehört hätte? Könnte er noch leben, wenn Erics Sekretärin tatsächlich ihn statt Martin angerufen hätte? An diesen Fragen hängen mehrere Probleme, die bereits durch die Figuren selbst angesprochen worden sind und sie alle haben mit der Spannung zwischen Kontingenz und Zufall auf der einen sowie Bestimmung und Wahrscheinlichkeit auf der anderen Seite zu tun.

Tatsächlich muss es auch hier, ähnlich wie in *Ruhm*, nach real-weltlichen Parametern als Zufall gelten, dass Ron gerade zum Bruder seines Opfers geht, um die Tat zu beichten. Genauso ist es Zufall, dass die Sekretärin unter »Bruder« gerade Martin und nicht Iwan referenziert. Das Bemerkenswerte an der Verschaltung der drei Geschichten ist allerdings, dass niemand außer den LeserInnen von diesem Konnex überhaupt wissen kann. Aus der

Perspektive der Figuren wird es niemals relevant sein, ob jemand Schuld⁸⁷ an Iwans Tod hat, weil diese den Zusammenhang gar nicht herstellen können. Aus heterodiegetischer Sicht wird aber für die Familienbiographie das, was alle drei über ihre Einzelbiographien schon zu wissen glauben, erweitert: Zufall wird aus der Perspektive der LeserInnen zur Kontingenz, weil die Warum-Frage überhaupt möglich wird. Zur Kontingenz fehlt dem Zufall sozusagen die Tragik, die den LeserInnen durch die erzählerische Verknüpfung zugänglich wird, den Beteiligten aber vollständig verschlossen bleibt. Damit wird das Verhältnis von Zufall und Kontingenz wieder in ein neues Verhältnis gebracht, indem es direkt auf Transzendenz bezogen wird. Erst aus dem Bereich der Texttranszendenz, aus der Sicht der Heterodiegese also, wird das eigentlich Schicksalhafte am Zufall sichtbar und transformiert ihn zur Kontingenz: Iwans Tod wird zum wohlgeformten *plot* einer höheren, erzählerischen Kraft mit dem Zweck der *tellability* – ein Problem, das in *Ruhm* bereits durch Leo Richter verhandelt, aber hier in *F* zentriert wird. Die Geschichten der drei Brüder sind also zu einem System höherer Ordnung verschaltet, von dem sie selbst nicht wissen, und das auch nicht identisch mit einem der dargestellten gesellschaftlichen Subsysteme Religion, Wirtschaft oder Kunst ist.

5.3.3 Magisch-unzuverlässige Störungen

Ähnlich wie in *Ruhm* fußt diese Lesart auf der Annahme, dass LeserInnen sich auf einer *storyworld*-transzendenten (eben heterodiegetischen) und deshalb sinnsichernden Ebene befinden, die durch Wissensdistributionen im Text bewusstgemacht wird. Genauso wie dort wird diese klare Ebenenunterscheidung allerdings auch hier durch den Einsatz komplexer erzählerischer Mittel wieder destabilisiert und die interpretative Souveränität der LeserInnen dadurch hinterfragt. Diese Störungen sind die zentrale Funktion der drei bisher noch nicht analysierten Teile des Romans.

⁸⁷ Vgl. zur Schuldfrage aus einer ganz anderen Perspektive Monika Wolting: »Auswege aus der Eigenverantwortlichkeit? Religion, Esoterik und Parapsychologie in Daniel Kehlmanns *F*«. In: Tim Lörke u. Robert Walter-Jochum (Hg.): *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert*. Göttingen 2015, S. 203–226.

Hypnose als magisches Denken

Dazu gehört zunächst einmal die erste Geschichte, die ich oben als Prolog eingestuft habe. Sie dient vor allem der Einführung von Arthur Friedland, dem Vater der drei Brüder und zu diesem Zeitpunkt noch erfolglosen Schriftsteller. Das Problem von hypothetischen Verzweigungen innerhalb einer (Lebens-)Geschichte, die vom Zufall bestimmt zu sein scheinen, wird als erste Szene des Romans überhaupt eingeführt. Martin wartet im Haus seiner Mutter darauf, dass sein Vater und seine beiden Halbbrüder ihn abholen. Als diese endlich vorfahren, rennt er aus der Haustür und übersieht ein heranahendes Auto, das knapp vor ihm zum Stehen kommt:

Martin war es, als hätte sein Dasein sich gespalten. Er saß hier, aber zugleich lag er auf dem Asphalt, reglos und verdreht. Ihm schien sein Schicksal noch nicht ganz entschieden, beides war noch möglich, und für einen Moment hatte auch er einen Zwilling, der dort draußen nach und nach verblasste. (9)

Aufgrund der wechselnd intern fokalisierten Erzählinstanz im folgenden Abschnitt wissen LeserInnen, dass es sich hier nur um ein Gedankenexperiment handelt, denn Martin steigt unbeschadet ins Auto. Daraufhin theologisieren die beiden Zwillinge: Ganz beliebig könne die Frage danach, ob Martin unter anderen Umständen vielleicht jetzt tot wäre, nicht sein, denn schließlich könnte Gott einen Plan für ihn haben und dürfte dann nicht zulassen, dass er vor dessen Vollendung stirbt. Dann aber, so die Entgegnung, wäre es egal, was man tun würde, man wäre gewissermaßen gegen Unglück imprägniert oder auf es festgelegt – je nach göttlichem Plan. Auf die Frage hin, wo in dieser Erwägung der Fehler liege, antwortet Arthur bestimmt: »Gott gibt es nicht [...] Das ist der Fehler.« (9)

Es ist sehr auffällig, dass es gerade die beiden Zwillinge sind, die das Zufalls-Bestimmungs-Problem hier mit einer eindeutig konventionell-religiösen Einstellung bearbeiten. Gerade in ihren Geschichten wird davon gar nichts mehr emuliert, ausgerechnet Martin ist es aber, der später versucht, eine solche Einstellung zu entwickeln, ohne dass es ihm gelingt. In gewisser Weise wird so das oben skizzierte Problem der fehlenden Tiefenkontingenz in Martins Geschichte in einen erweiterten Rahmen gestellt: Martin hat hier ein initiales, aber nur hypothetisches Kontingenzerlebnis in Bezug auf sich selbst. Er fragt sich nicht, warum etwas so und nicht anders eingetroffen ist (wie Arthur Beerholm oder Rosalie aus *Ruhm*), sondern wieso etwas gerade nicht eingetroffen ist. Die Erzählinstanz untermauert das proleptisch: Martin wird »nie mehr ganz den Verdacht loswerden [...], dass er eigentlich an

jenem Nachmittag auf der Straße gestorben war« (11). Der Wunsch, Priester zu werden und so einen Weg in den Glauben zu finden und nicht umgekehrt, ist also möglicherweise der Versuch, eine kulturell wohletablierte Antwortsemantik für etwas zu erschließen, das aber paradoxerweise nicht passiert ist. Wenn also oben die Rede davon war, dass ›echte‹ Transzendenz nicht verstanden werden kann, wenn das Problem, auf das sie antwortet, nicht existenziell genug ist, wird diese Rede hier noch einmal verstärkt. Reine Spekulation reicht nicht aus und das bloße Denken der Kontingenz führt zwar perspektivisch zur intellektuellen Frage nach ihrer Antwortsemantik, erschließt sie aber nicht als Erfahrung. Ein solches mögliches religiöses Denken bewegt sich sozusagen im Negativen, rein Hypothetischen. Die dahinterstehende These ist auf den ersten Blick, dass nur eine geradezu zur Theodizee verstärkte Kontingenzerfahrung das Denken dazu befähigt, auch transzendenzbezogene Semantiken als bedarfsökonomische Antworten darauf zu erschließen.

Die Vaterfigur wird hier jedenfalls von Beginn an deutlich auf eine radikal-atheistische Position festgelegt. Es ist in diesem Zusammenhang allerdings hoch brisant, dass es gerade eine Hypnoseshow ist, zu der Arthur seine Söhne an diesem Tag abgeholt hat, denn Hypnose gehört zu denjenigen Kulturpraktiken, die die oben profilierte Zwischenstellung magischen Denkens am besten sichtbar werden lassen. Insbesondere ihre Vorstufe, der sogenannte animalische Magnetismus, der vor allem von Franz Anton Mesmer im 18. Jahrhundert als Heilmethode begründet und entwickelt wurde,⁸⁸ verbindet die Idee einer übernatürlichen Kraft (den ›Magnetismus‹) mit Konzepten der Manipulation durch menschliche oder technisch unterstützte Einflussnahme.⁸⁹ Von der Medizin Virchowscher Provenienz zunächst verdrängt, taucht die Hypnose um 1900 dann transformiert im doppelten Anschluss an die Logik der Wortmagie und die neu entstandene Psychologie wieder auf. Es ist besonders Freuds Konzept einer sprachzentrierten Psychologie, welche die Wirkung von Worten auf gesamtheitlich konzipierte Konstrukte wie die Seele zu plausibilisieren versucht.⁹⁰ Die Geschichte der Hypnose und verwandter Techniken im 20. Jahrhundert ist außerordentlich verzweigt und muss hier gar nicht en détail wiedergegeben werden. Zwei gegenwärtige Ent-

88 Zur Kulturgeschichte des ›Mesmerismus‹ ausführlich Ingrid Kollak: *Literatur und Hypnose. Der Mesmerismus und sein Einfluß auf die Literatur des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/M., New York 1997, S. 58–122.

89 Vgl. Stockhammer: *Zaubertexte*, S. IX.

90 Vgl. ebd., S. 62f.

wicklungsstadien sollen allerdings den Hintergrund für die Analyse der in F dargestellten Hypnoseshow bilden.

Zum einen ist das die medizinisch relevante Hypnotherapie, zum anderen die sogenannte Neuro-Linguistische Programmierung. Hypnotherapie ist zu verstehen als

eine elaborierte Anwendung und Weiterentwicklung traditioneller Rituale zur Induktion und Nutzung eines veränderten Bewusstseinszustandes [...], in denen zur alltäglichen Wirklichkeit alternative Vorstellungen lebensnah konstruiert werden.⁹¹

Die hier angesprochenen ›veränderten Bewusstseinszustände‹ sind dabei besser bekannt unter dem Begriff Trance, den man auch mit Tiefenentspannung übersetzen könnte und der tatsächlich hirnpfysiologische Korrelate hat.⁹² Die Wirkungshypothese ist, dass Verhaltens- oder Denkweisen in diesem Zustand besonders gut verändert werden können, wobei es TherapeutInnen obliegt, diese Änderungen anzuleiten.⁹³ Der gegenwärtigen Hypnotherapie liegt dabei die schon durch ihren Begründer Milton Erickson in der Mitte des 20. Jahrhunderts geprägte Annahme zugrunde, dass den PatientInnen nicht völlig fremde Gedanken einer ›Implantation‹ gleich suggeriert werden, sondern dass vielmehr das ihnen schon inhärente Potenzial freigelegt wird. Diese Verwendung der Hypnose ist für bestimmte Anwendungsbereiche seit 2006 vom Wissenschaftlichen Beirat Psychotherapie anerkannt und wird entsprechend von Krankenkassen finanziell getragen.⁹⁴ Es ist augenfällig, dass alle im weitesten Sinne transzendenzbezogenen Elemente ihrer Vorläufer hier vollkommen durch immanente substituiert worden sind. TherapeutInnen haben in diesem Zusammenhang, weit entfernt von magischen Konzepten, eher kooperative als instruktive Funktion.

Genau dieser Punkt reicht der Neuro-Linguistischen Programmierung (im Folgenden »NLP«) nicht aus. Diese sehr populäre ›Methode‹ steht der Hypnose in historischer Perspektive näher als die Hypnotherapie, insofern sie es zum Ziel hat, das Denken durch anleitende Personen direkt zu verändern. Hier allerdings ist kein Zustand der Trance nötig, die Wirkung

91 Vgl. Dirk Revenstorf: *Hypnotherapie. Expertise zur Beurteilung der wissenschaftlichen Evidenz des Psychotherapieverfahrens*. Tübingen 2003, S. 6.

92 Vgl. ebd., S. 7.

93 Vgl. ebd.

94 Vgl. Wissenschaftlicher Beirat Psychotherapie: »Gutachten zur wissenschaftlichen Anerkennung der Hypnotherapie«. In: *Deutsches Ärzteblatt* 6 (2006), S. 285–287.

geht stattdessen direkt von einer bestimmten Art des Sprachgebrauchs aus. Ein zentrales Stichwort ist dabei die ›Führung‹: Durch Veränderung von Sprachmustern sollen unmittelbar auch Denkmuster verändert werden. Allein die zugrundeliegende Gültigkeitsannahme der Sapir-Whorf-Hypothese⁹⁵ wäre allerdings zu differenzieren und auch aus gesprächslinguistischer⁹⁶ wie psychologischer⁹⁷ Sicht wurde die NLP beinahe vollständig widerlegt. Dennoch weist sie eine immense Popularität auf dem »Psychomarkt« der Kirchenseelsorge,⁹⁸ aber auch im Bereich der Führungstechniken im Managementbereich auf.⁹⁹ Und wahrscheinlich ist dies nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer diffusen Begründung der Fall.

Die NLP ist ein Indiz für einen in der Kultur der Gegenwart durchaus präsenten Bedarf für magische Denkweisen, insofern sie die Kontrolle über sich entziehende Zusammenhänge verspricht. Damit sie aber in der Spätmoderne legitimiert werden kann, bedarf sie einer (pseudo-)wissenschaftsnahen Begründung, um diskursiven Raum zu gewinnen. So wird unter anderem mit Chomskys Generativer Grammatik oder mit der Neuerschaltung synaptischer Verbindungen argumentiert. Allein diese synkretistische Mischung zeigt aber, dass sich die genaue Begründung der angenommenen Wirkung in einen Bereich des bloß Vermuteten verflüchtigt und dies ist vor allem im Rahmen des Alltagsverständnisses der angesprochenen Theorien der Fall. In manchen Varianten wird auf eine genaue Erklärung hingegen gleich ganz verzichtet, so etwa bei den frühen Versionen der NLP, die sich eigentlich als Metaanalyse des Sprachgebrauchs erfolgreicher Hypnotiseure versteht und nicht als Theorie. Das rückt sie vom historischen Bezug her stark in die Nähe

95 Vgl. Paul Kay u. Willet Kempton: »What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?« In: *American Anthropologist* 86.1 (1984), S. 65–79.

96 Vgl. Albert Bremerich-Vos: »Neuro-Linguistisches Programmieren (NLP) aus linguistisch-gesprächsanalytischer Sicht«. In: Gisela Brüner u.a. (Hg.): *Angewandte Diskursforschung*. Band 2: *Methoden und Anwendungsbereiche*. Radolfzell 2002, S. 190–196.

97 Vgl. Tomasz Witkowski: »Thirty-Five Years of Research on Neuro-Linguistic Programming. NLP Research Data Base. State of the Art or Pseudoscientific Decoration?« In: *Polish Psychological Bulletin* 41.2 (2010), S. 58–66.

98 Hansjörg Hemminger: *NLP in der Kirche – Auf der Suche nach Beurteilungskriterien*, 1. Juli 2007, S. 1, http://www.weltanschauung.elk-wue.de/fileadmin/mediapool/einrichtungen/E_weltanschauungsbeauftragte/DoksH-N/NLP.pdf (zuletzt eingesehen am 19. November 2015).

99 Als Klassiker gelten die zahlreichen Bücher von David Molden, auf die ich hier nicht gesondert eingehen kann.

der Wortmagie, die ebenfalls besonders an das Charisma ihrer Agenten gebunden ist.¹⁰⁰

Die Showhypnose, um die es in *F* nun konkret geht, ist die öffentliche Vorführung der Manipulation von Denken und Handeln ganz ohne den Bedarf für Erklärungen. Sie verhält sich dabei zu den Spielarten der ›echten‹ Hypnose prinzipiell wie die Zauberkunst zur Magie. Im Fall der Showhypnose liegt aber eine brisantere Verstärkung der *willing suspension of disbelief* vor, denn während einer Showhypnose kann es theoretisch tatsächlich gelingen, TeilnehmerInnen in Trance zu versetzen.¹⁰¹ Es ist zwar schwer vorstellbar, dass die Bedingungen auf der Bühne immer den Ansprüchen einer geglückten Tranceinduktion genügen, denn dazu zählen vor allem Ruhe und Vertrauen zum Therapeuten.¹⁰² Da es aber durchaus wissenschaftlich erprobte Methoden zur Tranceinduktion wie die in der Hypnotherapie gibt und Techniken wie die NLP öffentlichkeitswirksam an wortmagische Diskursstränge anknüpfen, ist es gegenüber einer Zaubershow stets auf eine verstärkte Weise offen, ob es sich bei gelungenen Hypnoseexperimenten auf der Bühne nur um Täuschungen handelt, oder nicht. Im Gegensatz zur raumzeitlich streng begrenzten *willing suspension of disbelief* während einer Zaubervorführung, in der das magische Denken einen durch Einhegung legitimierten Raum hat, wird das, wenn auch vage, Moment des ›vielleicht doch tatsächlichen magischen Effekts‹ im Falle der Hypnoseshow auf die Zeit nach der Vorführung ausgedehnt.

Erzählerisch wird die Hypnoseshow in *F* an den Achsen dieser Ungewissheit entlang inszeniert und dazu fest auf Iwan fokalisiert. Nach einigen sehr typischen Tricks, die der Hypnotiseur Lindemann teilweise selbst als abgegriffen thematisiert (zum Beispiel das Gefühl der aufsteigenden Hitze und Kälte, 25f.), wird Iwan gemeinsam mit anderen Kindern als Freiwilliger ausgewählt. Es kommt hier gerade wegen der internen Fokalisierung zu einer massiven Spannung zwischen dem, was Lindemann Iwan zu suggerieren

100 Vgl. zur möglicherweise unwillkürlichen Parallelisierung von Magie und NLP auch Clive Reuben: »Neurolinguistisches Programmieren (NLP)«. In: Dirk Revenstorf (Hg.): *Klinische Hypnose*. Berlin u.a. 1993, S. 446–469, hier S. 446.

101 Darauf gehen die Warnungen zurück, die von der Deutschen Gesellschaft für Hypnose und Hypnotherapie gegenüber der Showhypnose ausgesprochen werden. Vgl. ohne Verfasser: *Ist Showhypnose so gefährlich?*, undatiert, <http://www.dgh-hypnose.de/-7--ist-showhypnose-so-gefaehrlich.html> (zuletzt eingesehen am 19. November 2015).

102 Vgl. ohne Verfasser: *Fragen und Antworten*, undatiert, <http://www.hypnose-verband.de/fragen.html> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).

versucht, und dem, was Iwan darüber denkt. Die Situation kulminiert im klassischen Vergessen des eigenen Namens, das Iwan wie folgt erlebt:

Natürlich wusste er es. Er spürte die Konturen seines Namens; er wusste, wo dieser Name in seinem Gedächtnis lag; er spürte ihn, aber ihm schien, als wäre der, der diesen Namen trug, ein anderer als der, den Lindemann fragte, sodass alles nicht zusammenpasste und überhaupt sehr nebensächlich war, verglichen mit dem Umstand, dass er auf einer Bühne stand, auf einem Bein, mit juckender Nase, die Hände zusammengespreizt, und dass er auf die Toilette musste. Und da fiel ihm der Name ja auch schon wieder ein, Iwan natürlich, Iwan, er holte Luft und öffnete den Mund... [...] Aber jetzt habe ich ihn doch, wollte Iwan rufen, jetzt kann ich ihn sagen! Doch er blieb stumm, es war eine Erleichterung, dass es nicht mehr um ihn ging. Er hörte, wie Lindemann die beiden neben ihm etwas fragte [...]. (33f.)

Die Stärke dieser Passage besteht darin, dass LeserInnen trotz der internen Fokalisierung nicht genau wissen können, ob die Hypnose nun wirklich funktioniert hat oder es aufgrund geschickter Lenkung lediglich zu einer oberflächlichen Irritation des Bewusstseins gekommen ist. Und damit steht in Zweifel, ob Iwan selbst das eigentlich wissen kann, obwohl er selbst betroffen war.

Brisant für den Rest des Romans wird die ganze Show in dem Moment, in dem Lindemann auch Arthur auf die Bühne bittet, der – gemäß seiner atheistisch-immanenten Grundeinstellung – fest davon überzeugt ist, nicht hypnotisierbar zu sein. Tatsächlich liefern sich er und Lindemann ein Wortgefecht, in dessen Rücken sich Lindemann langsam an Arthurs wunde Stelle vortastet, nämlich seinen ausbleibenden Erfolg als Schriftsteller. Was zuerst wie aggressive Demütigung aussieht, stellt sich als das heraus, was in der NLP *Pacing* genannt wird. Es handelt sich dabei um die sprachliche Anpassung an die Denkweisen des Probanden: »Es stört Sie nicht, dass Ihre Werke nicht erscheinen?« (42) und weiter:

Diese Herablassung. Wozu sich anstrengen, das hast du immer gedacht, nicht wahr? Aber jetzt? Da die Jugend hin ist, da alles, was du tust, Gewicht bekommt, da die Leichtigkeit verschwindet, was muss geschehen? (43)

Auf das *Pacing* (das hier sogar von einem Wechsel ins »du« verstärkt wird) folgt dann das *Leading*, das der ›Neuausrichtung‹ des Denkens dienen soll. So auch hier: »Von heute an bemüht du dich. Egal, was es kostet. Egal, was es kostet. Wiederhole!« Und Arthur wiederholt dies tatsächlich mehrfach.¹⁰³

103 Vgl. Joseph O'Connor u. John Seymour: *Neurolinguistisches Programmieren. Gelungene Kommunikation und persönliche Entfaltung*. Kirchzarten bei Freiburg ²⁰2010, S. 51–55.

Für die gesamte Lebensgeschichte der drei Jungen wird diese Hypnoseshow nun deshalb prägend, weil Arthur sie danach zu Hause absetzt und vorläufig aus ihrem Leben verschwindet. Wie später in den Einzelerzählungen klar wird, besteht der Kontakt zum Vater ab diesem Zeitpunkt bis auf wenige Ausnahmen nur noch im Lesen seiner nun tatsächlich erfolgreichen Bücher.

Der Vater als verbindendes Element der drei Brüder verlässt hier also seine Söhne und lässt die Einzelleben individuell auseinanderlaufen. Das für ihn bisher nicht gelungene Leben wird hingegen durch eine äußere Kraft auf ein Telos hin ausgerichtet, ihm wird sozusagen ein Schicksal implantiert, das er sich schon immer gewünscht hat. Dies geschieht nun allerdings nicht direkt durch eine höhere Macht, also durch *Vorbestimmung* im wahrsten Sinne des Wortes, wie es Iwan und Eric eingangs diskutiert haben, sondern durch einen anderen Menschen, das heißt durch *Fremdbestimmung*. Weder die anderen Figuren noch die LeserInnen wissen aber von diesem Menschen, ob er seine Kraft oder Begabung aus einer transzendenten Sphäre bezieht oder ob er nur rein immanente Täuschungen vollzieht – oder ob die ganze Show drittens vielleicht eine willkommene Gelegenheit für Arthur war, sich durch einen scheinbar zwingenden Grund aus seinem alten Leben zu verabschieden. Dann wäre Lindemann weder Magier noch Trickhypnotiseur, sondern schlicht ein guter Psychotherapeut mit etwas dubioser Erscheinung.

Auch die Söhne treibt dieses Problem für den Rest ihres Lebens um. So sucht Iwan noch Jahre später Lindemann auf, allerdings ohne Ergebnis: »Er ist uninteressant.« (220) Worauf dieses Urteil genau zurückgeht, bleibt unbekannt. Entscheidend ist dabei, dass auch LeserInnen die Frage nach Lindemanns Einfluss nie ganz werden klären können. Obwohl sie sich außerhalb der Erzählung befinden, was doch für die anderen Geschichten zusammenhangsstiftende Einheitlichkeit verbürgt, weil dort Wissen zur Verfügung steht, das den Figuren der *storyworld* fehlt, ist gerade der möglicherweise schicksalhaft-magische Lenker Lindemann ein gezielt eingesetztes Mysterium. Die Figur des Hypnotiseurs wird durch den komplexen Einsatz präziser erzählerischer Wissensdistribution zu einem hybriden Modellfall einer möglichen, aber teilweise opaken Macht im Zwischenbereich von Bestimmung und Zufall. In der Passage mit Iwans Hypnose wird deutlich, dass sie hier – genau wie die Zauberkunst in *Beerholm* – zum poetischen Prinzip wird. Durch sie wird die verbürgende Wirkung der LeserInnenposition gegenüber der Erzählung wieder destabilisiert. Die auch in den anderen Romanen identifizierte Doppelbewegung zwischen textimmanentem Zufall und texttranszendenter Bestimmung wird hier ebenfalls als eine bestimmte Art, die Welt

zu denken, inszeniert, aber durch den Einsatz unzuverlässiger Erzähltechniken nicht ganz eingelöst.

Eine konterkarierte Genealogie als Text im Text

Unabhängig von der dubiosen Ursache für den Weggang des Vaters, stellt sich auch die Frage, inwieweit die einzelnen Lebensläufe der drei Brüder überhaupt anders verlaufen wären, hätte er die Familie nicht verlassen.

Im dritten Kapitel von *F* ist es möglich, eine Veröffentlichung des Vaters als Text im Text direkt ohne übergeordnete Erzählinstanz zu lesen und der Frage nach dieser Wirkung selbst nachzugehen. Die mit »Familie« überschriebene Abstammungsgeschichte von Arthurs Vater – und damit auch seine eigene und diejenige seiner drei Söhne – ist offenbar der Versuch, die durch das eigene Verschwinden aufgeriebene Einheit des familiären Bundes rückwärts durch fiktives Erzählen mythologisch wiederherzustellen. Beginnend mit der Deportation seines Vaters durch die Nationalsozialisten wird eine lückenlose Kette aus Mikrobiographien über alle größeren europäischen Kriege bis in ein verschwommenes Mittelalter zurückgebildet. Beim frühesten beschriebenen Vorfahren handelt es sich schließlich um das Kind einer vergewaltigten Frau, die ihren Sohn nach der Geburt in einem Stall zurückgelassen hat:¹⁰⁴

Aber der Junge überlebte. Er überlebte den Pesthauch, der durchs Land zog, er überlebte den Schmerz und Typhus, er wollte nicht sterben, auch wenn gar nichts dafür sprach, dass er lebte, es gab kaum Essen, aber er starb nicht, alles war voll Kot und Fliegen, aber er starb nicht, und wäre er gestorben, gäbe es weder mich noch meine Söhne. An unserer Stelle würden andere, die es nun nicht gibt, ihr Dasein für unausweichlich halten. (156)

Diese Art, die eigene Familiengeschichte darzustellen, erinnert formal an die genealogischen Erzählabschnitte des Alten Testaments. Deren soziale Funktion ist zunächst Identitätsstiftung, sie lassen aber gleichzeitig theologische Aussagen über Gott zu, obwohl dieser nicht Teil der Genealogie im Sinne

104 Dass hier eine Anspielung auf die »gnostisch angehauchte« Hypothese vorliegt, Jesus sei ebenfalls aus einer Vergewaltigung Marias durch einen römischen Soldaten namens Panthera hervorgegangen, ist eher unwahrscheinlich. Dazu ist die Anzahl der dargestellten Generationen in »Familie« von etwa zwanzig nicht ausreichend. Vgl. dazu das Material von Thomas Söding: *Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria – ein Mythos im Neuen Testament?*, undatiert. S. 4, <http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/jesusmaria.pdf> (zuletzt eingesehen am 1. Dezember 2015).

eines strengen Transzendenzprinzips ist.¹⁰⁵ In »Familie« werden beide Funktionen nun gezielt konterkariert. Hier wird Identität gerade zerrüttet, indem der Zufall des Überlebens einzelner Figuren immer wieder betont und ihre Abstammung voneinander inhaltlich keineswegs motiviert wird. Der Umstand, dass der Ahnherr in einer Genealogie häufig als Heros inszeniert wird und damit schließlich auch die *tellability* sicherstellt, wird hier ins exakte Gegenteil verkehrt. Das erzählerische Mittel der zeitlichen Inversion entfaltet so die entgegengesetzte Wirkung derjenigen im Alten Testament.

Die Erzählung wird so auf der Ebene der Vermittlung zur Demonstration einer Aneinanderreihung von niedrigen Wahrscheinlichkeiten, deren Gesamtwahrscheinlichkeit seinen LeserInnen mit jedem angehängten Glied immer geringer zu werden scheint.¹⁰⁶ Gleichwohl wird die Abstammungslinie gezielt mit magischen Personen wie Alchimisten und Hexen (147) und unerklärlichen Vorfällen aufgeladen, wie etwa dem erneuten Auftauchen des ersten Vorfahren in viel späteren Generationen. Eine sehr bekannte, spezifisch religiöse Teilgattung, die als *script* große Verbreitung haben dürfte, wird hier also zunächst mithilfe säkularer Semantik dekonstruiert, dann aber auch teilweise wieder mit transzendenzbezogenen Elementen aufgeladen – als ob man eben doch nicht ganz darauf verzichten kann.

Ironie des Schicksals –, das sich irrt

Der Text ist darüber hinaus in wohlverteilten Abständen mit weiteren Elementen angereichert, die die vermeintliche Verbürgtheit des schicksalhaften Zusammenhangs im erzählerischen Gesamtbild wieder verunsichern und diese Verunsicherung mit an Komik¹⁰⁷ grenzender Ironie zum Außergewöhnlichen steigern. Man muss sich etwa fragen, was es eigentlich mit den Warnungen des mysteriösen Mannes auf sich hat, die Eric vermutlich nur imaginiert hatte. Bisher unerwähnt geblieben ist, dass dieser auch Kontakt

105 Vgl. Thomas Hieke: Art. »Genealogie«, Januar 2007 [Tag nicht angegeben], <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19244/> (zuletzt eingesehen am 12. August 2015).

106 Kehlmann geht auf dieses Prinzip in seiner Frankfurter Poetikvorlesung ein, siehe Abschnitt 5.5.

107 Eine kultursoziologisch perspektivierte, aber nur essayistische Abrechnung mit den komischen Elementen in Kehlmanns Werk liefert Wiebke Porombka im Vorbeigehen in einer Besprechung zu der neuen Verfilmung von *Ich und Kaminski*. Wiebke Porombka: *Der Maler schmachtet ins Mikrofon*, 16. September 2015, <http://www.zeit.de/kultur/film/2015-09/ich-und-kaminski-film/komplettansicht> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).

mit Iwan aufnimmt, als der gerade in seinem Atelier verblutet. Ihn jedoch warnt er nicht davor, sich einzumischen, sondern fordert ihn auf, seinen Bruder aufzusuchen und zu retten. Das heißt offenbar: Das Schicksal selbst, das sich als märchenhaftes Element in Form einer Personalisierung in die *story-world* einmischt und somit eine der magischen Kräfte wäre, die die bedeutungsvolle Vernetztheit der drei Geschichten auch intradiegetisch verbürgt, irrt sich selbst, indem es die beiden Zwillinge verwechselt. So absurd es klingt, scheint das Schicksal selbst hier keinen nullfokalisierten Zugriff auf die Welt zu haben, sonst könnte es die beiden eindeutig auseinanderhalten. Auch dieses erzählerische Störungsmittel ist strukturell bereits aus Leo Richters Geschichten in *Ruhm* bekannt. Hier entzieht sich etwas der heterodiegetischen Deutungshoheit, die den homodiegetischen Zufall überformt und bildet ein Dazwischen, das schon mehr weiß, als die Figuren und die LeserInnen, das aber trotzdem fehlbar ist.

Die übrigen Elemente lassen sich kursorisch zusammenfassen, insofern sie sehr ähnlich funktionieren. Einer der drei jugendlichen Messerstecher heißt – genau wie Ron – Ron, und das ist außerdem der Name ihres eigentlichen Opfers. In das sowieso schon Zufällige wird also etwas so unglaublich Zufälliges implantiert, dass der Zufall plötzlich wie gemacht aussieht. Das geschieht allerdings auf eine so absichtsvoll plumpe Weise, dass die übergeordnete Souveränität der zusammenhangsstiftenden Lektüretätigkeit ins Wanken gebracht wird. Auch das Datum, der 8. August 2008, ist so ein Fall: Es passt nicht zur ansonsten (auf das Erzählverfahren bezogenen) Realistik der übrigen Erzählung, dass gerade die christliche Zahl 8, das Symbol für Wiedergeburt (nach dem siebten Tag) hier in der Form der satanischen oder magischen 666 verdreifacht wird.

Schließlich ist die ganze letzte Geschichte (»Jahreszeiten«), die mit Fokalisierung auf Erics Tochter wieder heterodiegetisch erzählt wird, eine einzige Inszenierung solcher ironisch ungewöhnlichen Elemente. Eric ist mittlerweile tiefgläubig geworden, weil er davon überzeugt ist, Gott habe ihn mit der Finanzkrise gerettet. Genau dadurch nämlich musste er sich nie darüber erklären, wohin das Geld verschwunden ist, sondern konnte seinen Verlust auf ein höheres Prinzip, nämlich ›die Krise‹ beziehen, die ihm insofern gottgesandt vorkommt. Martin, bei dem Eric mittlerweile wohnt, hat absurderweise Ron zum Ministranten genommen. Auch Lindemann wird schließlich intradiegetisch bloßgestellt. Es ist gerade Arthur, der ganz am Ende mit seiner Enkelin auf einem Jahrmarkt unterwegs ist und ihn dort als mittlerweile gealterten und vor allem blinden Hellseher findet, der nicht einmal mehr

imstande ist, noch richtig Karten zu legen. Die vermeintlich magischen Kräfte sind hier schlicht und ergreifend erloschen, wenn sie denn jemals vorhanden waren. Die in *F* erzählten Ereignisse werden schließlich durch die ganze Einführung von Erics Tochter zu nur einem weiteren Glied in der mythologischen Kette der fiktiven Familiengeschichte erklärt. Marie ist nämlich die exakte Fortsetzung der Verhaltensweisen ihres Vaters (und seiner Brüder): Auch sie weiß schon jetzt, wie sie ihr soziales Umfeld effizient darüber täuschen kann, was sie wirklich denkt und ist somit in persona die Öffnung der Familiengeschichte der Friedlands in eine nun auch aus Perspektive der LeserInnen unbestimmte Zukunft.

5.4 Spirituelle Denkoptionen zwischen Zufall und Bestimmung

Welche Antworten geben Religion und andere transzendenzpotente Denksysteme in Bezug auf die Frage nach Bestimmung und Zufall? Eine erste Antwort der Texte lautet: Eine einfache und direkte Projektion konventionell-religiöser oder anderer Semantiken aus Bereichen wie Wirtschaft, Kunst oder Wissenschaft auf subjektiv erfahrenes Zufallserleben ist nicht möglich, weil sie das Kontingenzzproblem entweder hervorbringt oder verschärft (*Beerholm*), gar nicht berührt (*F*) oder die vermeintlich transzendenten Bereiche nicht wirklich vollkommen transzendent sind, sodass eine sinnstiftende Ordnung durch sie nicht verbürgt werden kann (*Ruhm* und *F*). Gleichwohl nutzen die Erzählungen ihre destabilisierenden Techniken, um einen nicht auflösbaren Rest auch dieser Antworten zu installieren, sodass die Ausgangsfrage trotz ihrer partiellen Beantwortung in anderer Form bestehen bleibt und somit das Denken auf den Bereich eines Transzendenten zurückverweist, ohne dabei rein immanente Semantiken als völlig unbrauchbar zu disqualifizieren. Arthur Friedland selbst interpretiert das eigene Leben und seine Einbindung in überindividuelle Zusammenhänge schließlich mit dem ambivalenten Begriff »Zufallsschicksal« (364). In ihm ist das paradoxe, aber enge Aufeinanderbezogensein transzendenter und immanenter Weltzugänge perfekt kondensiert.

Magisches Denken ist ein Musterfall für solche Arten des Weltzugangs. Nun muss man aber einräumen, dass die Kultur der Gegenwart sehr reich an Stoffen ist, die auf Magie Bezug nehmen und Kehlmann hier nicht etwa

eine Nische entdeckt hat. Mit der erzählerischen Zentrierung von Zauber-
kunst schreibt sich *Beerholm* etwa in die steigende Popularität von Showzau-
berei in den 1990er-Jahren ein, die nach David Copperfields Welterfolg mit
dem Unfall von Siegfried und Roy zwar abgeflaut, aber bis heute in Form
medialer Darstellungen auch in der Populärkultur präsent ist. Genannt seien
nur die sehr erfolgreichen Filme *The Prestige* (USA/UK 2006), *The Illusio-
nist*, (USA/CZE 2006), oder aber die jüngst erschienene Mini-Serie *Houdini*
(USA 2014). Kaum mehr erwähnt werden muss darüber hinaus die Faszinati-
on für das offenkundig Magische, das sich in den transmedialen Großuniver-
sen von *Harry Potter*, *Herr der Ringe* und anderen zeigt. Die Faszination an
der Kontrolle mentaler Vorgänge ist zuletzt in Serien wie *The Mentalist* (USA
2008–2015) oder im säkularen Zusammenhang in *Lie to Me* (USA 2009–2011)
sichtbar geworden.

Was Kehlmanns Texte darüber hinaus aber leisten, ist eine formale Über-
setzung zauberkünstlerischer und hypnotischer Darstellungstechniken in
poetische Erzählprinzipien. Sie wiederholen die Leistung des magischen
Denkens selbst: Es eröffnet zwischen zwei scheinbar exklusiven Denkopti-
onen einen kognitiven Spielraum, der dann allerdings von den jeweiligen
LeserInnen bearbeitet werden muss. Diese Rekursion hat mindestens zwei,
teilweise gegenläufige Funktionen. Erstens könnte durch die Anwendung
der inhaltlich verhandelten Welterschließungstechniken auf ihre erzähleri-
sche Darstellung Zweifel an ihrer integrativen Leistung artikuliert werden.
Vor allem könnte es sich in dieser Lesart um einen Hinweis darauf handeln,
dass die zu integrierende Dichotomie selbst möglicherweise gar nicht vor-
ausgesetzt werden kann, obwohl sie auch ein Faktum der Gegenwart zu sein
scheint, das nicht ohne Weiteres positiv zu überwinden ist – das ist beson-
ders explizit in *Beerholm* sichtbar.

Zweitens ist die hybridisierende Funktion magischen Denkens durch
ihre formale Anwendung auf sich selbst nicht mehr in den Texten als rei-
ne Fiktion ›eingeschlossen‹ wie in den zuvor genannten rein inhaltlich
magischen Erzählungen. Vielmehr gelangt sie mittels verunsichernder Dar-
stellungstechniken sozusagen osmotisch in die extratextuelle Welt, weil Les-
erInnen ihre fiktionalitätsindifferenten Schemata ganz besonders aktiv in die
Textverarbeitung einbringen müssen. Damit wird magisches Denken hier in
einem anderen systemischen Rahmen, nämlich dem der Literatur, performa-
tiv rehabilitiert und nicht durch Fiktionalisierung, wie in der Zauberkunst,

eingehgt.¹⁰⁸ Wenn Dirk Werle also über *Ruhm* behauptet, dass es sich um ein »ziemlich theoretisches Buch«¹⁰⁹ handelt, könnte man das auch auf alle drei Romane übertragen. Dennoch kommen sie nicht ohne Erzählen aus und würden als nur theoretische Texte nicht auf dieselben Techniken der Verunsicherung zugreifen können, die hier entscheidend sind. Die Romane leisten vielmehr durch ihre Erzählverfahren die Möglichkeit zur narrativen Emulation der These, dass Bereiche des Vagen und Unklaren im Rahmen postsäkularen Denkens selbst schon das kognitive Ziel und nicht ein zu überwindender Widerstand auf dem Weg zu diesem Ziel sind.

5.5 Exkurs: *Kommt, Geister* – Fortsetzung der Unzuverlässigkeit außerhalb der Fiktion

Die Beobachtungen über die in den Romanen eingesetzten Verunsicherungsstrategien stehen auf den ersten Blick dem Umstand entgegen, dass Kehlmann zu den aktivsten Selbstinterpreten im deutschsprachigen Literaturbetrieb gehört. Auch wenn das vom mikro-narratologischen Standpunkt aus nichts an den beschriebenen Effekten selbst ändert, so ist es doch aus einer größeren Perspektive kontraintuitiv, dass ein Autor einerseits fiktive Texte verfasst, die ihre Verarbeitungen erschweren, er dann aber in Metatexten genau erklärt, was es damit auf sich hat.

Man muss zunächst zwar einschränken, dass Interviews und andere eher feuilletonistische Metatextsorten platzbedingt natürlich nicht ausreichen, um die eigenen Romane ganz zu erschließen. In Textsorten, die eine solche Bearbeitung erlauben, zeigt sich allerdings etwas bisher Unbeachtetes in Kehlmanns Art, seine eigenen Texte zu erschließen. Er scheint hier Mittel zu nutzen, die einer Vereindeutigung der Textbedeutungen nicht nur

108 Die literaturhistorische und gattungsbezogene Frage danach, ob Kehlmanns Werk der Tradition des magischen Realismus zuzuordnen ist, ist im methodischen Rahmen dieser Arbeit eigentlich nicht zu beantworten. Ihre bisherige Bearbeitung, die viel Aufmerksamkeit der Kehlmannforschung gebunden hat, mündet in erwartbare Begriffsarbeit ganz ähnlich derjenigen, die eine Zuordnung der Poetik zu einer irgendwie verstandenen Postmoderne versucht. Vgl. insgesamt Rickes: *Daniel Kehlmann und die lateinamerikanische Literatur*.

109 Dirk Werle: »Daniel Kehlmann, *Ruhm*. Ein Roman in neun Geschichten«. In: *Arbitrium* 28.1 (2010), S. 122–126, hier S. 125.

nicht zuträglich sind, sondern ihr sogar entgegenstehen. Zumindest in seiner jüngsten und sicherlich wichtigsten Poetikvorlesung unter dem Titel *Kommt, Geister*¹¹⁰ wird das Prinzip der Verunsicherungen, das in den fiktionalen Texten nachgewiesen werden konnte, im poetologischen Rahmen fortgeschrieben.

Zu Beginn der ersten Vorlesung (9–41) geht es Kehlmann um so etwas wie ein ›verdecktes Grauen‹, das unter einer scheinbar sorglos funktionierenden gesellschaftlich-kulturellen Oberfläche lauern kann, hier insbesondere im Deutschland der Nachkriegszeit. In der letzten Vorlesung variiert er dieses Konzept dann an einem anderen Beispiel, das aus den oben analysierten Romanen schon bestens bekannt ist. Es handelt sich um die Wahrscheinlichkeit von Blitzeinschlägen am selben Ort, die er an einem Gedankenexperiment zu erklären vorgibt.

Die Prämisse ist einfach: Ein Blitz schlägt durchschnittlich einmal pro Monat in dasselbe Haus ein. Die Frage lautet: Wie hoch ist die Wahrscheinlichkeit für einen weiteren Einschlag in den jeweils kommenden Tagen, wenn der Blitz gerade heute eingeschlagen hat? Kehlmann möchte darauf hinaus, dass die meisten Menschen auf Basis von Intuition und Schulwissen behaupten würden, die Wahrscheinlichkeit steige im Laufe der Zeit oder aber bliebe immer gleich groß. Dies sei aber nicht der Fall: Die Wahrscheinlichkeit sinke sogar, denn morgen sei der wahrscheinlichste Tag für den nächsten Einschlag. Seine Rechnung funktioniert so: Die Wahrscheinlichkeit für einen Einschlag morgen ist $0,03$ (1 geteilt durch 30 mögliche Tage, denn der Monat wurde ja durch den heutigen Einschlag ›zurückgesetzt‹). Nun müsse man die Wahrscheinlichkeit für übermorgen (ebenfalls $0,03$) multiplizieren mit der Wahrscheinlichkeit, dass der Blitz morgen (also am Tag vor dem fraglichen Tag) nicht eingeschlagen hat, diese wäre ja die genaue Umkehrung, also $0,97$. Das macht für übermorgen eine Wahrscheinlichkeit von $0,0291$, ein wenig niedriger als für morgen. Die Reihe setzt sich immer so fort. Das widerspricht in der Tat der Intuition, und würde es stimmen, hätte Kehlmann recht: Daran wäre etwas Unbequemes, das auch Arthur Beerholm schon gespürt hat. Die Mathematik, die in der Moderne eine hohe Reputation in Bezug auf Rationalität beansprucht, hätte Elemente, die nicht dem entsprechen, was in der Alltagswahrnehmung als ›rational‹ gelten darf.

Der Konjunktiv im vorigen Satz zeigt allerdings schon Bedenken an. Kehlmann argumentiert im Anschluss an seine Vorführung mit der sogenannten

¹¹⁰ Daniel Kehlmann: *Kommt, Geister. Frankfurter Vorlesungen*. Reinbek bei Hamburg 2015.

Poisson-Verteilung, ohne sie genau zu erläutern. Genau hier liegt der Trick, denn die Rechnung basiert auf falschen Prämissen. Eine Verteilung drückt nämlich aus, wie hoch die Wahrscheinlichkeiten für bestimmte Ereignisanzahlen in einem Zeitraum sind und nicht, wie hoch die Wahrscheinlichkeit für das einmalige Auftreten eines Ereignisses zu einem Zeitpunkt in diesem Zeitraum ist. Anders gesagt: Kehlmann fragt nach der Wahrscheinlichkeit für einen Einschlag an Tag X im Zeitraum von 30 Tagen, wenn bekannt ist, dass der Blitz mit einer Wahrscheinlichkeit von 0,03 pro Tag einschlägt. Eine Verteilung gibt aber nun auf Basis dieser Informationen (Wahrscheinlichkeit und Zeitraum) an, wie hoch die Wahrscheinlichkeit in diesem gesamten Zeitraum (hier Monat) dafür ist, dass der Blitz n Mal an derselben Stelle einschlägt. Also kann man zum Beispiel fragen: Wie wahrscheinlich ist es unter den oben genannten Prämissen, dass der Blitz im Monat einmal einschlägt, zwei Mal, drei Mal etc. Für bestimmte Ereignisarten kann man hierzu nun die genannten Verteilungen heranziehen. Die Poisson-Verteilung ist zum Beispiel geeignet für Ereignisse, die sehr selten auftreten. Blitzschläge wären dafür also eigentlich ein guter Fall (wenn auch Kehlmanns Wahrscheinlichkeit von 0,03 eigentlich zu hoch ist). In Abbildung 5.2 stellen die Balken die diskreten Ereigniswahrscheinlichkeiten gemäß einer Poisson-Verteilung dar (die Zahlenwerte entsprechen nicht denen aus Kehlmanns Gedankenexperiment). Man sieht also tatsächlich die von Kehlmann beschriebene sinkende Wahrscheinlichkeit. Was jedoch auf der x-Achse (k) abgetragen ist, sind gerade nicht die Tage, sondern die Anzahl der möglichen Einschläge pro Monat. So eine Verteilung lässt dann die – zu Recht – schon viel plausiblere Interpretation zu, dass genau ein Einschlag pro Monat sehr wahrscheinlich ist, zwei schon weniger wahrscheinlich, drei noch weniger und so fort, dass es aber auch durchaus zu keinem einzigen kommen kann.

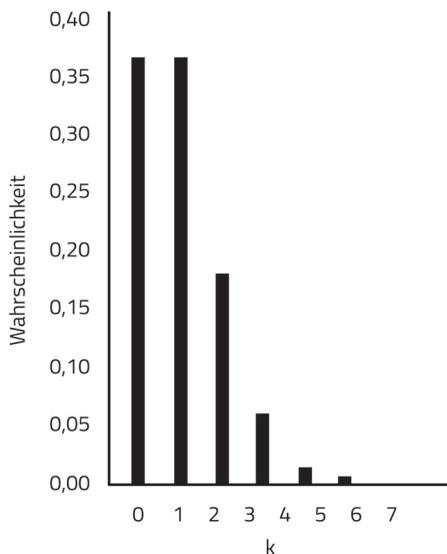


Abb. 5.2: Poisson-Verteilung (Skizze)¹¹¹

Man könnte das erste Gedankenexperiment auch weiterrechnen und erkennt dann ziemlich schnell, dass es nur falsch sein kann. Nach Kehlmanns Rechnung wäre die Wahrscheinlichkeit am 30. Tag gerundet 0,0124, das wäre um einiges geringer als zu Beginn des Monats. Aber was ist eigentlich mit den kommenden Tagen? Zu keinem Zeitpunkt ist die Wahrscheinlichkeit 1, das heißt, es ist nicht sicher, dass der Blitz überhaupt an einem Tag im Monat einschlägt, also könnte es genauso gut an Tag 31 oder 60 etc. passieren. Für Tag 90 wäre die Wahrscheinlichkeit nach Kehlmanns Rechnung etwa 0,002 ($0,97^{89} \times 0,03$). Das hieße aber, irgendwann würde der Blitz annähernd gar nicht mehr einschlagen können und das ist nicht mehr nur kontraintuitiv, sondern wirklich falsch. Der ganze Schluss basiert darauf, dass Kehlmann festgesetzt hat, der Blitz müsse genau einmal im Monat einschlagen und damit den Zeitraum und das Ereignis so begrenzt hat, dass die Rede von etwaigen Gegenwahrscheinlichkeiten überhaupt Sinn macht. Das entspricht aber nicht der physikalischen Realität, mit der er seine Rechnung dann abgleicht und übrigens auch nicht der Prämisse einer Einschlagswahrscheinlichkeit von 0,03.

¹¹¹ Vgl. Art. »Poisson-Verteilung«. In: *Wikipedia*, <https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Poisson-Verteilung&oldid=166673623>.

Dass Kehlmann hier aber kein Fehler unterlaufen sein kann, zeigt sich deutlich an seiner Parallelisierung dieses Falls mit dem Werfen von Würfeln. Er fragt, wie wahrscheinlich es ist, dass man eine Fünf wirft, nachdem man schon eine Fünf geworfen hat. Hier wird, nachdem schon die Poisson-Verteilung falsch gebraucht wurde, überdeutlich, dass er Zufallsexperimente ohne und mit ›Gedächtnis‹ vertauscht. Das Werfen eines Würfels ist vollkommen unabhängig vom Wurf davor und danach und deswegen ist die Wahrscheinlichkeit für das Werfen der Fünf auch immer $1/6$, auch wenn das weniger unheimlich ist, als es für Kehlmanns Argument gut ist. Und genauso ist es auch mit dem Blitzeinschlag, mit dem Unterschied, dass das Beispiel ein wenig komplizierter zu denken ist, weil hier die physikalische Repräsentation der neutralen mathematischen Strukturen Faktoren vermuten lässt, die man vielleicht nicht bedacht hat. Es blitzt ja auch während eines Gewitters hunderte Male hintereinander, vielleicht gibt es da eine Querverbindung zum Blitzen in einer »gewittrigen Gegend«, wie Kehlmann sich ausdrückt? Dem ist allerdings nicht so.

Genau solche rhetorischen Mittel und das Verschweigen exakter Zusammenhänge (Was ist eigentlich eine Poisson-Verteilung? Gegenüber was ist es wahrscheinlicher, eine Fünf zu würfeln, dem Wurf davor oder dem folgenden?) sowie das Rechnen in sehr kleinen Bereichen (nur die ersten paar Tage, nicht aber 30 oder gar mehr) erwecken in der Summe den Eindruck, Kehlmanns Vorgehen stimme. Es handelt sich um eine geschickt gebaute Suggestion, die die Unsicherheit, die auch seine Romane erzeugen, performativ in den Text einbringt, der diese Unsicherheiten im Werk doch eigentlich auf poetische Prinzipien zurückführen soll. Kehlmann betreibt hier eine absichtliche Übertragung von formalen (hier mathematischen) Konzepten in solche Domänen der Alltagserfahrung, auf die sie gar nicht anwendbar sind. Damit wird die Frage aufgeworfen, ob man dem Autor in seinen metatextuellen Äußerungen überhaupt trauen kann und dadurch wird Kehlmanns Poetikvorlesung selbst in mehrere zu interpretierende Ebenen aufgespalten, statt sich nur interpretierend auf andere Texte zu beziehen. Die abdichtende, weil autoritär selbstaussagende Rolle Kehlmanns als Sprechersubjekt einer Poetologie wird so schließlich wieder gelockert und die Intensität der Unsicherheit gegenüber möglichen Lesarten seiner Primärtexte sogar potenziert.¹¹²

112 Es ist in diesem Zusammenhang im Sinne des Lügner-Paradoxes auch nicht mehr entscheidbar, wie man Kehlmanns Warnungen vor seinen eigenen poetologischen Aussagen bewerten soll. Vgl. Daniel Kehlmann: *Lob. Über Literatur*. Reinbek bei Hamburg 2010, S. 126.

6 Thomas Glavinics Jonas-Romane als spirituelles Multiversum

Von den AutorInnen, deren Texte in dieser Arbeit analysiert werden, würde man Thomas Glavinic wohl am wenigsten zu den religiösen VertreterInnen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur zählen und entsprechend wurden seine Romane bisher kaum oder gar nicht unter einer religionsbezogenen Perspektive bearbeitet. Noch mehr als bei Kehlmann liegt das daran, dass sie Religion nicht zum narrativen Motor oder Hauptthema machen. Trotzdem unterliegt dem Denken ihrer Protagonisten immer wieder so etwas wie ein spiritueller Verdacht, der oft durch Welten evoziert wird, die schon von sich aus so ungewöhnlich sind, dass sie mit rein säkularen Zugängen kaum verstehbar scheinen. Die Öffnung zu einem solchen Denken hin steht allerdings niemals am Ende eines Prozesses, lässt sich also nicht als reine Religionsgewinnung aus einem vormals säkularen Denken verstehen. Vielmehr oszillieren sowohl immanente und transzendente genauso wie religiöse und säkulare Weltzugänge, bleiben dabei oft im Vagen, werden manchmal aber auch sehr konkret und bilden nicht selten starke synkretistische und idiosynkratische Konzepte aus.

Das gilt ganz besonders für die sogenannten Jonas-Romane, eine Reihe von Texten, an denen Glavinic seit 2006 arbeitet. In *Die Arbeit der Nacht*¹ wacht der Protagonist Jonas eines Morgens auf und alle Menschen sind spurlos verschwunden – und das wird sich bis zum Schluss nicht ändern. In *Das Leben der Wünsche*² bietet ihm jemand an, alle seine Wünsche zu erfüllen, was in eine wörtliche Katastrophe führt. In *Das größere Wunder*³ ist Jonas in der glücklichen, fast märchenhaften Lage, ein Leben ohne jede Form von Bedrängnis und Sorgen zu führen und begibt sich deshalb als spiritueller Sucher immer wieder freiwillig in Lebensgefahr. Ein Ende findet dieses Leben am

1 Thomas Glavinic: *Die Arbeit der Nacht*. München 2009 [2006] (im folgenden Fließtext zitiert als *Arbeit*).

2 Thomas Glavinic: *Das Leben der Wünsche*. München 2011 [2009] (im folgenden Fließtext zitiert als *Wünsche*).

3 Thomas Glavinic: *Das größere Wunder*. München 2013 (im folgenden Fließtext zitiert als *Wunder*).

transzendenten Limit schließlich in der Liebe. *Der Jonas-Komplex*⁴ schreibt diese Geschichte fort und verschärft das Motiv der Liebe so, dass sie beinahe als immanente Religion erscheint. Gleichzeitig stellt der Roman Jonas in zwei parallelen Erzählungen ganz andere Protagonisten gegenüber, die in einer realistischen Welt das Gegenteil seiner Freiheit erleben, aber vergleichbare, spirituelle Denkweisen zeigen.

Wie schnell deutlich wird, ist dieser Jonas nie ganz der Gleiche, aber doch auch in gewisser Weise immer derselbe. In ihm als transtextueller Figur wird makroperspektivisch spannungsvoll zusammengeführt, was es bedeutet, nicht nur mehrere Einstellungen zur Welt zu haben (in den Einzelromanen), sondern auch noch mehrere Varianten dieser Einstellungskonglomerate. Die Romane bilden etwas, das ich als spirituelles Multiversum bezeichne. Durch seine ambivalenten Eigenschaften vollzieht es die Variabilität religiösen Denkens in der Gegenwart pointiert als Prinzip nach.

6.1 *Die Arbeit der Nacht*. Denken in der Post-/Apokalypse

Die *Arbeit der Nacht* erzählt die Geschichte von Jonas, eines betont durchschnittlichen Wieners, der in seiner Wohnung am Morgen eines 4. Juli aufwacht und feststellen muss, dass alle Tiere und Menschen außer ihm selbst plötzlich verschwunden sind. Die gesamte mediale Infrastruktur ist zusammengebrochen, aber der Rest der Welt – das ist das Frappierende – ist scheinbar vollkommen unberührt geblieben. Die zentrale Frage, was zu dieser radikalen *world disruption* geführt haben könnte, wird dadurch unmittelbar zum narrativen Programm.

Der Roman inszeniert Jonas' Suche nach einer Antwort dabei vor dem Hintergrund mehrerer Erzählweisen, die ich vorläufig postapokalyptisch-katastrophisch nenne. Solche Erzählmuster sind in säkularisierungstheoretischer Hinsicht sehr potent, weil sie an die religiöse Denkfigur der Apokalypik anknüpfen, aber auf die meisten ihrer transzendenzbezogenen Elemente verzichten. *Arbeit* kombiniert und variiert solche Formen jedoch derart, dass die Option auf Transzendenz subtil wieder ins Spiel gerät. Das wird vor allem dadurch möglich, dass die entscheidende Komponente bis zum Schluss programmatisch offengelassen wird: was nämlich zur

⁴ Thomas Glavinic: *Der Jonas-Komplex*. Frankfurt/M. 2016 (im folgenden Fließtext zitiert als *Komplex*).

vermeintlichen Katastrophe geführt hat. Diese Offenheit – und das ist die entscheidende Leistung des Romans – wird aber nicht nur auf Ebene der Erzählung hergestellt, sondern hat auch einen Reflex im Bewusstsein des Protagonisten, der sie aushalten muss (*what it's like*).

6.1.1 Erzählen im entleerten Raum

In den ersten Tagen nach dem Verschwinden aller Lebewesen versucht sich Jonas mit wachsender Unruhe auf jede denkbare Weise davon zu überzeugen, dass wirklich niemand mehr in direkter oder medial vermittelter Reichweite auffindbar ist. Er plant in nachvollziehbaren Mustern seine Erkundungen und verhält sich in diesem Sinne vollkommen rational und äußerst sicherheitsorientiert.⁵ Darauf weist nicht zuletzt eine stetig ansteigende Bewaffnung hin.

Schon nach kurzer Zeit geraten allerdings die verlassenen Orte des urbanen Raums selbst in den Fokus von Jonas' Bewusstsein. Durch das Fehlen von Anderen in einer vollkommen unberührten Welt lösen sich die Zugangsschwellen zu ansonsten verschlossenen Arealen vollständig auf. Sie werden entgrenzt wahrnehm- und gebrauchbar,⁶ was Jonas zuerst tastend ausprobiert und schließlich gezielt ausnutzt. Das Spektrum reicht von Parlamentsbesichtigungen zu Plünderungen. Es gibt sozusagen keine widerständigen oder gefälligen Gebrauchsweisen, denen er gehorchen muss oder denen er folgen kann. Jonas' anfängliches Befolgen der Verkehrsregeln wird äußerst schnell durch Ignoranz abgelöst, die darin mündet, dass er in einem ›gestohlenen‹ Alfa Romeo Spider durch die Innenstadt rast. Besonders diese Handlungsweise ruft Marc Augés Theorie der Nicht-Orte auf.⁷

5 Vgl. zur gegenteiligen Interpretation Marta Famula: »Gleichnisse des erkenntnistheoretischen Scheiterns. Thomas Glavinics Roman *Die Arbeit der Nacht* in der Tradition des labyrinthischen Erzählens bei Franz Kafka und Friedrich Dürrenmatt«. In: Andrea Bartl (Hg.): *Transitträume. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Augsburg 2009, S. 103–122, hier S. 107.

6 Vgl. Wolfgang Müller-Funk: »Nach der Postmoderne. Thomas Glavinics apokalyptischer Roman *Die Arbeit der Nacht*«. In: *Gegenwartsliteratur. Ein germanistisches Jahrbuch* 9 (2010), S. 13–35, hier S. 25.

7 Vgl. Marc Augé: *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt/M. 1994, S. 31–33.

Unter Nicht-Orten versteht Augé reine Nutzräume, deren Logik ausschließlich darauf ausgerichtet ist, den Transfer von Personen, Waren oder Informationen sicherzustellen. Geläufige Beispiele wären Krankenhäuser, Bahnhöfe, Kaufhäuser und eben auch – das ist Augés liebstes Beispiel – Autobahnen. Besonders Letztere verhindern ihm zufolge eine Erfahrung von Städten als historische Orte, weil sie so schnell wie möglich an ihnen vorbei oder durch sie hindurchführen, ohne ihrer durch menschliche Handlungen gewachsenen Struktur zu folgen. Autobahnen überschreiben sozusagen den topologischen Duktus einer konkret historischen Stadt. Vor diesem Hintergrund ließen sich die ersten Tage in *Arbeit* zunächst als Grundlage für ein kulturkritisches Gegenmodell zur Übermoderne in Augés Sinne lesen, insofern Jonas Wien erstmals als historischen Ort – wortwörtlich – *erfahren* könnte. Das kulturkritische Moment einer potenziell historischen Raumerschließung wird aber nicht nur nicht bedient, sondern sogar umgekehrt. Durch seine Hochgeschwindigkeitsfahrt durch die verkehrsberuhigte Innenstadt rekonfiguriert Jonas die organischen urbanen Bewegungsräume in ihr Gegenteil: eine Autobahn. Letztlich betreibt er damit geradezu eine Orts-Vernichtung im Sinne Augés und steigert so das übermoderne Moment freiwillig ins Extrem, statt es zu subvertieren. Im Anschluss an Armen Avanesians kontrovers diskutierte Theorie könnte man Jonas durchaus als Akzelerationisten auffassen.⁸

Aber auch diese Inversion wird noch konterkariert. Nach der Entgrenzung und dem sprichwörtlichen Austoben in der frei verfügbaren Welt kehrt eine bedrückende Banalität ein, denn darin liegt eine Destabilisierung dessen, was Michel de Certeau als Raum bezeichnet.⁹ Der Gebrauch, der Orte zu Räumen macht, bringt auch Erfahrungen dieses Raumes erst hervor, weil er als sozial kodiert aufgefasst werden muss, insofern seine Gebrauchsmöglichkeiten bereits vorliegen. Wenn jedoch nur noch ein Mensch den Raum benutzt, ändert sich dieser Raum ständig, entzieht sich amöbenartig und jede einzelne Handlung bringt einen anderen Raum hervor, sodass konsistente Erfahrungen unmöglich werden. Auch Jonas' Besuch des Stephansdoms ist so gesehen lediglich museal: Die eigentliche Funktion des sakralen Raums ist

⁸ Armen Avanesian: »Einleitung«. In: Ders. (Hg.): *#Akzeleration*. Berlin 2013, S. 7–15.

⁹ Vgl. Michel de Certeau: »Praktiken im Raum«. In: Jörg Dünne u. Stephan Günzel (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Frankfurt/M. 2006, S. 343–353, hier S. 345.

durch den Wegfall sozialer Normierung aufgehoben und es bleibt lediglich das Abbild eines sakralen Raums.

Jonas beginnt allerdings gegen Ende der zweiten Woche mithilfe von mehreren Handlungskomplexen gegen diese Banalisierung anzuarbeiten und den Raum gewissermaßen zu resemantisieren. Unter den selbstgestellten Aufgaben, die Jonas bezeichnenderweise tatsächlich »Arbeit« (83) nennt, sticht vor allem das systematische Filmen von Plätzen und Innenräumen hervor. Es dient zuerst nur dem Zweck, andere Überlebende ausfindig zu machen, doch auch diese Aufgabe verliert nach einigen Tagen an Bedeutsamkeit und gerät zum wahnhaften Selbstzweck. Bei ihrer Sichtung stellt er allerdings irgendwann fest, dass er offenbar somnambul ist. Das Filmen wird schließlich zum zentralsten Strukturmerkmal der Geschichte, insofern es bis zum Ende immer wieder aufgenommen und mitunter minutiös von Jonas durchgeplant wird, vor allem aber, weil es die titelgebende ›Arbeit der Nacht‹ für den Protagonisten und damit LeserInnen sichtbar macht. In Jonas' eigener Interpretation spaltet sich hier eine zweite Person ab, die er deshalb konsequent auch nicht »ich« nennt, sondern bewusst den »Schläfer« (103). Das lässt sich in Bezug auf den Problemkomplex der Entgrenzung von Räumen doppelt lesen. Erstens entsteht hier etwas neues Unverfügbares durch Jonas selbst – sein Schlaf nämlich – und dieses neue Unverfügbare ermöglicht zweitens ein Surrogat des Anderen, das stellvertretend für die fehlenden anderen Menschen, deren Absenz ja für die Entleerung aller Tätigkeiten verantwortlich ist, neue Grenzen des Machbaren setzt. Die ›Arbeit des Tages‹ ist in dieser Lesart keine reparierende Reaktion auf die ›Arbeit der Nacht‹ (die Aktionen des Schläfers), sondern die ›Arbeit der Nacht‹ ist genau umgekehrt eine kompensierende Reaktion auf das Scheitern der ›Arbeit des Tages‹.

Allmählich wird deshalb der größte Anteil der narrativen Dynamik, der ja ursprünglich aus der Frage besteht, was zum Verschwinden der Menschheit geführt hat, durch die Frage abgelöst, was dieser Schläfer anzurichten imstande ist und was das Videoband aus der jeweils vergangenen Nacht zutage fördert. Und tatsächlich steigern sich die nächtlichen Handlungen von Jonas' Alter Ego ins Unheimliche und Bedrohliche. Neben dem Umstand, dass der Schläfer beinahe jede Nacht gezielt in die Kamera starrt, sonderbare Kleidung trägt (wie etwa schwarze Kapuzenpullover oder weiße Ganzkörperanzüge) und Gegenstände in der Wohnung bewegt, ist er überraschenderweise auch zu Handlungen imstande, die für den wachen Jonas schlicht unmöglich sind. So rammt er offenbar in einer Nacht das Messer des Vaters so heftig in eine Zimmerwand, dass Jonas es am Tag danach auch unter

größter Kraftanstrengung nicht entfernen kann. In einer weiteren Nacht jedoch zieht der Schläfer vor laufender Kamera ebendieses Messer »mühe-los« (241) wieder aus dem Mauerwerk. Hinzu kommt, dass der Schläfer auch mehr zu wissen scheint als Jonas. Aus Neugier öffnet dieser die Wand an der gleichen Stelle mit Werkzeugen und findet darin absurderweise eine aufblasbare Gummipuppe (233).

Kurz vor Ende des Romans reist Jonas nach Schottland, dem letzten bekannten Aufenthaltsort seiner Partnerin Marie. Das dualistische Verhältnis zwischen wachem und schlafwandelndem Jonas gerät hier zum offenen, zeitversetzten Kampf, denn der Schläfer arbeitet radikal dagegen an, dass er dieses Ziel auch wirklich erreicht. Jedes Mal, wenn Jonas aufgrund völliger Erschöpfung einschläft, bewegt der Schläfer das Fahrzeug um hunderte Kilometer in die entgegengesetzte Richtung, zerstört es oder sperrt sich, und damit auch Jonas, in den Kofferraum ein. Jonas entschließt sich deshalb, die Existenzbedingung des Schläfers zu vernichten und das heißt, seinen eigenen Schlaf fortan zu unterbinden. Er besorgt sich in England ein pharmakologisches Lexikon, in dem er den Namen eines schlafhemmenden Medikaments recherchiert, das er sich in der nächsten Apotheke auch beschafft. Der Beginn der ununterbrochenen Einnahme dieses Medikaments in den letzten sechs Tagen markiert dann auch den Beginn des Endes der Erzählung. Einerseits aus intradiegetischen Gründen, weil Jonas' menschliche Physiologie an real-weltliche Parameter gebunden bleibt und permanenter Schlafentzug schlicht tödlich enden muss, andererseits aus Gründen der narrativen Logik, weil die beschriebene Dynamik wieder zum Erliegen kommt.

Am Zielort der Schottlandreise wartet dann tatsächlich nichts Besonderes auf Jonas und die Erzählung verliert ohne den Schläfer wieder an Richtung. Marie ist und bleibt verschwunden, Jonas packt einige ihrer Habseligkeiten ein und fährt mit diesen zurück nach Wien, dem räumlichen Nullpunkt der *storyworld*. Dort entschließt er sich zum Suizid durch Sturz vom Stephansdom.

6.1.2 Gemischte post-/apokalyptische Welt

Die Welt aus *Arbeit* ist eine hochkomplexe Mischung aus vier Erzählmodellen: katastrophischem, postapokalyptischem und robinsonadischem Erzählen sowie Teilen jüdisch-christlicher Apokalyptik. Um diese Mischung und die daraus entstehende Konfiguration von säkularen und religiösen Anteilen

genau bestimmen zu können, müssen die einzelnen Modelle zunächst gesondert beschrieben werden.

Katastrophisches und postapokalyptisches Erzählen

Die Welt und Jonas' Verhalten in ihr rufen schon früh Elemente des sogenannten postapokalyptischen und des katastrophischen Erzählens auf. Beim katastrophischen Erzählen, das besonders von Eva Horn profiliert wurde, geht es um die Vorstellung »einer vom Menschen ›entlasteten‹ Erde«¹⁰, die sie ideengeschichtlich aus der Romantik herleitet. Es treibt das eigentlich nur fakultative Vernichtungsmoment jüdisch-christlicher Apokalyptik-Darstellungen auf die Spitze, indem es Welten imaginiert, die zwar vom Menschen geprägt, aber vollkommen durch eine selbstgemachte Katastrophe von ihm befreit sind.¹¹ Die Vorstellung eines jenseitigen Heils spielt hier keine Rolle. Der etwas polemische Vorwurf, es handele sich deshalb lediglich um depotenzierte »Instant-Apokalypsen«,¹² greift allerdings zu kurz. Gerade in der Vorstellung einer wirklich vollständig entmenschlichten Welt schimmert nämlich noch der Gedanke einer Erlösung durch. Erlöst werden hier aber nicht die Gerechten, sondern die Welt, in der sie einmal gelebt haben. Darin gründet die von Horn ganz richtig gesehene »seltsame Ambivalenz« dieses Denkmodells: »Die Katastrophe ist gleichermaßen Wunschtraum und Angsttraum.«¹³

Eine dem verwandte Erzählweise ist die sogenannte Postapokalypse. Im ›folk-taxonomischen‹ Sinne¹⁴ entspricht sie zunächst dem katastrophischen Erzählen, insofern sie ebenfalls von einer globalen Vernichtung ausgeht und

10 Eva Horn: »Der Untergang als Experimentalraum. Zukunftsfiktionen vom Ende des Menschen«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51/52 (2012), S. 64–77, hier 64.

11 Christian W. Senkel: »Apokalypse«. In: Christoph Auffarth u. a. (Hg.): *Metzler-Lexikon Religion*. Band 1: *Gegenwart – Alltag – Medien*. Stuttgart, Weimar 1999, S. 80–82, hier S. 81.

12 Olaf Briese, Richard Faber u. Madleen Podewski: »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Aktualität des Apokalyptischen. Zwischen Kulturkritik und Kulturversprechen*. Würzburg 2015, S. 7–38, hier S. 30f.

13 Eva Horn: *Zukunft als Katastrophe*. Frankfurt/M. 2014, S. 12.

14 Das Präfix ›post‹ ist hier nicht im paradoxen Sinne gemeint: »The apocalypse is always already a postapocalypse; to write about the end implies that the end has already happened, that one writes about it after the end.« Monica Germana u. Aris Mousoutzanis: »Introduction. After the End?« In: Dies. (Hg.): *Apocalyptic discourse in contemporary culture. Post-millennial perspectives of the end of the world*. New York 2014, S. 1–13, hier S. 3f.

an der Zeit danach interessiert ist. Postapokalypsen nehmen aber den transzendenten Rest des katastrophischen Erzählens vollständig zurück, indem sie den Fokus von der vollkommen entvölkerten Welt weg, hin zur sozialen Dynamik innerweltlich Überlebender verschieben. Hans Krah konkretisiert prototypisch für solche Erzählungen (er nennt sie »Weltuntergangsszenarien«) eine Struktur der »Suche« der ProtagonistInnen.¹⁵ Solche Erzählungen sind damit ein Prototyp für das, was Klaus Vondung mit seinem äußerst wirkmächtigen Begriff »kupierte Apokalypse« konsensfähig gemacht hat.¹⁶ Auserwählt werden hier genauso wenig von der Welt erlöst wie die Welt von ihnen, sie werden vielmehr gerade zum immanenten Überleben verdammt.

Bei *Arbeit* hat man es nun mit einer ungewöhnlichen Mischung aus beiden Modellen zu tun. Zwar gibt es hier einen Überlebenden, dieser kann aber nicht wirklich agieren, weil seine totale Vereinzelung jeder Handlung im Raum die Bedeutung versagt. Die nunmehr fast vollständig entlastete Erde wird Jonas gerade zur psychischen Last, weil er zwar in ihr vorkommt, aber gleichsam nur als Nebensache. Jonas ist zwar eine Figur zu viel für eine katastrophische Erzählung, aber seine Handlungen sind zu folgenarm für eine postapokalyptische.

Robinsonade

Mit den Versuchen, sich durch Klebezettel, das Herrichten der Elternwohnung und das Filmen der Umgebung wieder in die Welt einzuschreiben, wird jedoch noch ein Element aus einer dritten, verwandten Erzählweise angesprochen: der Robinsonade.¹⁷ In ihr geht es ebenfalls um eine einzelne Figur – oder im Sonderfall eine kleine Gruppe –, die allerdings nicht eine Totalvernichtung der restlichen Welt überlebt hat, sondern lediglich von ihr isoliert wurde. Prinzipiell steht der Protagonist aber den gleichen Problemen gegenüber wie die Überlebenden des postapokalyptischen Erzählens, insofern sie typischerweise mit »entzivilisierten« Umgebungen konfrontiert werden. Besonders im Vordergrund stehen in diesem Narrativ nun der sogenannte

¹⁵ Hans Krah: *Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe. Narrationen vom ›Ende‹ in Literatur und Film 1945-1990*. Kiel 2004, S. 130.

¹⁶ Klaus Vondung: *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988.

¹⁷ Vgl. Mara Stuhlfauth: *Moderne Robinsonaden. Eine gattungstypologische Untersuchung am Beispiel von Marlen Haushofers Die Wand und Thomas Glavinics Die Arbeit der Nacht*. Würzburg 2011, S. 11–20. Ebenso Maike Albath: »Jonas, allein auf der Welt. Robinsonade aus dem Techno-Zeitalter«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 20. September 2006.

Zivilisationsnachvollzug und die Begegnung der Betroffenen mit einer Form von kultureller Alterität, die in Daniel Defoes Ur-Text bekanntlich einen kolonialistischen Einschlag zeigt.¹⁸

Das erste Merkmal, der Zivilisationsnachvollzug, wird von Celia Torke nicht zufällig auch »Arbeit« genannt.¹⁹ Sie besteht darin, die widerständige Umgebung und den aus der Welt gefallenen Protagonisten der Robinsonade sozusagen im Schnelltempo wieder dem vermeintlichen Normalzustand anzupassen. Weshalb Jonas das nicht gelingt, liegt erstens daran, dass er gar nicht radikal aus der Zivilisation entfernt wurde, sondern sie ihm eigentlich zu weit offensteht. Zweitens gibt es für ihn nicht einmal mehr ein hypothetisches Außen seiner Isolation. Noch radikaler variiert *Arbeit* aber das Element der kulturellen Alterität durch die Figur des Schläfers. Im Gegensatz zu Defoes Freitag ist dieser weniger eine koloniale Projektionsfläche, als vielmehr eine unheimliche Steigerung von Alterität, weil er dem Einfluss des Protagonisten grundlegend und prinzipiell entzogen bleibt.²⁰

Arbeit kombiniert und modifiziert also zentrale Elemente aus katastrophischem, postapokalyptischem und robinsonadischem Erzählen und schreibt sich auf den ersten Blick in die Reihe kupierter Apokalypsen im Sinne von Vondung ein. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, dass der Text zwei Elemente subtil wieder einführt, die eigentlich aus der abgetrennten jüdisch-christlichen Apokalyptik stammen.

Apokalyptik

Das Denkmodell ›Apokalyptik‹, von dem sich die kupierten Apokalypsen erst um 1800 absetzen,²¹ ist zwar selbst schon höchst variantenreich²² und

18 Vgl. Celia Torke: *Die Robinsonin. Repräsentationen von Weiblichkeit in deutsch- und englischsprachigen Robinsonaden des 20. Jahrhunderts*. Göttingen 2011, S. 29.

19 Ebd., S. 46f.

20 Zur genauen Historisierung des Unheimlichen vgl. Marta Famula: »Ästhetik des Grauens. Angst und das Unheimliche im Werk Thomas Glavinics«. In: Andrea Bartl u.a. (Hg.): *Zwischen Alpträum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 221–237.

21 Vgl. Klaus Vondung: »Apokalyptik. VIII. Kunstgeschichtlich«. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 1: A–B. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2008, Sp. 598.

22 Vgl. Michael Becker u. Markus Öhler: »Und die Wahrheit wird offenbar gemacht. Zur Herausforderung der Theologie durch die Apokalyptik«. In: Dies. (Hg.): *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*. Tübingen 2006, S. 3–20.

kommt insofern nur im »historischen Plural« vor.²³ In seiner jüdisch-christlichen Variante ist damit aber – vor allem im Buch Daniel²⁴ – zuerst einmal ein Geschichtsbild gemeint, das stark teleologisch funktioniert: Es gibt eine transzendente Ursache der Welt, einen Anfang und ihr Ende. Dazwischen liegen Weltzeitalter, die als Epochen verstanden werden und eine sukzessive Verschlechterung der sozialen und kulturellen Lebensbedingungen implizieren.²⁵ Auf ein letztes, von extremer Bedrohung und Chaos gezeichnetes Zeitalter folgt dann allerdings ein radikaler Bruch mit der historischen Welt, der durch Gott herbeigeführt wird. Es folgt das letzte, ewige und eben nicht mehr selbst historische Äon, in dem die Gerechten auferstehen und endgültiges Heil erfahren. Apokalyptik setzt also der immanenten Welt und ihren als leidvoll verstandenen Zuständen die Hoffnung auf eine schlechthin andere, transzendente Welt entgegen, die strukturell ihrem göttlichen Ursprung entspricht. Entscheidend ist dabei die temporale Struktur, denn mit der Vernichtung der diesseitigen Welt wird auch das Ende der Zeit impliziert. Das Reich Gottes ist mit dem Attribut der Ewigkeit ausgestattet, sodass auch jede Form von Geschichte am absoluten Telos angelangt zum Stillstand kommt, was bis in den Bereich des Individuellen dringt, indem auch der Unterschied zwischen Tod und Leben zugunsten des ewigen Lebens aufgehoben wird.²⁶ Aus dieser Betrachtungsweise rührt Wolfgang Müller-Funks Faszination für dieses Narrativ *als* Narrativ, weil es die Paradoxie leistet, vom Ende der Zeit zu erzählen, während – zumindest in seiner Auffassung – Zeit eine Basisbedingung für Erzählen selbst ist.²⁷

Im frühen Christentum wird dieses Modell bekanntlich folgenreich variiert, insofern man jetzt davon ausgeht, dass das Wirken Gottes in Leben und Wirken Jesu oder aber spätestens mit seiner Auferstehung schon

23 Briese, Faber u. Podewski: »Einleitung«, S. 19.

24 Vgl. Michael Tilly: *Apokalyptik*. Tübingen, Basel 2012, S. 59. Vgl. auch *Daniel* 7–11.

25 Vgl. Tilly: *Apokalyptik*, S. 16.

26 Vgl. Peter Hünemann: »Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte«. In: Heinz Althaus (Hg.): *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*. Freiburg i. Br. 1987, S. 105–134. Zur genaueren Differenzierung von Eschatologie und Apokalyptik vgl. etwa Bertram Stubenrauch: »Endzeit statt Weltuntergang. Christliche Eschatologie heute«. In: Michael Ebertz u. Reinhold Zwick (Hg.): *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*. Freiburg i. Br. u.a. 1999, S. 340–359.

27 Vgl. Wolfgang Müller-Funk: *Die Kultur und ihre Narrative*. Wien 2007. Zur Apokalypse vor allem S. 287–308.

stattgefunden hat und die endgültige Errichtung seines Reiches nur noch eine Vervollkommnung des schon Begonnenen ist. Diese Verknüpfung von Apokalyptik, Eschatologie und Christologie hat hoch komplexe theologische Implikationen, die ich hier – auch aufgrund des vorausgesetzten methodologischen Agnostizismus – nicht verfolgen kann.

Das grundlegende Denkmodell wird aber in einer Vielzahl von Texten zum Ausdruck gebracht und mit dem kulturellen Bestand der jeweiligen Zeit ausgestaltet. Diese Texte beanspruchen exklusive Einsichten ins Ende der Welt und deuten von ihm her die Geschichte.²⁸ Michael Tilly identifiziert für diese ›apokalyptische Literatur‹ eine Reihe protoyptischer Dimensionen.²⁹ Dazu gehört eine narrative Rahmung der Vermittlungssituation des transzendenten Wissens, eine Absicherung desselben durch eine Autorität und die Darstellung dieser Vermittlung in Form von Reisen in die Himmelsphären, durch Orakel, Epiphanien, Visionen oder Träume. Typisch ist inhaltlich die Betonung eines strengen Antagonismus von Gut und Böse, der in einen endzeitlichen Entscheidungskampf mündet. Zu den bekanntesten und wichtigsten Inszenierungen zählt Tilly die relativ spät kanonisierte³⁰ Johannesoffenbarung, die den griechischen Terminus ἀποκάλυψις – Offenbarung – überhaupt erst mit dem Denkmodell und seinen Darstellungen in Verbindung gebracht hat.³¹ Der Teil der Erzählung, der sich am stärksten ins kulturelle Gedächtnis eingeschrieben hat, ist wahrscheinlich die Darstellung der totalen Vernichtung der diesseitigen Welt mit anschließendem Endkampf.

Kupierte Apokalypsedarstellungen entfernen aus diesem Modell nun die geschichtliche Dimension und tauschen die transzendente Ursache der Vernichtung unter Überbetonung des Katastrophischen gegen eine innerweltliche aus. In einer repräsentativen Liste postapokalyptischer Erzählungen, die ungefähr 1000 Exemplare enthält, bilden transzendente Ursachen (*supernatural*) mit 35 Exemplaren die kleinste Gruppe.³²

28 Vgl. Tilly: *Apokalyptik*, S. 48.

29 Ebd., S. 49–51.

30 Vgl. Gerd Theißen: *Das Neue Testament*. München 52015, S. 110–113.

31 Vgl. Tilly: *Apokalyptik*, S. 105.

32 Art. »List of apocalyptic and post-apocalyptic fiction«. In: *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_apocalyptic_and_post-apocalyptic_fiction&oldid=673104464.

Post-/Apokalypse als blend

Arbeit impliziert zwar selbst kein Geschichtsbild, aber trotzdem regt die Erzählung im Gegensatz zu reinen postapokalyptischen Erzählweisen eine ahistorische *storyworld* an. Insbesondere die totale Überbetonung des Raums und seiner fehlenden Widerständigkeiten, die im Prinzip zu absoluter Handlungsarmut führen, implizieren das Gefühl einer entzeitlichten Situation. Damit nähert sie sich der geschichtlichen Dimension der Apokalypik an, gleichsam ohne sie voll zu bestätigen, denn die Zeitlosigkeit ist hier eine individuelle und zutiefst menschliche. Im Gegensatz zu später noch analysierten Texten wie Thomas Lehrs *42* schreitet die Zeit ontologisch durchaus voran, dafür steht sie aber phänomenologisch. *Arbeit* ist insofern keine Erzählung über das ›Nach‹ der Vernichtung, in der sich etwa eine soziale Dynamik entfaltet oder ein Zivilisationsnachvollzug entsteht, sondern über das ›Mit‹ der Vernichtung, von der nichts Neues, Schlechteres oder Besseres ausgeht.

Das Spezifikum des Romans besteht allerdings in der Modifikation gegenüber der zweiten Komponente, also der Ursache für die Vernichtung. Diese bleibt nämlich in der Tat offen. In der oben kurz angesprochenen Liste für mögliche Ursachen gibt es zwar auch die Rubrik »Unspecified«, in die neben *Arbeit* nur – aber immerhin noch – 28 weitere Exemplare fallen. In den meisten Fällen ist die Ursache dort allerdings streng genommen nur unterbestimmt, insofern es hier mindestens klare Hinweise auf eine innerweltliche Ursache gibt. Meistens sind das verwüstete Städte oder Landschaften, die noch die Signatur eines atomaren Einschlags, einer Überflutung, einer Eiszeit, einer Dürre oder Ähnlichem tragen. In *Arbeit* hingegen bedeutet »unspecified« wortwörtlich unbestimmt, denn es gibt nicht einen einzigen verlässlichen Hinweis auf den Verbleib der Menschen oder den Grund ihres Verschwindens. Damit gehört der Roman in eine Reihe mit seltenen Fiktionen wie Michaela Roessners Roman *Vanishing Point* (1993) oder die Serie *The Leftovers* (USA 2014). In beiden verschwinden plötzlich 90% (*Vanishing Point*), beziehungsweise 2% der Weltbevölkerung ohne jegliche Erklärung. Damit bewegen sie sich in thematischer Nähe zur christlichen Idee der Entrückung, ohne dies aber selbst zu benennen. *Arbeit* verschließt sich aber auch noch dieser Erklärung, denn dass genau eine Person beim Aufstieg in eine transzendente Sphäre ›vergessen‹ wurde, wirkt absurd und passt nicht ins Narrativ der Entrückung.

Arbeit legt also für die Konstruktion seiner *storyworld* zunächst die Kombination zentraler Elemente säkularer Postapokalypsenarrative nahe.

Gleichzeitig entzieht der Text einigen ihrer Elemente die Interpretationsgrundlage, sodass die Option auf transzendentes Wirken im Sinne der religiösen Apokalyptik hier teilweise wieder infrage kommt. Von einer vollständigen Umkehrung von Vondungs kupierter Apokalypse kann allerdings auch nicht die Rede sein, insofern die Transzendenz nur als Möglichkeit auftaucht. Die so konstruierte Welt ließe sich am besten als post-kupierte Apokalypse oder aber als Post-/Apokalypse bezeichnen – ein hoch komplexer kognitiver *blend* aus religiös beziehungsweise säkular ganz verschieden konnotierten Elementen.

6.1.3 Ein spiritueller Hypochonder im ›transzendenten Labor‹

Der Roman führt aber nicht nur die Konstruktion einer solchen spannungsreichen Welt vor Augen, sondern inszeniert darüber hinaus auch sehr nachdrücklich, wie ein Bewusstsein mit einer solchen Welt umgehen könnte. Zwar ist die Erzählinstanz heterodiegetisch, dabei aber streng intern auf Jonas fokalisiert und ansonsten absolut transparent – bis auf wenige Einschränkungen, dazu später mehr. LeserInnen sind deshalb vollständig auf die Wahrnehmung und das Bewusstsein des Protagonisten angewiesen.³³

Jonas' Bewusstseinshaltung ist anfangs vorzugsweise immanenten Erklärungszusammenhängen zugewendet. Dazu passt auch, dass er zunächst völlig profan einen vergessenen Feiertag vermutet (9). Erst gegen Ende des ersten Tages spekuliert er dann umfangreicher in explizitem Gedankenbericht über mögliche Ursachen:

Viele Erklärungen gab es nicht. Eine Katastrophe war schuld. Aber wenn die Menschen etwa vor einem drohenden Angriff mit Nuklearraketen geflüchtet waren – wo blieben die Bomben? [...]

33 Diese Einschätzung teile ich mit Wynfrid Kriegleder, dessen Analysen zur Unzuverlässigkeit in *Arbeit* und *Wünsche* ich allerdings weiter unten ausdifferenziere. Vgl. Wynfrid Kriegleder: »Thomas Glavinic – Der unzuverlässige Erzähler«. In: Andrea Bartl u.a. (Hg.): *Zwischen Alptraum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 41–64, hier S. 60. Dass Katharina Granzin in ihrer Rezension hingegen zu einer völlig anderen Einschätzung der Erzählsituation gelangt, ist zwar gerade aus Perspektive der Schematheorie interessant, gleichzeitig scheint ihr Urteil schwer am Text zu rechtefertigen: »Der Leser darf den großen Plan durchschauen, die Figur aber bleibt dumm.« Katharina Granzin: »Ein fragiles Gerüst und ein philosophisches Schimmern«. In: *die tageszeitung* vom 6. Februar 2010.

Ein Asteroideneinschlag. Jonas hatte Filme gesehen, in denen sich nach einem solchen Ereignis kilometerhohe Flutwellen landeinwärts wälzten. Waren die Leute davorgelüchtet? Etwa in die Alpen? Aber dann mußte irgendeine Spur von ihnen geblieben sein. [...]

Oder er träumte. Oder war wahnsinnig geworden. [...]

Er sah hinauf in den blauen Himmel. An Außerirdische, die jahrelang unterwegs waren, bloß um alle Wiener bis auf ihn verschwinden zu lassen, glaubte er nicht. (16f.)

Auf seiner zweiten größeren Fahrt begibt er sich dann in die Österreich umgebenden Länder, zuerst nach Deutschland, an dessen Grenze er zugehen muss:

Insgesamt war er davon ausgegangen, spätestens auf deutschem Boden Menschen zu treffen. Er hatte Militär erwartet. Vielleicht Zelte mit Flüchtlingen. Möglicherweise sogar Panzer oder Menschen in ABC-Schutzanzügen. (38)

Die säkulare Logik der Postapokalypse dominiert Jonas' Denken hier zunächst genauso wie es sich LeserInnen in Form des oben dargestellten Gattungswissens aufdrängt. Darauf weist nicht zuletzt seine stetig ansteigende Bewaffnung hin, die ebenfalls eine deutliche Anlehnung an postapokalyptische Figurengestaltung ist. Eine religiöse Erklärungsoption fehlt hier noch.

Einige Tage später und zurück in Wien verlässt ihn jedoch allmählich die Hoffnung, mit solchen weltlich-immanenten Erklärungen weiterzukommen. Die mit der Naturalisierungsstrategie ›Postapokalypse‹ zusammenhängenden Denkweisen beginnen auch für Jonas unplausibel zu werden: »Wonach suchen? Er wußte nicht einmal, was er wissen wollte. Sicher, er wollte erfahren, wohin die Menschen verschwunden waren. Aber wie sollte so ein Hinweis aussehen?« (58)

Kurze Zeit später entwickelt er dann ein erstes, diffuses Gefühl der Fremdbestimmtheit, das er fragend und experimentierend mit konventionell-religiösen Semantiken in Beziehung setzt. Er begibt sich auf den Donauturm, um noch einmal Ausschau nach Überlebenden zu halten, dabei hält er inne:

Was war es, das ihn hier herauftrieb? Die Aussicht? [...]

Oder war es gar nicht sein freier Wille? War er wie ein Hamster in einem Laufrad, wurden seine Handlungen von jemand anderem bestimmt?

War er gestorben und in die Hölle gekommen? (64)

Ausgerechnet hier, also an einem vollkommen säkularen Nicht-Ort, beginnt in Jonas' Bewusstsein zumindest die Option auf Transzendenz einzudringen, ohne dass sie bereits mit Bestimmtheit zu fassen wäre oder er über die

nötigen kulturellen Codes verfügen würde, um sie über ein alltagstheologisches Niveau hinaus zu denken. Dieser Zustand lässt sich als spirituelle Verdachtshaltung beschreiben. Konventionell-religiös unbeholfen begibt sich Jonas noch auf dem Turm an einen PC und probiert eine aufschlussreiche Reihe von URLs aus:

www.marie.com

Die Seite wurde nicht gefunden.

[...]

www.jonas.at

Die Seite wurde nicht gefunden.

www.hilfe.at

Die Seite wurde nicht gefunden.

www.help.com

Die Seite wurde nicht gefunden.

www.gott.com

Die Seite wurde nicht gefunden.

[...]

www.wien.at

Die Seite wurde nicht gefunden.

www.welt.com (65)

Aufschlussreich an diesem Verhalten ist, dass Jonas gemessen an real-weltlichen Parametern nicht wirklich damit rechnen kann, dass unter den angegebenen URLs Websites erscheinen, gleichsam zeugt aber gerade die Eingabe von beispielsweise »www.gott.com« von der beschriebenen Verdachtshaltung, einer Art Was-wäre-wenn-Agnostizismus im Medium des spätmodernen Mediendenkens. Gleichzeitig ist das nicht die einzige Option, denn er versucht es auch mit dem Namen seiner Freundin, mit seinem eigenen Namen, mit einem Hilferuf, schließlich mit dem Namen der ganzen Welt. Die Öffnung zur Transzendenz hin bleibt also im Diffusen und bezieht sich nicht ausschließlich auf konkret-religiöse Konzepte – trotzdem ist sie deutlich.

Ungefähr zwei Wochen später, während Jonas weitere Kameras in der Stadt verteilt und dabei auch den Platz vor dem Stephansdom einbezieht, fällt ihm auf, dass er den Dom selbst noch nicht nach Überlebenden abgesucht hat. Die Wahrnehmung dieses sakralen Raums stellt die religiöse Struktur seines Denkens klar in den Vordergrund. Am Altar der Jungfrau Maria reflektiert Jonas darüber, wie er vor dem Verschwinden aller Menschen des Öfteren hier Betende beobachtet hat:

Ihn quälte es, ihnen nahe zu sein, und dennoch mußte er sich zusammennehmen, nicht zu einem von ihnen hinzutreten und ihm über den gesenkten Kopf zu streichen.

[...] Hier saß das Leiden und ringsum schlichen japanische und italienische Touristen und blitzten mit ihren Fotoapparaten, so hatte er empfunden. (76)

Während er zwischenmenschlich Empathie für diejenigen empfindet, die zur Ausübung von religiösen Ritualen einen konkreten sakralen Raum aufsuchen, scheint es ihm einer Umkodierung zum Nicht-Ort zu entsprechen, wenn darin gleichzeitig Fotografien gemacht werden, weil genau dies eine übermoderne Raumvermehrung bedeutet. Der schroffe Kontrast dieser Gedanken zu seinem eigenen Verhalten außerhalb des Doms ist dabei frappierend. Wie oben ausführlich dargelegt wurde, betreibt Jonas ja ansonsten gerade eine radikale Übermodernisierung der urbanen Umgebung. Nur hier, ausgerechnet in einer Kirche, reflektiert er kritisch über die mediale Vervielfältigung ihrer Räumlichkeit und stellt auch keine Kamera auf.

Für sein bisheriges Verhalten eher unüblich ist außerdem der folgende Gedanke, den er beim Betrachten einer Kirchenbank hat: »Er hätte sich gern gesetzt, aber er hatte das Gefühl, beobachtet zu werden. Als wartete jemand gerade darauf.« (77) Diese Stelle induziert eine wichtige Ambivalenz in den Konstruktionsmöglichkeiten von Jonas' Gedanken. In einer natürlichen Lesart denkt Jonas hier nämlich einfach, es könnten doch noch Überlebende im Raum sein, die ihm möglicherweise nachstellen wollen. Auf der anderen Seite ist es durchaus naheliegend, hier die Ahnung einer höheren, personalen Macht zu extrapolieren. Besonders im Zusammenhang mit der zuvor herausgestellten allmählichen Öffnung für spirituelle Erklärungsoptionen ist diese Lesart nicht eben unplausibel. Beide Lesarten konkurrieren aber miteinander und tatsächlich muss man davon ausgehen, dass beide Bewusstseinshaltungen auch bei Jonas nicht unbedingt klar zu trennen sind. Ein konventionell-religiöser Zugang zur Welt drängt sich ihm hier wegen der unnatürlichen Anlage der *storyworld* gewissermaßen ungewollt auf, aber die letztzulässige Option scheint er ihm auch nicht zu sein.

Das emulierte Gefühl, dass auf die Welt eine transzendente Macht wirken könnte, führt im weiteren Verlauf der Geschichte zur Erwägung weiterer, teils explizit religiöser Konzepte, die immer tiefer in Jonas' Denken einsickern. Darunter etwa Vorbestimmung (325), Auserwählung (94) und Zeichenhaftigkeit (88 und 90). In Übereinstimmung mit den Beobachtungen aus der Stephansdomepisoden weisen aber auch diese Konzepte für Jonas auf keine letztgültigen Erklärungen: »Es war kein Zeichen. Es war ein Stück Müll.« (95) oder »Er mußte sich unter allen Umständen an das halten, was da war. Was eindeutig belegbar, nicht zu bestreiten war.« (105) Obwohl Jonas auf

diese Weise alle transzendenzbezogenen Denkoptionen wieder ablehnt, zeigt sich doch in ihrem bloßen Vorkommen, dass sich sein Denken im Laufe der Geschichte subtil immer weiter von kausalen Erklärungsversuchen darüber, wie es jetzt genau zum Verschwinden der Menschheit gekommen ist, abwendet. An ihre Stelle treten immer häufiger finale Erklärungsversuche für den Zustand der Welt, die es unter normal-weltlichen Parametern nur im Zusammenhang mit einer höheren Macht oder Schicksal geben kann. Es geht um Fragen danach, wozu das alles dienen könnte.

Auch alternativ-religiöse Versuche, dem Zustand der Welt Bedeutung zuzuschreiben, bleiben dabei nicht aus. Jonas erinnert sich beim Herrichten der väterlichen Wohnung an die Nachbarin der Eltern, eine ältere Dame, die sich in spiritistischen Praktiken wie Pendeln geübt hat. Mit den beim Vater gefundenen Fotos aus der Kindheit versucht Jonas daraufhin selbst auszupendeln, ob die betreffenden Personen – dazu gehören der Vater, aber auch Freunde und schließlich sogar Jonas selbst – noch leben. Obwohl die Versuche, auf diese Weise indirekt etwas über die Gründe und Ziele für die Katastrophe herauszufinden, inkonsistente Ergebnisse liefern, zeigt sich doch auch hier allein im Ausprobieren eine weitere Transformation hin zu transzendenzoffenem Denken.

Die oben kurz erwähnte Vermutung, dass Jonas sich möglicherweise in der Hölle befindet, wird verstreut im Text noch durch das konkrete Konzept einer Vorhölle (126) oder das allgemeinere des Jenseits (367) variiert. Diese Denkweise bezieht sich auf das schon kurz erwähnte Konzept der Entrückung und würde so etwas wie eine religiöse Robinsonade skizzieren: Das Weltgeschehen läuft eigentlich weiter, nur der Protagonist ist – in diesem Fall durch die Hand Gottes – von ihr isoliert. Darüber hinaus scheinen explizite Elemente der jüdisch-christlichen Apokalyptik für Jonas immer vorstellbarer zu werden. Beim Lesen eines Artikels über den Papst erinnert er sich daran, dass ihn »schon als Kind« (204) eine bestimmte Milleniarismus-Variante (der damalige Papst sei bereits der vorletzte) in Furcht versetzt hatte. Exakt daran schließt dann auch eine gegen Ende des Textes dargestellte Episode an. Kurz vor dem vermeintlichen Selbstmord kommt Jonas auf die Idee, nachzusehen, ob auch die toten Menschen verschwunden sind und öffnet auf dem Friedhof das Grab der spiritistischen Nachbarin. Die dahinterstehende Vermutung einer fleischlichen Auferstehung am Tag des Jüngsten Gerichts wird allerdings nicht bestätigt. Als ernstzunehmende Option gilt Jonas dieses Modell aber trotzdem, obwohl er dies weder explizit benennt noch unter seiner ansonsten stark ausgeprägten Rationalitätsfixierung zulassen würde. Allein

die tatsächliche Ausführung dieser doch ziemlich grotesken Handlung lässt aber keine Zweifel am konkret religiösen Denkbezug.

Jonas' Bewusstsein wird hier insgesamt also als progressiv transzendenzoffen profiliert. Von anfänglich rein immanenten Erklärungsansätzen für die Extremkontingenz über eine spirituelle Verdachtshaltung mit teilweise spiritistischen Versuchen hin zu konkret konventionell-religiösen, jüdisch-christlichen Varianten des Apokalypsenarrativs steigt die kognitive Option auf transzendente Weltzugänge an, allerdings nicht ohne Brüche.

Es ist insgesamt bemerkenswert, dass die besondere Beschaffenheit der *storyworld* Jonas und mit ihm seine LeserInnen gewissermaßen von sich aus zu transzendenzbezogenem Denken drängt, weil die immanenten Erklärungsansätze für ihr Zustandekommen nach und nach ausscheiden, so dass kausal-natürliches Ursachendenken beinahe zu final-kosmologischem rekonfiguriert werden *muss*. Die konkrete Form der Weltanordnung als ursachenlose Post-/Apokalypse führt im Prinzip automatisch zu religiösen Hypothesen über ihren Zweck. Trotzdem wird dieser Drang nach transzendent-spirituellen Erklärungen durch intradiegetische Falsifikationen nicht befriedigt.

Metaphorisch ließe sich Jonas' Denken in Bezug auf diese Lage als spirituelle Hypochondrie bezeichnen. Das Bild des Hypochonders lässt sich dabei durch die Anlage des Protagonisten selbst rechtfertigen. Tatsächlich reflektiert Jonas zu jeder Gelegenheit über mögliche Erkrankungen und nimmt diverseste Arzneimittel ein. ›Hypochondrie‹ soll dabei allerdings nicht implizieren, dass der geistige Zustand des von ihr Betroffenen schon automatisch psychiatrisch bedenklich wäre. Vielmehr geht es im alltagspsychologischen Sinne darum, dass er oder sie hier ein mögliches Leiden empfindet, dessen physiologische Grundlage ihm oder ihr entzogen bleibt. Religiosität wird hier als einen latentes ›Leiden‹ empfunden, das Jonas ständig spürt und eigentlich abschaffen möchte. Das bringt er allerdings nicht endgültig zustande, weil niemals ganz sicher ist, ob es nicht doch eine Grundlage hat.

Besonders herausfordernd ist an der Erzählung zuletzt nicht nur, dass die Welt in ihrem Transzendenzbezug offen ist und sich das Bewusstsein ihres einzigen Bewohners in schwankenden Einstellungen auf sie bezieht. Darüber hinaus wird die eigentlich streng interne Fokalisierung durch eine Reihe subtiler Mechaniken gestört, was einen nicht unerheblichen Unzuverlässigkeitsverdacht stiften kann. Es entsteht an manchen Stellen der Eindruck, als enthielte die NAW gegenüber der gemischten post-/apokalyptischen TAW transzendente Bezüge, ohne dass diese im Abbild der Welt in Jonas'

Bewusstsein einen Reflex haben. Das dürfte aber wegen der streng internen Fokalisierung gar nicht möglich sein. Dadurch drängen sich auch LeserInnen transzendente Bezüge über diejenigen hinaus auf, die durch Jonas' Denken angeregt werden. Anders gesagt: Trotz der streng internen Fokalisierung ist manchmal bereits die Anordnung und Auswahl des Erzählten kompositorisch imstande, bei LeserInnen Erwartungen aufzurufen, die Jonas selbst nicht aufbaut, weil er das in dieser Auswahl enthaltene symbolische Potenzial nicht bemerkt. Die Fokalisierung wird dadurch minimal, aber merklich aufgeweicht.

Der vermutliche Suizid bedarf in diesem Zusammenhang beispielsweise näherer Betrachtung, denn tatsächlich wird nicht ganz klar, ob er überhaupt durchgeführt wird. Die letzten neun Seiten bestehen nur noch aus der Bündelung von über den gesamten Text bereits vorher verstreuten Reflexionen über Zeit. Es geht dabei um Jonas' Idee, dass Zeit durch extreme Verlangsamung aufhören könne zu existieren und damit die Welt ausgelöscht wird. Wie schnell zu erkennen ist, handelt es sich dabei um das Paradox des ›Nach‹ der Vernichtung im jüdisch-christlichen Apokalypsenarrativ. Es wird in der Selbstmordszene als erzählerisches Mittel der Zeitdehnung ins formale Extrem geführt. Für das Ausbleiben der Darstellung von Jonas' potenziellem Tod kommen dann zwei Erklärungen infrage. Erstens endet profanerweise mit dem Tod auch Jonas' Wahrnehmungsfähigkeit, sodass wegen der dann doch strengen internen Fokalisierung auch das Erzählen enden muss. Der Entzug des Wissens darüber, ob der Suizid wirklich stattfindet, kann aber zweitens auch als die genaue kompositorische Spiegelung der Unsicherheit darüber gelesen werden, wohin und weshalb alle Menschen verschwunden sind. Genauso wie unklar ist, was die Erzählung kausal in Gang gesetzt hat, bleibt unklar, wie sie final geschlossen wird. Genau dadurch bleibt aber auch offen, ob es sich nicht vielleicht doch um eine Apokalypse im strengen Sinne handelt, die durch Jonas' Tod dann lediglich verzögert zur vollendeten Terminalität käme.

Diese Struktur aus Aufbau von Erwartungen bei LeserInnen, die dann systematisch enttäuscht oder offengelassen werden, unterliegt unauffällig der gesamten Erzählung. Dabei kann man drei Arten von Erwartungsaufbau und -enttäuschung unterscheiden und sie in Relation zu unzuverlässigem Erzählen und religiösem Denken genauer profilieren.

Eine erste Klasse definiert sich durch direkte und offene Verkehrung der aufgebauten Erwartung ins Gegenteil. Dazu gehört in etwa eine Episode, in der Jonas plötzlich einen Anruf erhält, den er inhaltlich wegen der schlechten

Verbindung nicht versteht, den er aber eindeutig einer menschlichen Stimme zuordnen kann. Selbstverständlich versetzt ihn das in helle Aufruhr, wenig später stellt sich jedoch heraus, dass er sich lediglich aus Versehen per Schnellwahltaste selbst angerufen hat. Es handelt sich also um eine erzählzeitlich eng begrenzte, konventionalisierte und natürliche Unzuverlässigkeit.

Neben solchen Mikro-*twists* gibt es aber auch Stellen, die suggerieren, dass sie Hinweise auf den Verbleib aller Menschen enthalten könnten, die dann aber doch ins Leere laufen – diese bilden die zweite Klasse von Erwartungsaufbau und -enttäuschungsmechaniken. Dazu gehört beispielsweise das Auspendeln von möglicherweise Überlebenden, das, wie erwähnt, zuerst klare, dann aber doch inkonsistente Ergebnisse liefert. Die Suggestion einer transzendenzbezogenen, hier spiritistischen Antwort, wird zuerst aufgebaut, aber dann doch nicht ganz eingelöst, stattdessen werden die Erwartungen durch das Eintreten von Banalitäten noch bis kurz vor Schluss der Erzählung neutralisiert. Hierher gehört auch die oben bereits erwähnte Graböffnung.

Funktional identisch, aber in qualitativer Hinsicht radikaler sind schließlich drittens solche erzählerischen Elemente, deren Unerklärlichkeit offen ausgestellt wird, ohne sie aber intradiegetisch aufzufangen – die Gummipuppenepisode und die übermenschlichen Kräfte des Schläfers gehören beispielsweise hierher. In diesen Zusammenhang gehört aber auch der Umstand, dass Jonas gerade den Namen des schlafhemmenden Medikaments schon zu Beginn der Geschichte träumt. Er probiert ihn gar als Webadresse aus und schreibt ihn auf ein Banner, das er am Donauturm aufhängt, ohne dass er zu diesem Zeitpunkt schon wissen kann, was es damit auf sich hat. In dem Moment jedoch, in dem er in dem pharmakologischen Lexikon das passende Medikament gerade unter diesem Namen findet, scheint Jonas dieser Zusammenhang skurrilerweise gar nicht aufzufallen. Die Naturalisierungsstrategie ›Zufall‹ als Erklärung für die namentliche Übereinstimmung fällt dabei aus: der Name »UMIROM« (51) hat keine eigene Semantik und scheint sehr idiosynkratisch. Es treten hier zwei Lesarten in Form gegenläufiger Naturalisierungsstrategien auseinander. Entweder wird der Erzählinstanz oder ihrem *focalizer* natürliche Unzuverlässigkeit zugeschrieben und Jonas glaubt nur, dass der Name des von ihm gesuchten Medikaments UMIROM ist, da sein geistiger Zustand gegen Ende schon ernsthafte Lädierungen aufweist. Oder aber die Welt enthält noch mehr unnatürliche Elemente über ihre Prämisse hinaus. Letzteres würde etwa zutreffen, wenn man davon ausgeht, dass Jonas hier eine tatsächliche Präkognition hat, die ihm den Namen des

Medikaments schon zu Beginn eingibt. Eine mikro-prophetische Vision, die ihm durch eine höhere Macht zuteilwird, ist dabei nicht ausgeschlossen.

Durch bestimmte Hinweise wird es hier aber auch denkbar, dass Jonas die gesamte Erzählung nur träumt, was gleichsam alle psychologischen und physikalischen Gesetze aufheben und so etwas wie eine Metanaturalisierung erlauben würde. Schon in der ersten Szene schreibt Jonas an Marie beispielsweise die folgende SMS: »Gut geschlafen? Habe von dir geträumt. Dann festgestellt, daß ich wach war. I. l. d.« (7) Nach einer natürlichen Lesart handelt es sich bei diesem Text um einen etwas kitschig geratenen Versuch, die Adressierte als ›Traumfrau‹ anzusprechen. In einer zweiten Lesart jedoch, die den Kommunikationsakt nicht performativ, sondern referenziell auffasst, offenbart sich eine prekäre Wahrnehmungssituation. Es handelt sich dabei im Prinzip um die Umkehrung von sogenanntem luzidem Träumen, einem Phänomen, bei dem die betroffenen Personen im Zustand des Traumes wissen, dass sie träumen. Hier hingegen wird es offenbar als möglich erachtet, dass jemand, der wach ist, zumindest temporär nicht weiß, dass er wach ist und stattdessen denkt, er träumt. Dieser zugegeben kompliziert zu denkende Zustand bedeutet aber genau genommen, dass Jonas möglicherweise ein grundsätzliches Problem damit hat, Traum- und Wachwahrnehmung zu trennen, womit die Traumhypothese zumindest aufgerufen wird.

Gegen die Traumhypothese spricht umgekehrt aber vor allem, dass Jonas' Wahrnehmung im Wachzustand grundsätzlich erstaunlich konsistent, kohärent und im Großteil eigentlich normalweltlich zu sein scheint. Außerdem ist es nach real-weltlichen Parametern extrem unwahrscheinlich, dass Menschen innerhalb von Träumen über einen Zeitraum von sechzig diskret wahrgenommenen Tagen einschlafen, aufwachen, träumen und schlafwandeln – gleichwohl es seltene Phänomene wie verschachtelte Träume gibt. Ich gehe insgesamt davon aus, dass alle durch den Text eingesetzten Elemente des Horrors und Schauers (die übrigens in der englischsprachigen Literaturkritik besonders hervorgehoben werden)³⁴ kompositorisch den Zweck haben, die gesamte Traum- und auch vergleichbare Wahnsinnshypothesen zu destabilisieren. Durch die Kontrastierung mit solchen Episoden, in denen Jonas ›wirklich‹ alpträumt oder als Schläfer ›wirklich‹ unmögliche Dinge vollbringt,

34 Vgl. etwa M. John Harrison: *I am legend*, 26. Juli 2008, <http://www.theguardian.com/books/2008/jul/26/fictions> (zuletzt eingesehen am 15. Juli 2015). Genauso Philip Oltermann: »I and I«. In: *London Review of Books* 30.16 (2008), S. 36–37.

wird der Rest der erzählten Ereignisse trotz der außergewöhnlichen *world disruption* als ›realistische Grundierung‹ etabliert.

Schließlich gibt es noch solche Elemente, die die ansonsten transparente Erzählinstanz doch in den Vordergrund rücken. Der geträumte Name »UMIROM« (später als Arzneimittel »Umirome«) legt beispielsweise wegen seiner Schreibung im Text in Großbuchstaben den Verdacht auf ein Anagramm nahe, das qua Verrätselung ebenfalls Hinweise auf die Grundfragen der *storyworld* verspricht.³⁵ Dass in der Johannes-Apokalypse unter anderem in Form von Zahlencodes symbolische Verweise eingesetzt werden, ist weitgehend bekannt und eine Parallele ist hier denkbar. Tatsächlich aber lässt sich durch keine geschlossene Permutation der sechs Buchstaben aus »UMIROM« oder der sieben aus »Umirome« ein einziges, deutsches Lexem ableiten. Lediglich die Begrenzung auf fünf Buchstaben ergibt zwei Optionen, nämlich »IMMER« oder »MUMIE«, wobei aber jeweils zwei Buchstaben als nicht weiter auflösbarer Rest übrigbleiben – U und O in der ersten, O und R in der zweiten Lösung. Einen vergleichbaren Fall bildet die Zeichenkette »MUDJAS«, die der Schläfer sich und damit Jonas in einer Nacht mit Folienstift auf die Stirn schreibt. Hier ist es schon augenfälliger, dass möglicherweise JUDAS eine gültige Auflösung des Anagramms wäre, aber auch hier bleibt der Rest M übrig, der die Lesart unmittelbar wieder in Zweifel zieht.³⁶

Diese Spannung zwischen heterodiegetischen Konnotationenmöglichkeiten und ihrer homodiegetischen Konsequenzlosigkeit drängt auch in dem Umstand in den Vordergrund, dass Jonas Jonas heißt und seine Partnerin Marie. Dabei handelt es sich um extratextuelle, und genau genommen intertextuelle Verweise. Für Jonas ist der Umstand, dass er Jonas heißt natürlich banal, für LeserInnen kann der Name hingegen ein Hinweis auf die relativ populäre alttestamentarische Prophetengeschichte Jona sein. Dadurch entstehen bei Kenntnis allein der Herkunft des Namens möglicherweise Primingeffekte als Anker für spezifisch religiöse Lesarten. Für LeserInnen, die außerdem wissen, dass der Prophet Jona den Bewohnern der Stadt Ninive

35 Das erinnert stark an wortmagische Buchstabenfolgen wie man sie besonders gut im sogenannten Sator-Quadrat findet. Vgl. Leander Petzoldt: *Magie. Weltbild, Praktiken, Rituale*. München 2011, 9.199 (die Ressource wird als E-Book zitiert, die Ziffern stehen dabei für Abschnitt und Absatz).

36 Weitere Beispiele sind zu finden in Nick Büscher: »Solipsismus in der Großstadt. Thomas Glavinics *Die Arbeit der Nacht*«. In: Jan Standke (Hg.): *Die Romane Thomas Glavinics. Literaturwissenschaftliche und deutschdidaktische Perspektiven*. Frankfurt / M. 2014, S. 183–210.

von ihrem bevorstehenden Untergang berichten sollte, wird abermals ein lockerer Querverweis zum apokalyptischen Narrativ gelegt, ohne dass Jonas hier im Roman vergleichbaren Kontakt mit Gott hätte. Dass darüber hinaus gerade seine wichtigste Bezugsperson Marie heißt, also den eingedeutschten Namen der Mutter Jesu trägt, gehört ebenso in den Bereich der offenen Verweise, denn plötzlich wird hier parallel noch ein neutestamentlicher Bezug hergestellt.

Es handelt sich – alle Elemente zusammengefasst – insgesamt um eine spezielle Art der Unzuverlässigkeit, die darin besteht, ständig ›lose Enden‹ möglicher narrativer Kausalitäten oder Finalitäten im mentalen Modell der *storyworld* zu hinterlassen, ohne LeserInnen im strengen Sinne zu täuschen. Stattdessen werden hier darstellungsbezogene Ambivalenzen und offene Verweisstrukturen erzeugt, die viele Lesarten und das heißt viele naturalisierende Schemaapplikationen gezielt anregen, ohne ihre völlige Passung zu stützen. Die sich durch die Ausgangssituation aufdrängende Hypothesenbildung über die Gesetze der Welt wird dadurch nicht nur in Jonas' Bewusstsein reflektiert, sondern schließlich in die Kognitionen ihrer LeserInnen verlegt. Das oben für Jonas behauptete Gefühl der latenten Religiosität wiederholt sich damit in der Textverarbeitung zu dem Gefühl latent-unnatürlicher Narrativität. Es tritt der beunruhigende Effekt auf, dass nicht nur Jonas sich in einer außergewöhnlichen Lage befindet, sondern auch seine LeserInnen, weil die Erzählinstanz in ihrer Darstellung der Welt doch etwas zu steuern scheint, das über ihren *focalizer* hinausgeht.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen weist Müller-Funks Lesart, dass die Erzählinstanz Gott sein könnte, in eine richtige Richtung,³⁷ obwohl sie textlich nicht begründet werden kann. Man kann die Erzählprämisse aber abstrakt so auslegen, als würde hier ›jemand‹ Jonas auf die Probe stellen, sozusagen in einem religiösen Labor nachsehen, wie ein übermoderner westlicher Geist mit der totalen Kontingenz umgeht, wenn ihm keine exklusiv weltlichen oder exklusiv religiösen Erklärungen für Herkunft oder Ziel seiner Lage mitgegeben werden. Wie gezeigt scheint hier jedoch auch mit den LeserInnen unabhängig von Jonas' Wissen und Denken ein ähnliches Experiment auf höherer Stufe durchgeführt zu werden. Die von Andrea

37 Dieselbe Frage stellt übrigens auch Julia Schöll: »Entwürfe des auktorialen Subjekts im 21. Jahrhundert. Daniel Kehlmann und Thomas Glavinic«. In: Dies. u. Johanna Bohley (Hg.): *Das erste Jahrzehnt. Narrative und Poetiken des 21. Jahrhunderts*. Würzburg 2011, S. 279–292, hier S. 283.

Bartl – mit vielleicht zu viel kulturkritischem Impetus beschriebene – »Verstörungs- und Unsicherheitserfahrung im Leser«³⁸ ist der exakte Effekt dieser Struktur auf Wirkungsseite.

Die post-/apokalyptische *storyworld* ist insgesamt ein komplexer mentaler Raum, indem letztlich aber eine bestimmte Denk- und Wahrnehmungsweise emuliert werden kann, die die fehlenden Erklärungen *trotzdem* sucht. Dieses ›trotzdem‹ resultiert vor allem aus dem herausgearbeiteten Widerspruch zwischen real-weltlichen und unnatürlichen Weltanteilen, die schließlich in religiöse Hypochondrie münden. Im Medium der damit verbundenen kognitiven Dissonanz wird das bloß konventionalisierte Ungewohnte, das säkulare Postapokalypsen genauso wie die religiöse Apokalypsik betrifft, zum Außergewöhnlichen verschärft, insofern die Elemente in diesen Traditionen unentschieden, ambig und widersprüchlich kombiniert werden.

6.2 *Das Leben der Wünsche*. Langeweile und der Untergang der Welt

6.2.1 Erzählen von spätmoderner Langeweile

Auch dem Protagonisten in *Wünsche* – ebenfalls ein Jonas – geschieht gleich zu Beginn etwas Ungewöhnliches. Ein unbekannter Mann im weißen Anzug bietet völlig unvermittelt auf einer Parkbank an, ihm drei Wünsche zu erfüllen. Zunächst trotzig und in der Gewissheit, dass sein Gegenüber ihn bedrohen will oder geistig derangiert ist, wünscht sich Jonas schließlich, dass ab sofort alle seine Wünsche in Erfüllung gehen sollen.

Weite Teile der Handlung verlaufen daraufhin zunächst nach realistischen Erzählparametern und das Ausgangsereignis wird beinahe durch die detaillierte Einführung in die *storyworld* verdeckt. Das ist vor allem deshalb der Fall, weil das Figureninventar deutlich komplexer, aber auch normal-weltlicher ist als dasjenige in *Arbeit*. Jonas arbeitet in einer Werbeagentur, ist verheiratet mit Helen, mit der er zwei Söhne hat und pflegt eine geheime Affäre zu einer Marie. Die KollegInnen sind Repräsentanten einer

38 Andrea Bartl: »Von der Angst – und dem Glück. Einführende Gedanken zur Prosa Thomas Glavinics«. In: Dies. u.a. (Hg.): *Zwischen Alptraum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 13–25, hier S. 18.

Cubical-Office-Welt, wie sie auch in der Mainstreamkultur als Prototyp einer anonymisierten und standardisierten Dienstleistungsarbeitswelt gilt.³⁹ Dementsprechend ist der Alltag geprägt von stupiden Aufgaben und dem ständigen, aber geheimen Konsum von Rauschmitteln. Gleichzeitig herrscht hier eine grundlegende, aber stets nur temporäre Faszination gegenüber kontingenz-potenten Ereignissen in den Medien. Die Nachricht etwa, dass ein Asteroid auf der Erde einschlagen könnte, sorgt im Büro für Aufsehen, wird dann aber mit dem Hochrechnen von Wahrscheinlichkeitswerten wieder neutralisiert (28, 42). Die Liveübertragung der Rettungsaktion einer halb abgestürzten Seilbahngondel fesselt die Aufmerksamkeit des Kollegiums, wird dann aber in Gerede aufgehoben (48). Ein mögliches Modell von beschleunigter Moderne, die sich konstitutiv selbst übersteigen muss, ist in der hier dargestellten Kultur stillgestellt. Man hat sich in einer Welt der Krisen kognitiv und emotional eingerichtet, indem sogar noch stellvertretende Restkontingenz weggerechnet oder weggeredet wird. Man könnte durchaus davon sprechen, dass hier spätmoderne Langeweile herrscht.⁴⁰

Diese übersättigte Langeweile setzt sich auch im Privaten fort: Die Beziehung zu Helen ist offenbar längst in vollkommener Routine angelangt. Während sie Tätigkeiten im Haushalt verrichtet, onaniert Jonas heimlich. Sobald sie nicht im Raum ist, tauscht er heimlich Nachrichten mit Marie aus und verabredet sich mit ihr zum Sex im Hotelzimmer. Jonas' Gedankenwelt lässt sich insgesamt als selbstbezogen und antriebslos extrapolieren.

In diesen abgegriffenen Alltag schiebt sich jedoch subtil eine Kaskade von Ereignissen, deren Wahrscheinlichkeit schon für sich genommen niedrig ist, die aber in ihrer dichten Aufeinanderfolge innerhalb weniger Tage sowohl für Jonas als auch – abermals parallel geführt – für seine LeserInnen Fragen über ihr Zustandekommen aufwerfen. Es beginnt damit, dass Jonas' Aktienkurse überproportional steigen und im Laufe der Geschichte nicht mehr damit aufhören (35). Kurz darauf wird er Zeuge eines tödlichen Zusammenstoßes zwischen einem Fußgänger und einem LKW (70). Plötzlich

39 Kritisch beispielsweise in *Fight Club*. R.: David Fincher. USA 1999. Blu-ray. 139 Min. Parodistisch demgegenüber *The Office*. TV-Serie. 201 Episoden in 9 Staffeln. USA 2005–2013.

40 Vgl. dazu Benedikt Rogge: »Boredom, the Life Course, and Late Modernity. Understanding Subjectivity and Sociality of ›Dead Time‹ Experiences«. In: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 24.2 (2011), S. 284–299, hier S. 297. Rogge schließt darin: »Agentic boredom, then, is perhaps one characteristic emotion of late modernity.«

wächst sein Sohn Chris um vier Zentimeter (78), obwohl er eine unheilbare Wachstumshemmung hat (25). Wenig später erleidet Helen gar einen tödlichen Herzinfarkt in der heimischen Badewanne (88). Als beinahe klassisches Kontingenzereignis nimmt die Verarbeitung dieses Todesfalls zwar weite Teile des Textes ein, dabei wird es aber durch weitere überraschende Ereignisse flankiert. So wird Jonas noch vor dem Begräbnis Zeuge eines Tankstellenüberfalls, in dem der Kassierer erschossen wird. Dem Mann von Marie, der vorhatte, für sich und seine Frau ein Haus zu kaufen, wird plötzlich der Kredit versagt (105). Helens Tod, der normalerweise als klassische *world disruption* den narrativen Motor für ganze Geschichten darstellt, setzt hier nur den Weg frei für die Beziehung mit der Geliebten und wird dabei von anderen, wenn auch ungleich anonymen, Mikro-*disruptions* relativiert.

Als Jonas eine Woche nach der Beisetzung wieder arbeiten geht, gleiten die Ereignisse allmählich ins Groteske ab. Nachdem ihm während einer Verfolgungsjagd mit einem Unbekannten das Benzin im Wald ausgeht, erfährt er am nächsten Tag von den zur Reparatur beauftragten KFZ-Mechanikern, dass seine Autositze aussähen als seien sie von »eisernen Hornissen« (139) durchlöchert worden. Sein bester Freund und Kollege Werner bietet ihm kurz darauf per Chat an, mit ihm und seiner Frau zu schlafen (145–149) – was er später auch tut (235) – und er steigt ohne erkennbaren Anlass nicht in ein Flugzeug ein, das dann vor seinen Augen beim Start abstürzt (166). Ein japanischer Mann, von dem er erfährt, dass er offenbar eine Beziehung mit Helen hatte, wird absurderweise von Eichhörnchen zernagt aufgefunden (210). Spätestens an dieser Stelle wird auch Jonas explizit klar, was LeserInnen schon länger vermuten dürften: »Etwas passiert« (144). Als dann schließlich Maries Ehemann vollkommen überraschend verschwindet, um an einem (Bürger-) Krieg in seinem Heimatland teilzunehmen, ist der Weg endgültig frei für die Beziehung zu ihr. Die beiden planen einen einwöchigen Urlaub, leihen in einem Küstenort ein Speedboot und fahren auf eine einsame Insel (302). Dort erfährt Jonas, dass Marie von ihm schwanger ist (309). Die Geschichte endet schließlich damit, dass eine gigantische Flutwelle beide unter sich begräbt, deren Beschreibung suggeriert, dass sie die Folge einer Katastrophe von geophysischem Ausmaß ist.

6.2.2 Präapokalyptische Welt vs. Überzufall

Diese epochale Beschreibung ist beinahe überdeutlich an die Bildsprache der Johannesoffenbarung angelehnt – so etwa das Bild der verdunkelten Sonne⁴¹ – und suggeriert damit, allerdings ohne dies selbst auszuführen, die Zerstörung weiter Teile der Erde. In genauer Inversion zu *Arbeit* ist das apokalyptische Moment, das dort als Mischform aus säkular-postapokalyptischem Erzählen und jüdisch-christlicher Apokalyptik begegnet, in *Wünsche* also nicht der mögliche Anlass der Erzählung, sondern ihr Ziel. Hier lässt das katastrophische Element vom Ende der Geschichte her alle vorigen Ereignisse in einem anderen Licht erscheinen. Die teilweise unheimlichen Vorkommnisse wären dann Vorboten der großen Vernichtung und ihre ungewöhnliche Reihung würde sich durch eine transzendente Ursache erklären lassen. Das Motiv der zwei Menschen auf einer paradiesischen Insel erscheint zudem als Marker der Symmetrie zwischen transzendenter Erschaffung und Ende der Welt in der jüdisch-christlichen Apokalyptik. Marie ritzt auf der Insel außerdem eine Inschrift in einen Stein, die diese Lesart stützt: »IONAM IN AETERNIS AMAVERO« (314). Was wie ein jugendlicher Liebesschwur aussieht, ist jedoch ein Hinweis gerade auf die von Horn richtig herausgestellte Beobachtung, dass katastrophische Erzählungen eigentlich Erzählungen im Futur II sind.⁴² »Amavero« ist nämlich das lateinische Futur II der 1. Person Singular von »lieben«, sodass der Satz heißt: »Ich werde Jonas auf ewig geliebt haben«. Die Inschrift deutet also schon auf das Ende hin, aus dem heraus sie spricht. Dieses Ende ist aber nicht nur das mögliche Ende der Liebe, sondern impliziert grammatikalisch die Aufhebung herkömmlicher Zeitlogik, denn wie kann etwas Ewiges einmal gewesen sein?

Insgesamt gerät dadurch das Geschichtsbild der Apokalyptik in den Fokus, wozu auch eine signifikante, wenn auch vom Text kaum ausgestellte Kontradiktion in Bezug auf die Zeit kurz vor Ende der Erzählung passt. Als Jonas und Marie in den Urlaub fahren, telefoniert Jonas mit seinen Söhnen, denen er mitteilt: »[W]ir sehen uns in einer Woche!« (267) Das Paar verbringt daraufhin fünf Tage in dem Küstenort (285). Jonas telefoniert dann wenig später wieder mit seinen Söhnen, denen er nunmehr verspricht: »Noch siebenmal schlafen, dann sehen wir uns!« (291) Ganz offensichtlich steht die analytische

41 Vgl. *Offenbarung* 6,13.

42 Eva Horn: »Die Zukunft der Dinge. Imaginationen von Unfall und Sicherheit«. In: *BEHEMOTH. A Journal on Civilisation* 4.2 (2011), S. 26–57, hier S. 50.

Zeit hier bereits still, während die phänomenale weiterläuft – was übrigens intradiegetisch niemandem, auch Jonas nicht, auffällt. Es handelt sich hier also um die exakte Inversion der Zeitlogik in *Arbeit*, aber ebenfalls um eine Variante der schon stockenden, wenn auch nicht stillstehenden Zeit, wie sie mit dem (nahen) Ende der Zeit in der Apokalyptik in Verbindung stehen könnte. Die Welt in *Wünsche* erscheint so als präapokalyptische Welt. Doch auch dieses Modell wird wieder punktuell gestört.

Die auffälligste Abweichung liegt gleich im Anfang der Geschichte. In Darstellungen des jüdisch-christlichen Apokalypseschemas kündigt sich die Zeitenwende häufig in einer Vision, einem Traum oder ähnlichen Situationen an und wird in Form von Engeln vermittelt,⁴³ die das schlechthin Andere als Zwischenwesen menschlich verstehbar machen. In *Wünsche* hingegen wird nicht die Botschaft von der göttlichen Vernichtung überbracht, sondern die Macht, sie durch Erfüllung von Wünschen menschlich herbeizuführen. Das von Horn herausgearbeitete Paradox, dass Weltuntergangsszenarien gleichzeitig Angst und Sehnsucht artikulieren, beträfe dann die *w-world* von Jonas, der sich offenbar direkt oder indirekt die Zerstörung der Welt und offenbar auch das Ende der Zeit wünscht. Wenn man diese Beobachtung auf dem Hintergrund von Jonas' anfänglich profilierten Charaktereigenschaften liest, würde sich eine eigentümlich-kulturkritische Lesart ergeben.

Im Rahmen eines bisher noch unerwähnten politisch-apokalyptischen Denkmodells wird ein enger Konnex von Totalvernichtung und dem konstitutiven Selbstübersteigungsmoment der europäischen Moderne behauptet.⁴⁴ Unaufhörliche Beschleunigung – insbesondere im Kapitalismus – ruft diesem Modell zufolge schon strukturell das Konzept ›Selbstvernichtung‹ auf den Plan.⁴⁵ In einer etwas schwächeren Variante ist Wachstum zumindest an zyklische Vernichtung des Erreichten gebunden, allerdings mit der Möglichkeit eines immanenten ›Danach‹. Etwas zugespitzt könnte man sagen, dass sich das apokalyptische Narrativ hier sogar in seiner Wertung umkehrt: Während in der jüdisch-christlichen Ursprungsvariante eine totale Vernichtung zur absoluten Verbesserung führt, zieht das moderne Verdikt zur exponentiellen Verbesserung zyklische Selbstvernichtung nach sich. In einer Spielart wird dem Moment der Krise, das modernen Gesellschaften inhärent

43 Vgl. Tilly: *Apokalyptik*, S. 49.

44 Vgl. etwa unter Rückgriff auf Walter Benjamin Germana u. Mousoutzanis: »Introduction. After the End?«, S. 3f.

45 Vgl. Slavoj Žižek: *Living in the End Times*. London 2010.

sei, eine Nähe zu apokalyptischem Denken attestiert.⁴⁶ Frank Kermodes prominente Behauptung, dass das Ende in der Moderne nicht »imminent« sondern »immanent« sei, bringt diesen Diskursstrang auf den Punkt.⁴⁷

Wünsche würde demgegenüber eine bedeutsame Variation aufweisen. Hier wäre es eine an sich selbst gelangweilte spätmoderne Dauerkrise, die zum individuellen, katastrophisch-transzendenten Ausbruch durch ihre Akteure drängt. Der Diskurs von der Dauerkrise bewegt den Einzelnen zum Wunsch nach Erlebnis, damit es sozusagen wieder – durchaus narratologisch verstanden – etwas zu erzählen gibt, eine ›echte‹ *world disruption* nämlich. Im Roman wächst dieser Wunsch dann aber ins Extrem und könnte nicht ultimativer sein als das Ende der Welt selbst.

Diese Subjektivierung apokalyptischen Denkens wird durch die Figur der Geliebten noch auf die absurde Spitze getrieben. Die Korrelation von Vernichtung der Welt und vollständig zur Realisierung gekommener, heteroerotischer Paarbeziehung hat dem Text nicht zufällig das Prädikat »großer Liebesroman«⁴⁸ eingebracht. Tatsächlich offenbart sich hier die latente Begehrensstruktur eines spätmodernen Durchschnittsmenschen, der nach der Ausstattung mit höherer Macht unbewusst beschließt, dass es letzter Zweck und Ziel der Welt ist, sich gerade in eine Flugbegleiterin mit nur wenigen anderen Eigenschaften zu verlieben – eine ziemlich narzisstische⁴⁹ und nicht zuletzt auch stereotyp ›männliche‹⁵⁰ Fantasie.

Auch diese ›Relektüre‹ ist jedoch bei genauerem Hinsehen nicht ganz stabil und zwar wegen derselben Erzähleigenschaften, die eine eindeutige

46 Vgl. Michael Makropoulos: »Apokalypse und klassische Moderne. Radikales Kontingenzbewusstsein und konstruktivistische tabula rasa«. In: Alexander-Kenneth Nagel, Bernd Schipper u. Ansgar Weymann (Hg.): *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*. Frankfurt/M. 2008, S. 150–176.

47 Vgl. dazu Yvonne Sherwood: »Napalm Falling like Prostitutes: Occidental Apocalypse as Managed Volatility«. In: Veronika Wieser u.a. (Hg.): *Abendländische Apokalypsik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Berlin 2013, S. 39–74, hier S. 44.

48 Felicitas von Lovenberg: »Aus diesem Panikraum gibt es kein Entkommen«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15. August 2009.

49 Vgl. Uwe Wittstock: »Sie haben drei Wünsche frei!« In: *Berliner Morgenpost* vom 4. September 2009.

50 Vgl. indirekt dazu auch Katja Kauer: »Man kommt nicht als Mann zur Welt, man wird es. Genderkritische Leseweise von Thomas Glavinics *Wie man leben soll*«. In: Jan Standke (Hg.): *Die Romane Thomas Glavinics. Literaturwissenschaftliche und deutschdidaktische Perspektiven*. Frankfurt / M. 2014, S. 272–286.

Extrapolation der *storyworld* auch in *Arbeit* erschweren. Der Mann, der Jonas am Anfang die Erfüllung seiner Wünsche anbietet, ist zwar in Weiß gekleidet und trägt darüber hinaus Goldkettchen – möglicherweise himmlische Attribute.⁵¹ Ob er aber wirklich die behauptete Macht hat oder einfach ein geistig Derangierter ist, wie Jonas vermutet, wird nicht klar.⁵²

In einer so real-weltlich normalisierten Lesart kann es sich bei den ungewöhnlich gehäuften Ereignissen auch um Zufälle handeln, was auffällig oft auch Jonas' eigene Deutungshypothese über die ihn umgebende Welt ist. Selbst noch als seine beste Freundin Anne kurz vor Ende der Geschichte urplötzlich vom Leberkrebs geheilt scheint, erwägt er diese Option (289). Tatsächlich ist diese Lesart auch jederzeit interpretatorisch zulässig, denn keines der Ereignisse ist für sich genommen übernatürlich. Selbst noch die sehr ungewöhnlichen Elemente wie die durchschossenen Autositze sind nicht explizit mit übernatürlichen Ursachen verknüpft – das Bild der ›eisernen Hornissen‹ stammt ja nur von einer anderen Figur, die versucht damit den Schaden zu umschreiben. Die trotzdem ungewöhnliche Reihung dieser Ereignisse ließe sich auf höherer Stufe durch das Konzept der Überzufälligkeit naturalisieren. Das meint einen statistischen Zusammenhang, dessen Signifikanz nicht mehr als Zufall gelten kann, von dem man aber auch noch nicht ohne Zuhilfenahme weiterer Annahmen Kausalität behaupten kann.⁵³ Auch die Flutwelle am Ende würde sich in diese Logik einordnen lassen, denn möglicherweise ist sie schlicht die sehr profane Folge des Asteroideneinschlags, der am Anfang äußerst auffällig mit der Berechnung von Einschlagswahrscheinlichkeiten in Verbindung gebracht wird.

So gelesen würde hier keine subjektivierte Apokalypse stattfinden, sondern ein Narzisst würde fälschlicherweise eine Reihe von Ereignissen auf sich beziehen. Maries Steininschrift wäre nach dieser Lesart eben doch nur ein – vielleicht etwas kitschig geratener – Liebesschwur. Und selbst noch die dazu nötigen Lateinkenntnisse ließen sich erklären, denn Marie hat vor ihrem Beruf als Flugbegleiterin Romanistik studiert (261).

51 Vgl. Agnes Husslein-Arco (Hg.): *Gold. Gold in der Kunst von der Antike bis zur Moderne*. München 2012.

52 Vgl. Ursula März: »Seitdem das Wünschen wieder hilft«. In: *Die Zeit* vom 17. September 2009.

53 Jürgen Bortz: *Statistik für Human- und Sozialwissenschaftler*. 6., vollst. überarb. und aktualisierte Aufl. Berlin u.a. 2005, S. 107–119.

6.2.3 Endzeitstreben als Denkoption gegen Langeweile

Wünsche regt insgesamt die Konstruktion einer ebenso ambigen *storyworld* an wie *Arbeit*. Auch hier ist bei genauerem Hinsehen nicht ganz klar, was die Ursache der vorapokalyptischen Ereignisse ist und mithin, ob diese überhaupt apokalyptisch zu verstehen sind. Die Erzählsituation von *Wünsche* folgt dabei den gleichen Prinzipien wie die von *Arbeit*, sodass nicht mehr alle Details beschrieben werden müssen. Auch hier ist ein Jonas der *focalizer* einer heterodiegetischen Erzählinstanz, auch hier steht das Element *what it's like* stark im Vordergrund. Und auch dieser Jonas reagiert mit einer hochgradigen Ambivalenz auf die kognitiven Herausforderungen der Ereignisse.

Schon in der ersten Szene mit dem Mann im weißen Anzug sind viele mögliche Einstellungen, die Jonas zu seiner Welt einnehmen wird, auf engstem Raum kondensiert. Auf das ominöse Angebot reagiert er zuerst mit Unsicherheit und später mit unverblütem Zynismus als er bemerkt, dass sein Gesprächspartner es offenbar ernst meint (9). Zunächst vermutet er einen Detektiv, der ihn unter Druck setzen will, weil er möglicherweise von seiner außerehelichen Affäre weiß. Zunehmend provoziert durch die nicht nachlassende Aufforderung, jetzt seine Wünsche zu äußern, steigt Jonas jedoch ein, zuerst mit einer gewissen Transzendenzlust: »So. Ich könnte mir wünschen zu erfahren, ob das Leben einen Sinn hat. Nicht? Oder ob Sterben einen Sinn hat« (12) – dann mit einem unbändigen Vitalismus: »Weniger träge zu sein. Mehr zu unternehmen. [...] Aktiver zu sein, neugieriger, lebendiger« (13) – mit dem vollkommen profanen Wunsch nach Geld und dann mit einer Faustischen Geste: »Ach, Sie können sich gar nicht vorstellen, was ich alles wissen will.« (13) Dass er sich am Ende wünscht, dass alle seine Wünsche in Erfüllung gehen, erscheint vor dem Hintergrund seiner übrigen Reaktionen nicht als ernstgemeinte Antwort, sondern vielmehr Provokation und rationalistische Überlegenheitsgeste.

Diese Überlegung würde insgesamt mit Jonas' atheistisch-rationalem Selbstbild korrelieren, insofern er sich explizit als »vernunftbegabt« (21) einschätzt. Als Werner ihm an anderer Stelle seine private Theorie über den Zusammenhang von Materie, Energie und Geist zu vermitteln sucht, reagiert Jonas überaus skeptisch (32). Sex und Liebe sind ihm wichtiger als »Jesus« (61), ein kirchliches Begräbnis für Helen kommt nicht infrage (102), eine Gruppe dörflicher Kirchgänger tut ihm leid (275) und die Anwesenheit in einer kongolesischen Kirche löst bei ihm Unbehagen aus (286–288).

Auf der anderen Seite ist die sich darin zeigende *o-world* auch hier – im gleichen Modus wie in *Arbeit* – mit einer latenten Spiritualität durchsetzt. Das zeigt sich zum einen in Details des Alltags, so etwa, dass im Zimmer der beiden Söhne eine Salzkristalllampe steht (20), ein weit verbreiteter Gegenstand aus dem Feng-Shui. In manchen Situationen drängt sich Jonas aber auch plötzlich ein religiöses Gefühl auf, wie etwa »erwählt und verdammt zugleich« (64) zu sein, aber auch in Form einer affektiven Zuneigung zum Buddhismus (126, 180). Das explizite Inbetrachtziehen des buddhistischen Konzepts von Wiedergeburt (239) steht dabei jedoch unvermittelt neben einer christlichen Jenseitskonzeption, wie sich in diversen Überlegungen in Bezug auf die verstorbene Helen äußert (etwa 229). Als seine Kollegin Nina ihn fragt, wo er hinreisen würde, wenn es eine Zeitmaschine gäbe, antwortet er ohne zu zögern unter anderem: »Jerusalem 27« (221). Als er schließlich – sehr zentral – in Erwägung zieht, dass die Ereignisse um ihn herum möglicherweise aus ihm selbst stammen könnten (276), hat er mehrere verstörende *out of body*-Erfahrungen. Mariés Frage nach seinem Wohlergehen in diesem Zusammenhang beantwortet er nur mit der Gegenfrage »Ich frage mich nur, ob mir ein Arzt helfen kann« (294). Das zeigt deutlich, dass die Option auf nicht-natürliche Weltzusammenhänge durchaus in Jonas' Bewusstsein verankert ist.

Auf der anderen Seite ist auch hier wieder die ganz andere Lesart aus *Arbeit* möglich, dass Jonas möglicherweise alles nur imaginiert oder träumt. Im Gegensatz zu *Arbeit*, in der diese Hypothese zwar angedeutet, aber gezielt durch den Einsatz des Schläfers unwahrscheinlich gemacht wird, gibt es hier deutlichere Hinweise. In *Wünsche* leidet Jonas nämlich von Anfang an unter Schlaflosigkeit (erstmal 48). Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch, dass die in *Wünsche* emulierten Raumerfahrungen deutlich unspezifischer als die in *Arbeit* sind. Die Stadt, in der Jonas lebt, wird beispielsweise nicht genau benannt, es gibt im Prinzip keine Wege zwischen den Orten der Handlung und Jonas' Bewusstsein ist eher auf interpersonale Beziehungen und die eigene Befindlichkeit gerichtet. Man könnte sagen, der externe Raum wirkt durch seine Unterbestimmtheit verschwommen. Dass er im oben besprochenen letzten Telefonat mit seinen Söhnen die Zeitangabe gerade mit »siebenmal *schlafen*« metaphorisiert, würde vor dem Hintergrund der Traumhypothese auch erklären, weshalb die Zeit nicht voranschreitet: Er schläft nämlich nie und deshalb schläft er offenbar die ganze Zeit, weil er sonst schon an Schlafmangel zugrunde gegangen wäre.

Bevor es zu der katastrophalen Flutwelle kommt, findet sich außerdem ein alleingestelltes Kapitel, das nur folgenden Inhalt hat:

Und dann schliefen sie ein.
 Und dann wachten sie auf.
 Und schliefen wieder. (313)

Die *tellability* dieser besonders ausgestellten Episode wäre streng genommen minimal, wenn dahinter nicht eine strategische Unterstützung der Schlafhypothese stecken würde. Besonders der syntaktisch-semantische Unterschied des letzten Satzes sticht dabei ins Auge: Während die ersten beiden die Momente des Einschlafens beziehungsweise Aufwachens darstellen, mündet der letzte Satz in eine Zustandsbeschreibung. Es heißt gerade nicht »sie schliefen ein«, sondern »sie schliefen«.

Dass Jonas, statt mit einer übernatürlichen Macht ausgestattet zu sein, möglicherweise an einer Wahrnehmungsverschiebung leidet, zieht er auch selbst in Erwägung. Das zeigt sich etwa *ex negativo* in seiner nun wieder neuen Hypothese, dass alles nur eine Computersimulation sein könnte. Die Anspielung auf die durch Fassbinders *Welt am Draht* (1973) oder (sehr viel später) die *Matrix*-Trilogie (1999–2003) populär gewordene techno-gnostische Idee einer ›falschen‹ digitalen Welt ist unübersehbar.⁵⁴ An diesen Motivkomplex anknüpfend wird die – wortwörtlich – letzte Sekunde vor der totalen Vernichtung wie folgt erzählt: »Das Bild, das er sah, schien zu ruckeln wie eine DVD mit Kratzern.« (318) Ob diese mediale Störungswahrnehmung, die die ganze Welt als Simulation entlarvt, Jonas' eigenes Konzept ist oder ob sich hier entgegen der scheinbaren internen Fokalisierung doch eine Vermittlungsinstanz höherer Ordnung mit einem eigenen Kommentar intransparent macht, wird allerdings wiederum nicht ganz deutlich.

Zusammengefasst ist Jonas' Bewusstsein in *Wünsche*, ganz ähnlich dem in *Arbeit*, zunehmend offen für synkretistische konventionell-religiöse, alternativ-spirituelle und strukturell transzendente Denkoptionen. Auch hier drängt sich dieses Denken aufgrund der erzählten Ereignisse fast notwendig auf und auch hier ist es nie konkurrenzlos. Ob die ungewöhnlichen Ereignisse wirklich stattfinden oder nicht, und ob sie, wenn sie stattfinden, auf eine an Jonas übertragene übernatürliche Kraft zurückzuführen oder bloßer Zufall sind, den Jonas lediglich auf sich bezieht, bleibt dabei – wie gezeigt – vollkommen offen. Der Versuch, ein konsistentes, stabiles Weltmodell

54 Vgl. Franz Wegener: *Gnosis in High Tech und Science-Fiction*. Gladbeck 2015, S. 113–140.

herzustellen, scheitert an widersprüchlichen Hinweisen und offenen Andeutungen. Wieder wird jede der genannten Hypothesen durch den Text angeregt, keine aber endgültig bestätigt.

6.3 *Das größere Wunder. Spirituelle Suche auf dem privatisierten Berg*

Die Subjektivierung post-/apokalyptischer Vorstellungen wird in *Wunder* ins Extrem geführt. Sie begegnet hier als totale Privatisierung ›endzeitlichen‹ Denkens, insofern es zwar noch um eine ständige Nähe zur Auslöschung geht, gleichsam aber nicht mehr die ganze externe Welt davon betroffen ist, sondern nur noch das individuelle Subjekt. Die Geschichte dieser dritten Jonas-Figur wird diesmal auch anders, nämlich in zwei erst am Ende konvergierenden Zeitlinien erzählt. Die Rahmenhandlung umfasst sechs Wochen einer Mount-Everest-Expedition, aus der heraus analeptisch und relativ gerafft die *coming-of-age*-Geschichte des Protagonisten als Binnenhandlung entwickelt wird. Kindheit, Jugend und junges Erwachsenenalter werden dabei zum »Weg« (8) stilisiert, der schließlich zu der gegenwärtigen Expedition geführt hat. Abgesehen davon deckt sich die Erzählsituation mit den ersten beiden Romanen, ist also heterodiegetisch und intern auf Jonas fokalisiert.

6.3.1 *Peak experiences* als Lebensziel

Zunächst einmal zur Jugendzeitlinie, also dem Lebensweg, der in die Rahmenhandlung auf dem Mount Everest führt. Die Überzufälligkeiten, die sich in *Wünsche* in nur wenigen erzählten Wochen ereignen, sind hier von Anfang an präsent und damit lebensprägend. Jonas' Vater hat die trinkende und gewalttätige Mutter sowie ihn und seinen geistig behinderten Zwilingsbruder Mike schon früh verlassen. Nach einem Zwischenfall von häuslicher Gewalt werden beide schließlich vom Großvater seines besten Freundes Werner – der bis auf den Tag genau im gleichen Alter ist – adoptiert und schließlich zu dritt von ihm aufgezogen. Besagter Großvater verfügt über

eine wortwörtlich märchenhaft-unendliche Menge Geld,⁵⁵ dessen Herkunft nur diffus angedeutet wird. Das Milieu, in dem Jonas und Werner, die übrigens beide auch noch hochintelligent sind (22), aufwachsen, ist dabei von absoluter Sorglosigkeit, programmatischer Freiheit und bewusstem Säkularismus geprägt. Die beiden genießen Privatunterricht, auch gefährliche Streiche wie das Sprengen eines Schweinestalls werden nicht sanktioniert und religiöse Feste werden selbst in ihrer säkularisierten Form nicht gefeiert (21). Der Drang zur Selbstverwirklichung wird durch eine Art Privatexistentialismus begründet und die daraus resultierende Freiheit wird von den beiden vollkommen ausgeschöpft.

Das zeigt sich vor allem in Experimenten mit den Grenzen des physikalisch, sozial und physisch Machbaren. Das (tatsächlich noch umfassendere) Spektrum reicht dabei vom schon erwähnten Sprengstoffanschlag, über die permanente Provokation der (teilweise hoch dotierten) PrivatlehrerInnen, bis hin zur sogenannten ›Piste‹, die für die analeptische Zeitlinie ein zentrales Element darstellt. Es handelt sich um eine schmale Straße in der Nähe des Wohnhauses, die nicht nur extrem steil abfällt, sondern auch voller unübersichtlicher Kurven ist. Auf dieser Piste rollen Jonas und Werner mit verschiedenen, teilweise selbstgebauten Fahrzeugen ungebremst herunter bis zur offensichtlichen Lebensgefahr. Bei diesen Fahrten erlebt Jonas zum ersten Mal das, was im Extremsport mit dem eigentlich aus der kognitiven Psychologie stammenden Ausdruck *peak experience* bezeichnet wird.⁵⁶ Im Rahmen der Entwicklung einer entsprechenden Messskala beschreibt Eugene Mathes *peak experiences* unter Rückgriff auf den Urheber des Begriffs, Abraham Maslow, wie folgt: »experiences in which the individual transcends ordinary reality and perceives Being or ultimate reality.«⁵⁷ Solche Erfahrungen sind zwar nur von kurzer Dauer, aber trotzdem, was sehr wichtig zur Abgrenzung vom *flow* ist, vor allem ein kognitiver Vorgang, der bewusst erlebt wird.⁵⁸ Der auffällige Begriff »ultimate reality« meint dabei, dass Dichoto-

55 Kathrin Pöge-Alder: *Märchenforschung. Theorien, Methoden, Interpretationen*. Tübingen 2011, S. 65.

56 Ein zuverlässiges Indiz für die Popularität des Begriffs in dieser Szene scheint mir zu sein, dass ihn sogar Anbieter von Extremsportevents als Firmennamen vereinnahmten, so etwa <http://www.peak-experience.de/> (zuletzt eingesehen am 12. Juli 2015).

57 Eugene W. Mathes: »Peak Experience Tendencies. Scale Development and Theory Testing«. In: *Journal of Humanistic Psychology* 22.3 (1982), S. 92–108, hier S. 93.

58 Ebd., S. 103.

mien als aufgehoben erlebt werden. Jonas drückt das dann beim Herabrasen der Piste so aus: »Gleich bist du tot, dachte er. [...] [S]ogar mir kann alles zustoßen, ich bin nicht unverwundbar, ich bin nicht unsterblich, auch ich werde eingehen in die große Wolke, aus der ich gekommen bin« (91) oder »Kein Gedanke störte seine Seligkeit« (151) oder schließlich »dieses Gefühl, zwischen ihm und der Ewigkeit läge nichts als ein kurzer Augenblick« (283). An einer späteren Stelle – Jonas ist mit Werner und seiner aktuellen Freundin Vera an der französischen Küste im Urlaub – wird er von einer Riesenwelle beinahe getötet und macht vergleichbare Erfahrungen (231). Es ist diese Art der Erfahrung, die schließlich auch den Wunsch auslöst, den Everest zu besteigen.

Ungewöhnlich ist, dass die Wirkung, die der Todesnähe hier zugestanden wird, also die *peak experience*, im Verlauf der Geschichte ent-psychologisiert und stattdessen mit tatsächlicher Übernatürlichkeit verknüpft wird. Ohne erkennbaren Anlass erkrankt Jonas im mittleren Jugendalter an medizinisch nicht erklärbaren, schweren Fieberschüben, die ihn für drei Wochen ins Koma versetzen und in eine schwere Gehbehinderung münden. Mit einem Rollstuhl lässt er sich schließlich von Werner zur Piste bringen und verursacht dort einen schweren Verkehrsunfall. Dass er dabei nicht nur unverseht bleibt, sondern plötzlich sogar wieder gehen kann (291), ist so erwartungswidrig, dass es – in Anlehnung an den Titel des Romans – nur als Heilungswunder bezeichnet werden kann. Das in der Grenzerfahrung der Todesnähe empfundene Transzendenzerlebnis scheint als übernatürliche Kraft in die Welt hinein zu wirken.

Das ist aber nur eines von vielen übernatürlichen Ereignissen, die ab diesem Zeitpunkt bis zum Ende der Geschichte stattfinden. So versteht Jonas plötzlich fremde Sprachen, was nicht weniger ein Wunder wäre, als der Umstand, dass er mit Werner telepathischen Kontakt hat. Außerdem tauchen über die Jahre in einer schlossartigen Villa, die er und Werner geerbt haben, immer neue Schlüssel für die Zimmer auf, ohne dass jemand wüsste, wie sie dort hingelangt sind. Entscheidend ist hier aber – genau wie in *Wünsche* –, dass diese Ereignisse zwar alle nach real-weltlichen Parametern unwahrscheinlich sind, es aber leicht herstellbare Naturalisierungsstrategien für sie gibt. Im Fall des Sprachtalents kann man gut ablesen, wie der Text gezielt daran arbeitet, die dafür nötige Offenheit zu erzeugen. Es ist nämlich nicht so, dass Jonas wie aus dem Nichts alle Sprachen beherrscht, denn er muss sie zumindest ansatzweise kennen und kann sie zudem niemals sprechen, sondern nur verstehen. Die Begabung bleibt somit insgesamt unwahrscheinlich,

könnte aber auch doch ein ungewöhnliches, rein immanentes Talent sein. Die Schlüssel in der Villa könnten durchaus auch von Jonas' Mentor Zach dort platziert worden sein, der vom Großvater dazu beauftragt wurde – er selbst erwägt diese Hypothese mehrfach. Auch den anderen wundersamen Ereignissen in seinem Leben begegnet Jonas selbst mit einer gewissen skeptischen Ehrfurcht, ohne dass er ihren intradiegetischen Realitätsgehalt leugnet: »Was kommt als Nächstes, fliege ich über die Häuser und spreche mit Hunden? Was bin ich? Ein Ungeheuer? Ein Medium? Sehe ich bald Tote?« (295)

Nachdem Werner auf der Piste tatsächlich sein Leben verliert (297), der Adoptivgroßvater an einer Krebserkrankung verstirbt (308) und Jonas als Alleinerben seines Vermögens einsetzt, beginnt er als absoluter Einzelgänger immer ungewöhnlichere Dinge zu unternehmen, beinahe, als ob sein individualistisches Freiheitsmodell eigentlich jetzt erst zur Entfaltung kommen kann. So schließt er sich zwei Jahre lang in einer Wohnung in Rom ein und lernt darin achtzehn Sprachen (zumindest die Grundlagen, denn das reicht ja; 326), lässt sich von einer zwischenzeitlichen Geliebten in Norwegen ein Millionen Dollar teures Baumhaus errichten und bereist jede größere Stadt auf der ganzen Erde (365). Dabei macht er wochenlang Zwischenstation im verstrahlten Prypjat (359), beschließt (!) in Hamburg drogensüchtig zu werden (368), wird dann mithilfe einer anderen Geliebten wieder clean, lässt sich eine Dreimastbark aufbauen (376), ruft eine Reihe karitativer Projekte ins Leben (399) und mehr.

Die analeptische Jugendzeitlinie kulminiert schließlich in einem Sonnenfinsternis-Event in Südamerika, auf dem Jonas Marie trifft, die für ihn die große, endgültige Liebe ist und schließlich seine ›Suche‹ zu beenden scheint. Jonas und Marie führen an verschiedenen Orten der Welt eine hoch emotionale und betont erotische Beziehung. Dennoch trennen sich die beiden schließlich und Jonas beschließt daraufhin, den Mount Everest zu besteigen, sodass Rahmen und Binnenerzählung zusammenlaufen und vom dreitägigen Gipfelanstieg erzählt wird.

Das *event sequencing* wird in diesem letzten Abschnitt des Romans beinahe vollständig von der Betonung des *what it's like* überschrieben. Streng genommen passiert kaum etwas, dafür werden ausführlich der physische Schmerz und die psychische Last emuliert, denen Jonas unter den Extrembedingungen ausgesetzt ist (eindrücklich 486f.). Tatsächlich ist der Aufstieg besonders erschwert, denn er hat nicht nur eine gebrochene Rippe, sondern es bricht schließlich auch ein Sturm über die Expedition herein, der alle anderen Gruppen und schließlich auch alle Mitglieder aus Jonas' Team dazu

veranlasst, wieder ins letzte Lager zurückzukehren. Nur Jonas erreicht – nunmehr vollständig allein – scheinbar tatsächlich den höchsten Berggipfel der Erde und verstreut dort die Asche seines Zwillingbruders.

Besonders unwahrscheinlich ist diese Leistung, weil er offenbar drei Tage für Auf- und Abstieg benötigt, sodass er die meiste Zeit ohne Sauerstoff verbringen müsste. Außerdem schläft er zwischenzeitlich vor Erschöpfung ein und entledigt sich – somnambul wie der Jonas aus *Arbeit* – seiner Oberbekleidung (500). Es ist unter real-weltlichen Parametern schlicht unmöglich, diese Situation zu überleben, was der Roman auch überdeutlich vor- und nachbereitet, denn schon auf halber Strecke sterben an diesem Tag viele Bekannte oder Touristen aus anderen Gruppen.

Jonas bleibt schließlich auf dem Rückweg vom Gipfel entkräftet sitzen und stellt sich auf den eigenen Tod ein, als sich – in eigentlich verlorener Situation – Marie am Funkgerät meldet und ihn auffordert, sich noch einmal aufzuraffen. Daraufhin nimmt er tatsächlich seine letzte Energie zusammen, kehrt ins höchste Lager zurück und die beiden schwören sich ewige Liebe (522).

6.3.2 Spiritueller Dandyismus

Wunder knüpft offensichtlich an den Topos des Bergs in religiösen Überlieferungen an. Unter vier möglichen Idealtypen, in denen Berge Karl Hoheisel zufolge begegnen, kommt dem Mount Everest in *Wunder* am ehesten die Bedeutung eines Orts »wegweisender Offenbarung«⁵⁹ zu. Die wohl bekanntesten biblischen Erzählungen in dieser Tradition sind diejenigen vom Empfang der Zehn Gebote auf dem Sinai im Alten Testament und die von der Verklärung Jesu im Neuen Testament. Der Grund für die Eignung des Bergs als Ort der Begegnung mit Gott ist sicherlich mit der Topologie des Himmlischen verbunden, dem man sich über den Berg wegen seiner Topographie annähern kann: Berge sind »buchstäblich herausragend[.]«⁶⁰

Dieser Zusammenhang von Höhe und Gottesnähe bestimmt auch ganz zentral den außerliterarischen Mainstream-Bergsteigerdiskurs der Gegenwart.

59 Karl Hoheisel: »Heilige Berge«. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3: F–H, Sp. 1307f., hier Sp. 1308.

60 Christfried Böttlich: *Entrückung*, Oktober 2013 [Tag nicht angegeben], <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/56050/> (zuletzt eingesehen am 1. April 2016).

In Ausgabe # 2 des Magazins *ALL MOUNTAIN*, das gerade unter dem Thema »Begreifen« erschienen ist, gibt es beispielsweise Artikel mit Titeln wie »Stephan Siegrists Paradies«, »Klettern unter den Augen Gottes« oder »El Chalténs Seele«. Trotz der eindeutig konventionell-religiösen Bezüge, ist es hier aber letztlich der einzelne Mensch, der sich unter exzeptioneller Höchstleistung erst in die Lage versetzen muss, die angesprochene Transzendenz auch zu erfahren. Was hier verhandelt wird, sind ganz klare Ausläufer einer individualisierten Subjektivierung spirituellen Erlebens im Sinne von sprichwörtlicher Vereinzelnung, denn nur Wenige sind imstande, die dafür nötigen Leistungen zu vollbringen. Jonas' Art zu denken schließt zunächst einmal eher an diesen Diskurs als an den konventionell-religiösen an. Der Berg erscheint hier als Ort der *peak experience*, also der privatest möglichen und vor allem strukturellen Transzendenzenerfahrung, die streng genommen ohne religiöse Kodierung auskommt.

Trotzdem ist Jonas' Denken nicht frei von anderen Transzendenzbezügen ganz verschiedener Provenienz. Das zeigt sich schon früh in ständig wiederkehrenden spiritistischen Experimenten, wie etwa dem schon kurz erwähnten Versuch, telepathisch Gedanken mit Werner auszutauschen (100) oder Kontakt zu Geistern aufzunehmen (38). Außerdem hat er den Hang, beeindruckende Erlebnisse als Botschaften aufzufassen (56), sich von einer höheren Macht beobachtet zu fühlen (102) oder sich im Fundus buddhistischer Jenseitskonzepte zu bedienen (198) – alle drei Charakterzüge sind schon vom Jonas aus *Wünsche* und *Arbeit* bekannt. Der Unterschied zu den anderen Romanen besteht jedoch darin, dass Jonas in *Wunder* über diese Tendenzen hinaus auch auf locker interpretierte, aber sehr konkrete christliche Semantiken und konventionell-religiöse Praktiken zurückgreift. Die Grundeinstellung ist hier invertiert: Jonas ist grundsätzlich ein konventionell-religiöser Mensch, der erst unter dem Einfluss des explizit atheistischen Ziehvaters die Denkweisen lockert, ohne sie aber ganz aufzugeben oder sie als Ballast zu empfinden. Obwohl er schon früh von sich behauptet, »nicht religiös im herkömmlichen Sinne« (14) zu sein und auch später noch »keiner Glaubensrichtung« anzugehören (426), finden sich beispielsweise zahlreiche Situationen, in denen er betet.

Aufschlussreich sind daran jedoch der Anlass und die Bewertung dieser Praxis. Zum einen kommt sie immer genau dann zum Einsatz, wenn er Schmerz, Trauer oder Furcht empfindet, so etwa als er unter (wenn auch fatalen) Zahnschmerzen leidet (61), aber auch unter dem Eindruck starker Kopfschmerzen als Erwachsener (139). Auch typischen Kontingenztanlässen

wie dem drohenden Tod seines Bruders Mike begegnet er mit Gebeten (196) und sogar noch beim endgültigen Abstieg vom Everest, bei dem sein eigenes Leben wirklich auf dem Spiel steht, bittet er Gott um Hilfe (519). Trotzdem bewertet Jonas in all diesen Situationen die eigene Handlung kritisch, insofern er einräumt: »ich weiß nicht, an wen ich meine Gebete richte« (97). Diese nur partielle Ablehnung von vereinzelt Elementen einer Praxis oder eines konkreten Glaubenssystems, das ansonsten affirmiert wird, findet sich dann auch in Bezug auf den Buddhismus. Obwohl er das Konzept der Wiedergeburt grundsätzlich mehrfach in Betracht zieht, trägt Jonas im Gegensatz zu vielen anderen ExpeditionsteilnehmerInnen nicht den durch Reinhold Messner populär gewordenen Xi-Stein (27). Im Gegenteil findet er sogar die ansonsten übliche Teilnahme an Gebetsritualen der Sherpas lächerlich. Dass speziell der Mount Everest für die buddhistischen Sherpas als Wohnsitz von Gottheiten gilt, spielt für ihn ebenfalls keine Rolle.

Insgesamt lässt sich Jonas' Art zu denken damit als emphatisch erlebnisorientiert und transzendenzbedürftig einstufen. Die konventionell-religiösen Zugriffe auf die Welt sind dabei normalerweise agnostisch und synkretistisch und werden vor allem in typischen Kontingenzsituationen (etwa Schmerz oder Tod von Nahestehenden) aktiviert. Der Synkretismus geht dabei sogar bis zur Idiosynkrasie: Jonas erfindet beispielsweise ein eigenes Wort für den Tod: »Hatta« (317 oder 517). Es könnte erstens aus dem zumindest gleichlautenden Hatha Yoga entlehnt sein, dessen spiritueller Kern gerade darin besteht, sich selbst zu überwinden. Die deutsche Übersetzung des türkischen Substantivs »hatta« lautet zweitens »Selbst«, womit Jonas die Subjektivierungstendenz seiner Art zu denken ausdrücken könnte – besonders im Moment der Lebensgefahr ganz ›bei sich selbst‹ zu sein, ist ja eine Dimension von *peak experiences*. Ganz in diesem Sinne entdeckt er durch die materiellen und sozialen Freiheiten, die er genießt, Stück für Stück einen alternativen Zugang zu transzendenten Bewusstseinszuständen, die an seine Erlebnislust in Form von persönlicher Gefahren- oder sogar Todesnähe gekoppelt sind. Das heißt also, dass konventionelle Religiosität zumindest in den Restanteilen, die Jonas aktualisiert, eher eine kontingenzbewältigende Bedarfsökonomie unterstellt wird, dass aber umgekehrt das Fehlen von Kontingenz auch einen Bedarf nach Transzendenz erzeugt, die dann aber durch menschliche Kraftanstrengung hergestellt werden kann.

Metaphorisch könnte man Jonas als eine Art spirituellen Dandy bezeichnen, der sich vordergründig für das variierende und zweckfrei probierende ›Design‹ seines privat-subjektiven Transzendenzhaushalts interessiert. Nicht

selten wird explizit ausgestellt, dass ihm politische und gesellschaftliche Ereignisse – dazu zählen sogar die Anschläge vom 11. September 2001 – vollkommen gleichgültig sind (146, 177, 382). Die Gegenstände seines eigenen Lebenswegs, die er in einer eigens dafür gekauften Wohnung in Oslo ausstellt, nennt er hingegen »Devotionalien« (384). Dass er keinem Beruf nachgeht, passt genauso zu dieser Einschätzung.⁶¹ Auf der Matrix spiritueller Denkoptionen wäre der Ort dieses Modells in der linken Mitte zu suchen, insofern hier gar keine Kontingenz empfunden wird, die Transzendenz aber trotzdem – oder gerade deshalb – aufgesucht wird, ohne auf konventionell-religiöse Semantiken zuzugreifen.

6.3.3 Verunsicherung und Ironie

Der Befund, dass Jonas ein selbstbezüglicher, auf individuelle Extremerfahrung ausgelegter Transzendenzsucher ist, lässt sich auf zwei verschiedene Arten auf das Ende der Erzählung beziehen.

Einerseits wird Maries Intervention in das Geschehen auf dem Gipfel dann lesbar als doppelte Rettung: Sie rettet Jonas nicht nur vor den tödlichen Bedingungen auf dem Berg, sondern auch zukünftig vor sich selbst, weil sie seine Suche stillzustellen scheint. Die erfüllte Liebe wird zur voll-privatisierten, säkularen Erlösung stilisiert. Die ganzen »wundersamen« Ereignisse in Jonas' Leben erscheinen so nicht mehr als Vorboten des Weltendes wie noch in *Wünsche*, sondern stellen nur den verirrtten Weg einer immer stärkeren, spätmodernen Selbstüberschreitung des Individuums dar. Die *peak experiences* in Todesnähe (sei es durch Unfall, Extremsport, Drogensucht etc.) entsprächen dann der zyklischen kreativen Zerstörung im Privaten. Der selbstzerstörerische Weg wird aber in dieser Lesart schließlich – und darauf muss der Titel dann anspielen – durch das noch größere, das sozusagen eigentliche Wunder, die Liebe nämlich, geheilt. Auf die Frage seines Expeditionsleiters hin, ob Jonas den Gipfel wirklich gesehen hat, blickt er Marie kurz an und antwortet dann mit »Nein« (523) – *peak experiences* sind also im Vergleich zur erfüllten Paarbeziehung unwichtig geworden. Der zuvor profilierte Dandyismus würde dann als etwas erscheinen, das zu es zu überwinden gilt. Es ist diese nochmals verstärkte Zuspitzung der Handlung auf die

61 Anne Kristin Tietenberg: *Der Dandy als Grenzgänger der Moderne. Selbststilisierungen in Literatur und Popkultur*. Berlin, Münster 2013, S. 86-122.

heterosexuelle, romantische Paarbeziehung, die dem Roman im Feuilleton häufig das Prädikat »Kitsch« – teilweise mit vernichtender Wucht – eingebracht hat.⁶²

Es könnte aber auch sein – das ist die zweite Lesart –, dass die als ›kitschig‹ empfundenen Elemente in Wahrheit ironisch gemeint sind. Die Lektürestategie wäre hier, eine bestimmte Art der Unzuverlässigkeit zu unterstellen, in der die Erzählinstanz ›absichtlich‹ übertreibt. Als Signal dafür könnten solche Elemente gewertet werden wie das quasi-pubertäre Verhalten, das aus vielen *coming-of-age*-Narrativen bekannt ist, hier aber erwachsenen Figuren zugeschrieben wird, die mit ansonsten vollkommen geradlinigen Charaktereigenschaften ausgestattet sind. Dazu gehört beispielsweise das Partnertattoo, das sich Jonas und Marie stechen lassen (400) oder dass es gerade die geheimnisvolle rote Tür im mysteriösen Schloss ist, hinter dem sich ein Schlafzimmer verbirgt, in dem die beiden dann auch miteinander schlafen (407). Nicht zu übersehen ist in diesem Zusammenhang außerdem der folgende Gedanke von Jonas: »Liebe ist: den leuchtenden Punkt der Seele des anderen zu erkennen und anzunehmen und in die Arme zu schließen, vielleicht gar über sich selbst hinaus« (244). Allein die Formulierung ist überdeutlich an die Cartoons der »Liebe ist...«-Reihe von Kim Grove angelehnt, die vor allem in Form von – diesmal zweifelsfrei kitschigen – Abreißkalendern populär geworden sind.⁶³ Es gibt außerdem einen paratextuellen Marker, der durchaus lektüresteuernde Wirkung in Richtung Ironie entfalten kann. Dem Roman ist das Motto »Ich bin die Milliarden« vorangestellt, ein Ausschnitt aus einer berühmt-berüchtigten Zeile der von Klaus Kinski gespielten Figur Fitzcarraldo aus dem gleichnamigen Werner-Herzog-Film: »So wahr wie ich vor Ihnen stehe, werde ich eines Tages große Opern nach Iquitos bringen. Ich bin in der Überzahl. Ich bin die Milliarden.«⁶⁴ Es handelt sich dabei um die Darstellung einer maßlosen Übertreibung, einer absoluten Hybris. Falls man hierin die Vorankündigung von großem Pathos als poetologisches Prinzip

62 Besonders hart hat es den Roman in der Rezension von Friederike Gösweiner getroffen: *Happy End am Everest*, 23. August 2013, <https://diepresse.com/home/spectrum/literatur/1444735/Happy-End-am-Everest> (zuletzt eingesehen am 15. Juli 2015). Einzig Tobias Becker versucht die Rettung: *Drogen in Hamburg, Massage in São Paulo*, 26. August 2013, <http://www.spiegel.de/kultur/literatur/das-groessere-wunder-roman-von-thomas-glavinic-a-918300.html> (zuletzt eingesehen am 10. Juni 2015).

63 Art. »Love Is...« In: *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Love_Is...&oldid=672374762.

64 *Fitzcarraldo*. R.: Werner Herzog. BRD 1982. DVD. 151 Min. Eigene Transkription.

liest (auch wenn andere Lesarten möglich sind), scheint es plausibel, die Darstellungen der Liebe ebenfalls mit Vorsicht zu genießen.

Die Figur der Marie kann außerdem narratologisch als verdächtig gelten. Es ist nämlich auffällig, dass die Geschichte in den Momenten der realisierten Paarbeziehung beinahe zum erzählerischen Stillstand kommt. Jonas selbst bringt es – allerdings nicht kritisch gemeint – in dem Moment, in dem Marie sich von ihm trennt, auf den Punkt:

In ihm war etwas zerbrochen, das den Ausgleich geschaffen hatte zwischen Ordnung und Chaos, zwischen übermäßigem Antrieb und Passivität, zwischen Obsession und Gleichgültigkeit, zwischen Optimismus und Verzweiflung, zwischen alter und neuer Zeit. (439)

Tatsächlich muss man sich vor dem Hintergrund dessen, was oben als Figureneigenschaften von Jonas profiliert wurde, jetzt fragen, was es denn noch zu erzählen gibt, wenn die spannungsreichen Widersprüche aufgelöst werden. Marie ist aufgrund ihrer schlichten Normalität (»Überhaupt schätzte Marie keine allzu aufregenden Freizeitbeschäftigungen«, 403) als Figur eine Narrationsbremse, was auch Jan Wieler in seiner Rezension schon bemerkt hat (allerdings ohne dies funktional auszuwerten): »Und so toll ist diese Marie dann auch gar nicht.«⁶⁵ Der Grund für die Trennung der beiden ist dann übrigens auch überaus konventionell: Er möchte ein Kind, sie hat aber weiterhin eher ihre Karriere als Singer-Songwriterin im Kopf (437). Dass der Roman schließlich damit endet, dass sie doch zu ihm zurückkehrt, bestätigt die These vom erzählerischen Stillstand. Es gibt dann nichts mehr zu erzählen – außer *dass* sie sich alles erzählen (522). Dass Jonas rückblickend gleich zu Anfang behauptet, mit Marie stehe er »im Zentrum eines Jahrhundertsturms« (8) steht dazu im schroffen Kontrast. Ist sie nun der Ausgleich seiner Extreme oder sein Jahrhundertsturm?

An anderer Stelle können aber auch noch grundlegendere Zweifel an den Ereignissen geweckt werden. Jonas' »Nein« in Bezug auf die Frage nach dem Gipfel kann beispielsweise auch ontologisch gelesen werden. Dann würden *TAW* und *NAW* in Bezug auf die Gipfelepisode offen auseinandertreten. Rückwirkend kann dadurch ein noch globalerer Unzuverlässigkeitsverdacht gestiftet werden, der die ganze Binnenhandlung der Jugendzeitlinie fraglich erscheinen lässt. Die Bedingungen, denen Jonas sechs Wochen lang

65 Jan Wieler: »Manche Wünsche sind zu groß, um in Erfüllung zu gehen«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 22. August 2013.

ausgesetzt ist – also der Mangel an Sauerstoff, Schlaf und Nahrung – wirken sich teilweise massiv auf sein Wohlbefinden aus. Da ist von Erbrechen die Rede, von ständigen, hämmernden Kopfschmerzen, von Schwindel, extremer Schläfrigkeit und Ähnlichem. Aus dieser Situation heraus das eigene Leben zu narrativieren, könnte wohl als überdurchschnittlich fehleranfällig aufgefasst werden. Diese Lesart wird teilweise geradezu provoziert, wenn es gleich zu Beginn etwa heißt »vielmehr war die Erinnerung [an seine Vergangenheit, MSt.] mit Gewalt über ihn hereingebrochen« (8) oder »Seine Augen brannten, doch wenn er sie länger geschlossen hielt, strömten Bilder und Gedanken ungehindert auf ihn ein« (42). Die immer deutlicher markierte Unzuverlässigkeit von Jonas' Fokalisierung mündet schließlich in einem als imaginiert markiertem Gespräch mit verstorbenen Kletterern und Werner. Die als *peak experiences* dargestellten Erfahrungen in Todesnähe, ihr ständiges Aufsuchen und ihre Bevorzugung gegenüber jeder anderen Form von Religiosität – auch der synkretistischen – würden sich dann als Wunschvorstellungen entpuppen.

Es handelt sich hier insgesamt um eine grundlegende Infragestellung des Erzählten aus einer nochmals übergeordneten Perspektive. Genau diese erklärt die ambivalenten Interpretationen in Bezug auf die ›Kitschigkeit‹ der Geschichte. Die dafür verantwortlichen Textstrukturen sind hier jedoch – im Vergleich zu *Arbeit* und *Wünsche* – schwerer zu erkennen. Der Text suggeriert, je nach vorgelagerter Schemapräferenz, eine starke Lesart, entweder als Liebes- oder als spiritueller Bergsteigerroman. Der herausgearbeitete Konnex zwischen spiritueller Erlebnisorientierung und ihrer Stillstellung in überschwänglicher Liebeserfahrung steht damit insgesamt auf dem wortwörtlichen Spiel – ist also der kognitiven Arbeit seiner LeserInnen übereignet.

6.4 Der Jonas-Komplex. Drei Mal Angst vor Transzendenz

Der im Jahr 2016 erschiene *Jonas-Komplex* überrascht in der Reihe, insofern er neben einer weiteren Jonas-Geschichte noch zwei weitere parallele Erzählungen enthält, die alternierend über den Text verteilt sind. Sie handeln von einem Wiener Schriftsteller und einem schachbegabten, dreizehnjährigen Jungen, der mit hoher Wahrscheinlichkeit dessen jugendliches Alter Ego ist.

Das genaue Verhältnis der drei Erzählungen zueinander ist nicht leicht zu fassen. Das ist schon deshalb der Fall, weil die Welt des Schriftstellers

deutlich an die nicht-fiktionale Wirklichkeit angelehnt ist, während Jonas' Geschichte nach wie vor übernatürliche oder märchenhafte Elemente enthält. Alle drei – beziehungsweise zwei – Protagonisten arbeiten sich jedoch an einem ähnlichen Problem ab, das vom jüngsten unter ihnen an einer Stelle explizit benannt wird und so auch den Titel des Romans erklärt. Es handelt sich dabei um den *Jonah Complex*, eine ebenfalls von Maslow beschriebene, psychische Disposition des Menschen, sich sehr widersprüchlich auf das Höchst-Erreichbare zu beziehen. Einerseits streben Menschen diesem Modell zufolge nach dem Größten und Besten, das in ihrem Möglichkeitsrahmen liegt, andererseits ist damit stets eine unbewusste Angst verbunden, genau das auch zu erreichen. Was dabei jeweils als Höchstmögliches entworfen wird, ist zwar hochgradig offen, bei den drei Protagonisten ist es jedoch mit transzendenzbezogenen Ideen und konkret religiösen Konzepten verknüpft. Dass diese Ideen und Konzepte auch hier nicht allein im Vordergrund stehen, setzt das Prinzip der anderen Romane fort.

6.4.1 Jonas: *Peak experiences* als Transzendenz ›nach innen‹ und die Kleinfamilie als Lebensziel

Alle drei Geschichten umspannen genau ein Jahr vom 1. Januar bis zum 31. Dezember. Im Falle des Jungen beziehungsweise Schriftstellers sind das die Jahre 1985 sowie 2015, in der Jonageschichte handelt es sich um das Jahr unmittelbar nach der Mount-Everest-Besteigung. Obwohl der Roman mit der Erzählung des Schriftstellers beginnt, bietet es sich wegen der erzählerischen Anknüpfung an, Jonas' Geschichte zuerst zu analysieren.

Er und Marie leben mittlerweile in Tokio, wo sie die emotionale und immer noch hoch erotische Beziehung führen, die vor allem er sich immer herbeigewünscht hat. Abgesehen davon, dass Marie als Hirnchirurgin arbeitet, stimmen zum ersten Mal alle Zustände und das Figureninventar mit der Welt aus *Wunder* überein. Die Frage, ob Jonas den Gipfel denn nun erreicht hat, wird allerdings auch hier offen gelassen (*Komplex* 50).

Das Ereignis, das die Erzählung in Gang setzt, wirkt zunächst unscheinbar: Marie möchte gerne gegen Ende des Jahres mit Jonas zum Südpol reisen – ohne sonstige Begleitung und größtenteils zu Fuß (30). Am Ende der Geschichte erreicht das Paar nach einigen Mühen dann auch tatsächlich den Südpol und beide kommen relativ unbeschadet zurück. Gemessen an dem,

was Jonas als ›*peak experiencer*‹ zuvor bereits an gefährlichen Situationen herbeigeführt hat, wirkt diese Expedition – trotz unleugbarer Gefahren – relativ unspektakulär. Das eigentlich Neue ist, dass Jonas diesem Plan plötzlich skeptisch und besorgt gegenübersteht, während Marie geradezu seine frühere Abenteuerlust übernimmt:

»[...] Ich suche eine Grenze, an der ich noch nie war.«

»Die Todesnähe?«

»Das nicht. Aber eine Situation, in der alles passieren kann.«

Prima, dachte er, das klingt nach einem Himmelfahrtskommando. (32)

Im Laufe der Geschichte verstärken sich diese Zweifel sogar, was eine klare Rücknahme von Jonas' bedingungslosen Vitalismus aus *Wunder* darstellen würde, der dort ja gerade den Kern seiner Handlungsmotivation war. Dass das auch seinen engsten Vertrauten auffällt – dem übermächtigen Anwalt Tanaka und Zach (190) –, zeigt, dass es sich dabei nicht um eine transtextuelle Variation in der Figur, sondern um eine erwartungswidrige intradiegetische Entwicklung handelt. Die Frage nach der Ursache für diese Entwicklung wird so zum eigentlichen Motor der Erzählung: Vor was hat dieser eigentlich furchtlose Jonas plötzlich Angst?

Möglich wäre die Annahme, dass er mit der Mount-Everest-Besteigung die für ihn gefährlichste Erfahrung gemacht hat und seine unbändige Suche nach *peak experiences* jetzt – in der Realisierung der Paarbeziehung zu Marie – stillgestellt ist. Das wäre eine nachträgliche Bestätigung der oben vorgestellten, nicht-ironischen Lesart des Endes von *Wunder*. Gegen diese Lesart spricht aber deutlich, dass Jonas im Laufe des Jahres bis zur Südpolexpedition eine Art Spiel spielt, das die immer wieder aufgesuchte Todesnähe, die er im Zusammenhang mit der Südpolexpedition besorgniserregend findet, sogar noch verschärft: Er lässt sich von Tanaka unter Vollnarkose und ohne besondere Ausrüstung in lebensfeindlichen Umgebungen aussetzen (244). Dazu gehören neben Steppen und Dschungeln auch einsame Inseln (417), Gebirgsspalten (428), in denen er mittels Seilen aufgehängt ist, Gefängniszellen (522) und andere skurrile Orte.

Das Denken, das während dieser Erfahrungen emuliert wird, ist strukturell dem aus *Wunder* sehr ähnlich, wird aber durch einige neue Elemente erweitert, die es selbstreflexiver erscheinen lassen. Insbesondere die Logik

seiner individualistisch-spirituellen *peak experiences*⁶⁶ wird um Überlegungen über Sinn- und Sinnlosigkeit erweitert:

Etwas Sinnloses zu tun trägt viel Sinn in sich. [...] Gewöhne dich an die Absichtslosigkeit, sie macht dich frei. Freiheit erfordert Mut. Mut und Wunschungebundenheit. Man kann nicht völlig wunschungebunden leben, es sei denn, man ist ein Heiliger oder zumindest buddhistischer Mönch. Beides will ich nicht sein.

Heilige gibt es in Wahrheit gar nicht. Buddhistische Mönche sind selbstsüchtige Lebensverschwender. Doch man kann ein Leben ohne Wünsche anstreben. (155f.)

Wenn man diese Verkettung von Thesen entwirrt, tritt vor allem die besondere Betonung eines emphatisch verstandenen Lebens in den Vordergrund. Ein Leben ohne Wünsche – durchaus verstanden als Variation auf den Titel des zweiten Jonas-Romans – ist sozusagen das letzte Ziel und mündet in positiv konnotierte Sinnlosigkeit. Gleichzeitig verleiht gerade diese Sinnlosigkeit dem Leben aber Sinn, weil sie Freiheit bedeutet. Das ist nicht nur an der Oberfläche betont paradox, sondern mit Blick auf bestimmte Religionssoziologien auch kontraintuitiv. Gerade im Bezug des eigenen Selbst auf etwas Nicht-Immanentes und das heißt – sensu Luckmann – im Vollzug mittlerer Transzendenzen würde ja der Sinn des ansonsten rein Biologischen erst aufscheinen. Erst jetzt entstehen überhaupt Optionen, zu handeln und zu denken, sei es in Sprache und Kommunikation mit dem Anderen, im planenden Entwurf oder in Bezug auf einen Gott. Das Fehlen dieser Transzendenzen wäre ja eigentlich das Gegenteil von Freiheit, weil man auf die eigene ›Natur‹ zurückgeworfen wäre. Für Jonas scheint Freiheit umgekehrt erst in der totalen Vereinzelung auf, die dann plötzlich etwas Religiöses hat:

Er hatte das bereits am Everest erlebt. [...] Ein verantwortungsfreier Zustand, der leicht machte. Aus diesem Wunsch in den Menschen beziehen Religionen ihre Macht. Wir gehen in die Kirche, so wie wir von Insel zu Insel schwimmen oder auf den Everest stapfen: um das in uns, wovor wir uns fürchten, einmal abzugeben. (423)

Seine Handlungen haben also in Jonas' Weltsicht zwar Kontingenzbewältigungsfunktion, aber nicht in der klassischen Variante. Kontingenz wird nicht etwa bewältigt, weil man sich gegenüber der unwägbaren Immanenz in Bezug auf ein Transzendentes hin absichert, sondern weil man die Option auf

66 Die Rezension von Wiebke Porombka ist die erste im Zusammenhang der gesamten Serie, die diese Erlebensform explizit mit spiritueller Suche zusammen denkt, vgl. Wiebke Porombka: »Wenn das Eis bricht und das Herz rumpelt«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 22. März 2016.

Transzendenz vollständig abschneidet, sodass die Immanenz verabsolutiert wird. Genau das würde nämlich bedeuten, dass es per definitionem keine Verantwortung mehr geben kann, insofern jedem Handeln und Denken die Perspektive fehlt. Anders gesagt: Ohne den Kontrast der Immanenz zu ihrer möglichen Überschreitung wird auch das Konzept von Kontingenz leer, insofern es nichts anderes als sie geben kann. Jonas kondensiert diesen Gedanken in einem emotionalen wie kognitiven Ziel: »[d]as Akzeptieren des Lebensstroms.« (423)⁶⁷

Das Absolutsetzen des Lebens als vitalistische Totalimmanenz ist allerdings vor allem eines: ein Absolutsetzen und insofern selbst ein hochgradig entwerfender, konstruktiver und eben transzendenzbezogener Akt. Der blinde ›Lebensstrom‹, den Jonas hier imaginiert, wäre von sich aus, ohne seinen denkenden Träger, nicht schon imstande, überhaupt etwas zu denken. Genau daher rührt auch die eigentümliche Formulierung, dass die Furcht hier ›abgegeben‹ wird und nicht etwa fallengelassen oder Ähnliches. Ein Abgeben kann eben als intentionaler Akt nur an etwas, jemanden oder irgendwohin erfolgen. So erklärt sich auch die erwartungswidrige Parallelisierung von Jonas' Extremsituationen mit dem Gang in die Kirche: Während der Kirchgänger seine Furcht an etwas prinzipiell Transzendentes ›abgibt‹, um die freiheitseinschränkende Verantwortung abzulegen, übereignet Jonas seine Verantwortung und damit seine Furcht an einen stilisierten Lebensstrom, der in Wahrheit nicht weniger transzendent ist – wenn auch strukturell. Das ist eine überraschende Umwertung der Idee der *peak experience*. Was Jonas betreibt ist weniger Selbstüberschreitung, als vielmehr Selbstunterschreitung – so etwas wie eine Transzendenz ›nach innen‹. Die für *peak experiences* typische Aufhebung von Dichotomien bleibt dabei allerdings erhalten, diesmal aber ganz konkret in Bezug auf die eigene Subjektivität und ihre entwerfende Verantwortung: »Er war allein. Und allein sein bedeutet, alles, was ist, in sich zu vereinigen, so dass Gut und Böse einander neutralisieren.« (418)

Der bedingungslose, durch individualistische Sinnlosigkeit ausgezeichnete Vitalismus, den Jonas hier als Religionspendant konstruiert, wird aber an anderen Stellen wieder relativiert. Einen deutlich existenzialistischen Einschlag zeigt Jonas' Denken beispielsweise in der klaren Konnotation der Sinnlosigkeit mit dem »Rausch des Absurden« (421), der – genau wie in

⁶⁷ Eine mögliche Verbindung der Vokabel ›Lebensstrom‹ zum evangelikalen *Living Stream Ministry* ist mit aller Wahrscheinlichkeit – diesmal wirklich – Zufall.

Albert Camus' Nietzsche-Interpretation – in ein ›Trotzdem‹ gewendet werden kann.⁶⁸

Leben an sich ist zwar ein von vornherein zum Scheitern verurteilter Versuch. Aber es ist ein heroischer, romantischer Versuch. Und Heldentum und Romantik sind das, was unsere kleine Welt großartig macht. (615)

Ganz entscheidend ist dabei aber, dass Jonas nun nicht beim von Camus vorausgesetzten rein atheistischen Denken stehen bleibt. Die Hoffnung, die bei diesem nur immanent und aus dem Menschen selbst geschöpft vorkommt, setzt Jonas nun doch wieder mit konkret religiösen Ideen in Beziehung:

Er hatte die kleineren und größeren Wunder, die ihm widerfahren oder deren Zeuge er war, immer als ein Geschenk empfunden, das er erhielt, weil er sein Leben in dieses ziellose Alles geführt hatte, nicht in ein Alles oder Nichts, sondern ein Alles und Nichts. [...] Wunder sind der Gegenschlag. Wunder sind der Konter. Wunder sind das Aufbegehren gegen die Hoffnungslosigkeit, und vielleicht sind sie sogar ihre [sic] Bezwinger. (434)

Wunder als das, wofür »das Verständnis fehlt« (ebd.) sind also einerseits herbeiführbar durch *peak experiences* (›Alles und Nichts‹), andererseits sind sie auch Geschenke.

Völlig unvermittelt und für Jonas' Denken sehr ungewöhnlich taucht dann kurz vor dem Ende, als er und Marie schon auf dem Rückweg vom Südpol sind, die ultimative Kontingenzzfrage auf: »Gibt es ein Leben nach dem Tod?« (711) Besonders bemerkenswert ist, wie diese Frage beantwortet wird. Auf der einen Seite geschieht dies durch Marie als Figur, die als Gehirnchirurgin explizit aus psychologisch-naturwissenschaftlicher Perspektive darauf eingeht und etwa Nahtodberichte für Fiktionen hält (712f.). Jonas widerspricht nicht. Andererseits beantwortet die Erzählung die Frage selbst, denn Jonas kann die ganze Zeit über mit seinem verstorbenen Freund und Adoptivbruder Werner kommunizieren. Es handelt sich um einen Übertrag aus *Wunder*, an dessen Ende Jonas – schon kurz vor dem Tod durch Erfrieren – auch schon durch Werners Stimme zum Abstieg angetrieben wird. Weil Jonas selbst nicht sicher ist, ob er dieser Stimme einen autonomen Status zuschreiben kann, ist wegen der internen Fokalisierung allerdings auch für LeserInnen nicht klar, ob ein Jenseits präsupponiert werden muss. Werner kann nur ungenaue Angaben über die raumzeitlichen Gegebenheiten dort machen, raucht aber plötzlich, ist ein Frauenheld und reißt Witze über Herrmann Hesse und Simone de

68 Vgl. Martin Meyer: *Albert Camus. Die Freiheit leben*. Stuttgart 2015, S. 40–49.

Beauvoir. Andere Elemente sind wiederum überdeutlich stereotyp christlich konnotiert, etwa dass Mike im Jenseits vollständig geheilt ist. Die Vorstellung wiederum, dass die Verstorbenen angeblich die Körper wechseln, stammt dann wieder aus ganz anderen religiösen Traditionen (188f.). Deutlich wird dadurch vor allem, dass Jonas sich ein solches Jenseits mindestens wünscht, denn so oder so spricht er mit Werner, als ob der Kontakt zu ihm tatsächlich stattfinden würde, und sehnt sich in den Gesprächen nicht selten nach der Wiedervereinigung mit ihm und seinen anderen Freunden und Verwandten. Beide darin enthaltenen Elemente stehen im diametralen Widerspruch zu Jonas' oben herausgearbeiteten Denkweisen. Erstens widerstrebt die fundamentale Teilung der Welt in immanentes, diesseitiges und transzendentes, jenseitiges Leben der Einschmelzung von Dichotomien in vitalistischen *peak experiences*. Zweitens ist gerade der Wunsch nach der Anwesenheit der verlorenen Menschen das Gegenteil der Einsamkeitsbestrebungen, die Jonas als Bedingung für diese Verschmelzung sieht.

In diesem Widerspruch scheint schließlich Jonas' Grundproblem auf, das der tatsächliche Grund für seine Bedenken gegenüber der Südpolexpedition ist. Der spirituelle Dandyismus, den Jonas in *Wunder* noch durchgängig als Denk- und Handlungsmodell aktualisiert, gerät nunmehr an eine doppelte Grenze. Erstens scheinen konkret religiöse, prinzipielle Transzendenzoptionen nicht ganz tilgbar zu sein, selbst wenn Jonas nicht im strengen Sinne an sie glaubt. Zweitens wirkt Marie für Jonas jetzt im Rahmen der realisierten Liebe als Grenze seines Individualismus. Auch hier tritt ihm ein Faktum gegenüber, das ihn gewissermaßen bei seinem Alleingang in die innere Transzendenz ›stört‹.

Diese Lesart hat auch einen unmittelbaren Reflex in der Geschichte. Am Ende des Romans stellt sich nämlich heraus, dass Marie diesen Konflikt zwischen Individualität und Mikrovergesellschaftung längst erkannt hat und in der Südpolexpedition eigentlich eine Art spirituelle Beziehungstherapie sieht. Im Flugzeug auf dem Rückweg von der Antarktis nach Südamerika macht sie explizit klar, dass es ihr Ziel war, herauszufinden, ob Jonas »Verantwortung« abgeben (740), das heißt, ob er seinen Individualismus zurückstellen kann. Jetzt, wo das durch die Doppelexpedition unter Beweis gestellt wurde, ist sie bereit, auf seinen Wunsch aus *Wunder* einzugehen und mit ihm eine Familie zu gründen. Tatsächlich ist Jonas von dieser Nachricht begeistert.

Das wäre nun wirklich die endgültige Absage an seinen spirituellen Dandyismus zugunsten eines Modells, das die innerweltliche Liebe ins Zentrum des Begehrens stellt. Die Südpolexpedition wäre dann ein Umweg zur

Einsicht in die Unzulänglichkeiten des Alleinseins, das sich als Einsamkeit entpuppt. Ihr Gelingen würde die Überwindung einer Bindungsangst sein und offenlegen, dass das eigentliche Ziel längst erreichbar war. Das wäre insgesamt eine extreme Steigerung dessen, was schon am Ende von *Wunder* vorgeführt wird. Die Kleinfamilie erscheint plötzlich als der Ort einer verestigten *peak experience*, als das eigentliche ›Abenteuer‹ der Selbstüberschreitung. Das würde erklären, weshalb Jonas Marie und seine Beziehung zu ihr in *Komplex* noch mehr verheilig als schon im Vorgängerroman. Sie ist auch hier das ›größere Wunder‹ (433), das mit teilweise überbordender Bildlichkeit inszeniert wird: »Marie. Eine Marie ist eine tausend Jahre alte Blume auf einer Sommerwiese.« (524)

Es gibt allerdings auch hier eine Reihe ungeklärter Dissonanzen in der Figur der Marie. Beispielsweise ist ihre Forderung nach Abgabe von Verantwortung inkonsistent gegenüber der Rolle von ›Verantwortung‹ in Jonas' Weltbild. Im oben beschriebenen Religiositätsverständnis besteht eine spirituelle Erfahrung für Jonas ja gerade darin, Verantwortung bis zur beinahe Selbstauslöschung abzugeben und mit nichts anderem ist er ohne Unterlass beschäftigt. Maries Frage müsste also eher lauten, ob Jonas Verantwortung übernehmen kann und nicht umgekehrt. Außerdem ist es schwer zu erklären, dass Marie plötzlich in der Position derjenigen Figur steht, die das Kind möchte und sich nicht sicher ist, ob Jonas dafür bereit ist, insofern sie es ja war, die ihren Karriereplan in *Wunder* weiterverfolgt hatte, sodass Jonas erst wieder in seinen Individualismus übergehen konnte. Auffällig ist außerdem, dass sie die einzige Figur ist, die im Übergang zu *Komplex* den Beruf wechselt – dass sie nun aber gleich Hirnchirurgin sein muss, wirkt wie eine genderkritische Korrektur an ihrer auch ansonsten hoch artifiziellen Gestaltung.

Unter diesem Eindruck fallen noch schwerwiegendere Dissonanzen auf, die strukturell tiefer in die Geschichte und ihre Darstellung selbst eingeschrieben sind. An einer Stelle, die besonders nach jugendlicher Verliebtheit aussieht, schaltet sich beispielsweise fast unmerklich die Erzählinstanz in die Darstellung ein: »Marie hatte geschrieben. Er schickte ihr ein Herz zurück und kam sich dabei nicht lächerlich vor.« (46) Die eigentlich streng interne Fokalisierung wird hier gebrochen, denn Figuren können selbst nicht wissen, dass sie gerade einen Eindruck nicht haben. Und diese Brechung bezieht sich nun gerade auf den möglichen Verdacht, dass irgendetwas an der Beziehung des Paares übertrieben, eben ›lächerlich‹ ist.

Besonders schwerwiegend ist der Widerspruch zwischen Maries angeblichem Anliegen in Bezug auf die Expedition und einer deutlich früheren

Stellungnahme dazu. Sie begründet dem skeptischen Jonas ihren Wunsch wie folgt: »Ich will wissen, wie es ist, völlig auf sich selbst zurückzufallen und nichts mehr zu haben als sich selbst.« (134) Was eher nach Jonas als nach ihr klingt, beantwortet nun ausgerechnet er mit einem Satz, der nach der oben herausgearbeiteten Logik von ihr stammen könnte: »Du vergisst wohl, dass ich dabei bin. Du hast nicht nur dich.« Was sie daraufhin entgegnet, klingt, wenn man es unter dem hier vorgeschlagenen Blickwinkel interpretiert, hochgradig suspekt: »Ach, Jonas. Du bist ja schon ich.« (alle 134) Letztlich gerät spätestens hier die Frage ins Spiel, welchen Realitätsstatus diese Figur eigentlich hat. Ein Dialog mit Zach wirkt gerade unheimlich, wenn man in Erwägung zieht, dass Marie möglicherweise eine Imagination von Jonas ist:

- »Immer alles allein machen, wie?«
- »Marie ist doch dabei!«
- »Du weißt genau, was ich meine.«
- »Keine Ahnung, was du meinst.« (185f.)

Besonders auffällig ist daran, dass Zach das Gespräch danach auf ein anderes Thema lenkt. Als Jonas Marie im letzten Satz des Textes fragt, weshalb sie »wie eine Puppe« (741) aus dem Flugzeugfenster starrt, bekommt diese ganze Lesart eine teilweise groteske Lesart, die an das romantische Motiv der Automatenfrau erinnert.⁶⁹

Auch hier stehen sich schließlich zwei Lesarten unvermittelt gegenüber. Auf der einen Seite steht die mögliche Entlarvung des spirituellen Dandyismus als Suchbewegung, die ihren Transzendenzbedarf tatsächlich durch die romantische Paarbeziehung befriedigen kann. Auf der anderen Seite ist diese immanent-sakralisierte Liebesbeziehung nur eine übersteigerte Projektion.

6.4.2 Der Wiener Schriftsteller als Kontrastmodell: ›*bottom experiences*‹

Auch die Geschichte des Wiener Schriftstellers beginnt am 1. Januar und schon hier wird klar, dass sie vor allem eine Kontrastfolie zu Jonas' wörtlich

⁶⁹ Vgl. die schon etwas ältere Dissertation von Lieselotte Sauer: *Marionetten, Maschinen, Automaten. Der künstliche Mensch in der deutschen und englischen Romantik*. Bonn 1983. Besonders frappierend ist natürlich die Parallele zu E.T.A. Hoffmanns *Sandmann*, in dem der Protagonist die künstliche Frau zunächst nicht von einer lebendigen unterscheiden kann.

märchenhaftem Leben ist. Während dieser mit Marie am Neujahrsmorgen aufwacht und sich an eine Nacht voller erotischer Epiphanien erinnert (29), stellt der Schriftsteller fest:

Neben mir liegt eine Frau. Ich kenne sie. Sie heißt Ina. Ich frage mich bloß, was sie da macht. Immerhin hebt und senkt sich ihr Brustkorb.

Ich versuche mich an den Sex zu erinnern. In meinem Gehirn, oder was ich dafür halte, finde ich keine Bilder davon. Vielleicht besser so. (7)

Die gesamte Konstruktion der Figur und ihrer Welt läuft auf eine Inversion der Eigenschaften von Jonas und seiner Welt hinaus. Der erzählerische Motor dieser Geschichte besteht darin, dass der Schriftsteller zwischen Lesungen und Residenzstipendien im In- und Ausland vor allem damit beschäftigt ist, seine schwerwiegende Medikamenten-, Kokain- und Alkoholabhängigkeit in den Griff zu bekommen. Jonas' Lebensstil bewegt sich demgegenüber – abgesehen vom Sexualleben – an der Grenze zum *straight edge*, das heißt, er trinkt weder Alkohol, noch nimmt er irgendwelche Drogen und ist sogar Vegetarier. Während er sich außerdem immer wieder freiwillig in Notlagen bringen lässt, aus denen er sein spirituelles Erleben schöpft, wacht der Schriftsteller unter größtem Unbehagen immer wieder an Orten auf, von denen er nicht weiß, nach wie vielen Tagen Vollrausch er auf welche Weise dorthin gelangt ist (etwa 579).

Auch die Art der Erzählung unterscheidet sich signifikant. Zuerst fällt auf, dass eine *world disruption* hier ganz fehlt und das Jahr eher protokollartig erzählt wird. Das tritt besonders in den vielen Abschnitten in den Vordergrund, die nur Striche und Buchstaben enthalten:

AK
A
AK
-
-
- (73)

Jede Zeile steht für einen Tag, an dem entweder Alkohol (A), Kokain (K), beides (AK) oder nichts von beidem konsumiert wurde. Aber auch die Bestandteile der *storyworld* unterscheiden sich immens. In der Erzählung des Schriftstellers finden sich zahlreiche Klarnamen real-weltlicher Personen, Orte und Bezüge auf tatsächliche Ereignisse des Jahres 2015. Das soziale Leben spielt sich vor allem im Café Anzengruber und im Restaurant Otto e Mezzo in Wien statt. Der Protagonist tauscht ständig SMS mit David Schalko, Stefan

Beuse (24) und zahlreichen anderen KollegInnen aus, nimmt Wing-Tsun-Unterricht bei Matthias Gold und der prominente Strafverteidiger Werner Tomanek ist sein bester Freund. Das Attentat auf die *Charlie-Hebdo*-Redaktion im Januar (69), der *German-Wings*-Absturz im März (214), die Pariser Anschläge vom November und die ›Flüchtlingskrise‹ (550, 613) werden explizit thematisiert.

Die gesamte Erzählung ist damit einer neueren Popästhetik verpflichtet,⁷⁰ die nicht nur den Status quo der realen Marken- und Bilderwelt archiviert, insofern Facebook, iPhones, Markenschuhe, Bandnamen, Filme und Fernsehserien fest in die Textur eingeschrieben werden, sondern auch ein breites enzyklopädisches Wissen über die Gegenwart voraussetzt (besonders 22–25, 144). Anders gesagt: Ein Großteil der Ereignisse, Orte und Personen sind aus dem Leben des empirischen Autors Glavinic im Jahr 2015 importiert.⁷¹ Das geht so weit, dass auch die Schriftstellerfigur genau wie ihr Autor ein Spaghettimonster-Tattoo trägt.⁷² Dass diese ›reale‹ Welt durch die Wahrnehmung des erzählenden Protagonisten hochgradig gefiltert ist und damit einer spezifischen Strukturierung unterliegt, ist offensichtlich und wichtig. Es handelt sich eben nicht um eine Chronik, insofern die Ereignisse auch – mitunter skeptisch – bewertet werden, und darüber hinaus ständig mit den höchst privaten Problemen wie der Drogenabhängigkeit angereichert werden.

Das religiös-spirituelle Denken, das an einigen zentralen Stellen emuliert wird, lässt sich ebenfalls zu Jonas' Weltbild in produktive Beziehung setzen. Während dieser in abstrakten, synkretistischen Transzendenzbezügen denkt, geht es dem Schriftsteller, dem narrativen Profil der Erzählung entsprechend, oft um konkret religionspolitische Stellungnahmen. Den Papst lehnt er unter Bezug auf dessen Aussagen über Homosexualität und die Paris-Attente grundlegend ab (55, 76), er findet es amüsant, dass Tomanek – satirisch

70 Vgl. Frank Degler u. Ute Paulokat: *Neue Deutsche Popliteratur*. Paderborn 2008, S. 34–42.

71 Nicht unerheblich ist dafür, dass der Text im Rahmen des *TAGEWERK*-Projekts der Guntram und Irene Rinke Stiftung entstanden ist, vgl. <http://www.rinke-stiftung.de/projekte.html#stipendium> (zuletzt eingesehen am 1. April 2016).

72 Eine genaue Differenzierung der Autofiktionsart wird hier wegen der Fragestellung ausgespart, vgl. ansonsten in Bezug auf Glavinics Roman *Das bin doch ich* (München 2007) Annette Keck: »Das ist er doch«. Zur Inszenierung von ›Autor‹ und ›Werk‹ bei Thomas Glavinic«. In: Andrea Bartl u.a. (Hg.): *Zwischen Alptraum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 238–249. Dieselbe Logik gilt auch hier.

zu verstehen – eine Schweineblutpistole erfunden hat, um islamistische Attentäter abzuwehren und das Spaghettimonster ist selbsterklärend. Bewusst ironisch gemeint ist in diesem Zusammenhang, dass der Protagonist einen Freund wegen seiner Flugangst für sich beten lässt (41, 162, 468).

Trotzdem ist auch das Denken des Schriftstellers nicht frei von ernst gemeinten transzendenzbezogenen Optionen, die insbesondere im Rahmen von Überlegungen zum Tod auftauchen. Als sich beispielsweise die Nachricht von Kurt Kuchs Tod über Facebook verbreitet, reflektiert der Schriftsteller über Trauer: »Ich glaube, wir trauern alle ständig über die totale Abwesenheit von Wundern, weil sie uns spüren lassen, dass unser Schöpfer uns allein gelassen hat.« (26) Obwohl Jonas' affirmative Haltung gegenüber Wundern hier klar konterkariert wird, ist die deistische Idee eines Schöpfers, der diese theoretisch wirken könnte, es aber aktual nicht tut, vorhanden. Zudem wird gleich noch eine techno-gnostische Jenseitstheorie entfaltet: »Mein vierter toter Facebook-Freund. Ihre Accounts schweben allesamt noch in der virtuellen Cloud. Werden die eigentlich irgendwann von allein gelöscht? Oder leben wir alle auf Facebook weiter, bis die Welt untergeht?« (Ebd.) Auch hier artikuliert sich ein unleugbarer Transzendenzbedarf im Angesicht der klassischen Kontingenzfrage nach dem Tod. Dieser Bedarf sucht sich aber einen Weg im Rahmen säkularer Semantiken, die ihre Grenze dann im tatsächlichen Untergang der Welt finden. Die Toten werden nicht nach dem Ende der Zeit wiedervereint, aber die Vorstellung eines parallelen, technischen Jenseits spendet einen zynischen Trost.

Besonders explizite Bezüge auf Religiosität finden sich schließlich im Umfeld der eigenen Todesangst. In Vermont mischkonsumiert der Schriftsteller THC, Kokain und Alkohol und gerät in einen Horrortrip, der mit Geistwahrnehmungen und der paranoiden Angst vor Fremdübernahme einhergeht. Er interpretiert diese Erlebnisse abermals in einer spirituellen Kombination: »Mein Gehirn sehe ich gerade als Roulettekessel, in dem Sünden und Gebete durcheinanderwirbeln.« (313) Die Bezugsgröße ist hier einerseits das konkret biologische Gehirn, das dem Zufall (›Roulette‹) ausgeliefert ist, während gleichzeitig Sünden und Gebete als entscheidende Kategorien der Selbstbewertung aufgeworfen werden.

Unter starkem Kokaineinfluss bleibt der Protagonist an anderer Stelle im Fahrstuhl stecken und kommt in einem Gedankenstrom auf »Meine Religion« zu sprechen, die sogenannte »Omnisanktizität«: »Omnis = alle, Sanktizität ist irgendein Heiligsein, womit ausgedrückt wird, dass unser aller Leben heilig ist.« (533) Die Grundannahme dieser ausdrücklichen *patchwork*-Religion ist,

dass alle Menschen nach dem Tod das Leben eines anderen leben und dieser Vorgang unendlich wiederholt wird bis »jeder Mensch jeder Mensch« gewesen ist (532). Die Notwendigkeit zur hoch individuellen Konstruktion einer solchen transzendenzbezogenen Weltsicht begründet der Protagonist deutlich mit dem Marktmodell der Religion: Es sind momentan einfach »keine guten Religionen« zu haben (533). Dass neben den selbstgebauten Welt- und Jenseitsgesetzen aber auch eine konkrete, höhere Macht nicht fehlen darf, um sie abzusichern, wird kurz darauf klar: »Ich japse. Ich denke an Gott. Ich hoffe, dass er mich nicht in diesem Aufzug krepieren lässt.« (Ebd.) Und trotzdem wird auch dieser Gedanke wieder ironisch abgefedert: »Es wäre so eine billige Metapher. Im Lift das Zeitliche segnen und zum Himmel hochfahren.« (Ebd.)

Dem vollständig selbstermächtigten Jonas aus *Komplex* wird also der getriebene Schriftsteller gegenübergestellt, der die Sorgen und Ängste der früheren Jonasversionen nun gerade in einer Welt austragen muss, in der sie sich nicht qua außergewöhnlicher *world disruptions* aufdrängen. Entsprechend gerät auch das apokalyptische Denken wieder in den Vordergrund, das den Jonas in *Wunder* und *Komplex* kaum mehr oder nur implizit beschäftigt. Abgesehen davon, dass der Schriftsteller sich selbst – etwas übertrieben – als »Apokalyptiker« (680) bezeichnet und eine ausgeprägte Faszination für katastrophische Dokumentationen und Flugzeugabstürze hat (11, 70), ist schon der Anfang von einer historisch endzeitlichen Grundstimmung geprägt:

Etwas liegt in der Luft, schon seit einigen Jahren, das sich nun mehr und mehr verdichtet. [...] Im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts ging es mit uns bergab. Wir wollten es noch nicht wahrhaben, wir hatten auch noch Restlicht von früher. In diesem Jahrzehnt nun sind wir angekommen, wo wir hingehören. Die Dunkelheit ist da. (8)

Die *peak experiences* des späten Jonas (*Wunder* und *Komplex*) im selbstgemachten Lebensrausch haben hier ein umgekehrtes Analogon in drogeninduzierten »*bottom experiences*«. Auch diese sind aber funktional immer wieder religiös konnotiert und das zugehörige Denken ist ebenso auf der spirituellen Suche. Jonas' Transzendenz »nach innen« wird hier eine prekäre Transzendenz »von unten« an die Seite gestellt, die aus dem ungewollten Verlust der Subjektivität folgt, die Jonas ohne Unterlass anstrebt.

Den Tiefpunkt der Drogenkarriere bildet schließlich eine ungeschützte Sexorgie unter starkem Einfluss von Crystal Meth mit dem sogenannten »Pornopärchen« (635-642), das während der gesamten Erzählung immer

wieder wegen seiner ›alternativen‹ Sexpraktiken als abstoßend profiliert wird (448). Danach löscht der Schriftsteller seinen Facebook-Account, wechselt das Handy und reist in das Heimatland seines Vaters, das heutige Kroatien. Die Exitstrategie hat dabei eschatologischen Klang: »Ich bin dabei, mir eine Art zu verschwinden, die den Tod bezwingt, auszudenken.« (645)

Was schließlich wirklich dazu führt, dass der im Alleingang durchgeführte Entzug gelingt, wird nicht ganz deutlich. Es liegt aber die Vermutung nahe, dass es die Konzentration auf das eigene Kind ist, das zum Zeitpunkt der Erzählung 12 oder 13 Jahre alt ist. Immer wieder dient es in eingeschobenen Episoden als Kontrapunkt zum exaltierten Drogenleben. Die Gedanken an dieses Kind scheinen das Leben in einen überindividuellen Zusammenhang zu stellen, der – das ist der Querverweis zur Jonas-Geschichte – Verantwortung impliziert: »Man gibt sich selbst zur Pacht. Man kriegt sich zur Miete. Man leiht sich von einem späteren Ich aus. Ich grüße den, der ich in zehn Jahren sein werde. Ich werde mich bemühen, auf ihn aufzupassen.« (747)

Trotz ganz verschiedener Ausgangslagen und Welten zeigen Jonas und der Schriftsteller ähnliche Arten des Denkens. Insbesondere die Enden beider Geschichten haben eine unerwartete Parallelstruktur. Die Absage an den spirituellen Dandyismus zugunsten der Kleinfamilie bei Jonas hätte hier ein real-weltliches Analogon in der Überwindung der unfreiwilligen ›*bottom experiences*‹ durch die Übernahme von Verantwortung für das eigene Kind.

6.4.3 Der Junge aus der Steiermark: spirituelle Komplexitätssteigerung

Im Zentrum der dritten Erzählung des Romans steht ein dreizehnjähriger Junge, der in der Weststeiermark bei seinem Vormund Uriella aufwächst. Eine Reihe von Hinweisen gibt unmittelbar zu verstehen, dass es sich dabei um den dreißig Jahre jüngeren Schriftsteller handelt. Das erzählte Jahr 1985 ist ein Ausschnitt aus einer typischen *coming-of-age*-Geschichte eines allerdings eher untypischen Jugendlichen. Hochbegabt und vertraut mit den Klassikern der Weltliteratur, leidet er vor allem an sozialen Herausforderungen. Uriella, die ihn nicht nur mit ihrer promiskuitiven Lebensführung voller Affären, sondern auch direkt körperlich bedrängt, ist eher eine Belastung als ein Vorbild. Gegenüber LehrerInnen spielt der Junge seine Begabung provokativ aus und hat deshalb schon mehrfach die Schule wechseln müssen. Seine

größten Ziele sind es, Schachweltmeister zu werden und eine Beziehung zu »M.«, einer anscheinend unerreichbaren Klassenkameradin, aufzubauen.

Diese Ziele sind allerdings gar nicht so unerreichbar, wie es ihm selbst scheint. Gemessen an dem, was eindeutig als *TAW* konstruiert werden kann, ist er tatsächlich ein sehr fähiger Schachspieler und sozial keineswegs unbegebt. Er gewinnt mehrere Turniere auch gegen deutlich stärkere, erwachsene Spieler und kann sowohl im Freundeskreis wie in Vortragssituationen immense Sympathien auf sich ziehen. Gebremst wird er vor allem durch eine als quälend empfundene Furcht »vor fast allem [...]. Ich fürchte mich vor Menschen ebenso wie vor Hunden, vor schlechten Noten ebenso wie vor einem Fahrradunfall, vor Gespenstern, vor Einsamkeit vor Strafen und Blamagen« (83) und so weiter.

Den dramatischen Höhepunkt erreicht die Geschichte schließlich, als der Junge am Tag, nach dem Garri Kasparow Weltmeister geworden ist, in der Badewanne liegt und »von schönen Dingen« träumt: »Einer prächtigen Zukunft mit M. Oder vom Schachweltmeistertitel.« (646) Es wird nicht deutlich, ob es sich um einen absichtlichen Selbstmordversuch handelt oder doch ein Versehen ist, als ihm »der Föhn aus der Hand rutscht« (650). Tatsächlich überlebt er diesen Vorfall, weil die Haussicherung den Stromkreis unterbricht und noch am selben Abend scheinen alle Ängste verschwunden: »Am Abend schalte ich zum ersten Mal seit Urzeiten das Licht ganz aus.« (656) Offensichtlich hat das Erlebnis, dem eigenen Tod nur knapp entgangen zu sein, zu einer Neuordnung im Weltbild geführt. Tatsächlich wird der Junge das Schachspiel nicht mehr professionell verfolgen, und ob er schließlich an M. scheitert, ist ihm weniger wichtig, als es wenigstens versucht zu haben. Pointiert könnte man davon sprechen, dass der Protagonist parallel zu Jonas und dem Schriftsteller das Prinzip der Genügsamkeit entdeckt.

Auch sein religiöses Denken wird durch den Vorfall stark modifiziert. Vor dem missglückten Suizid beziehungsweise Unfall wird ein klar konventionell-religiöses Bewusstsein emuliert, das sich mit einer recht naiven Gottesvorstellung zufriedengibt. Das zeigt sich insbesondere an einem Notizheft, das der Junge führt. In diesem befindet sich eine Liste, die neben Menschen seiner konkreten Umgebung auch einige Verstorbene und Gott enthält. Der Protagonist vergibt Plus- und Minuspunkte, je nachdem, was sie für ihn geleistet oder wie sie ihm geschadet haben. Nach verlorenen Schachturnieren, einem Hüftbruch und dem Tod der Großmutter bekommt Gott hier gleich tausende von Minuspunkten, bei positiven Ereignissen passiert das Gegenteil. Er rückt damit ständig von der Spitze ans Ende und umgekehrt. Unmittelbar

nach dem Vorfall in der Badewanne und der Überwindung der eigenen Ängste ändert sich dieses Verständnis von Gott jedoch signifikant: »Bei Gott schwebt mein Kugelschreiber über Plus und Minus hin und her.« (657)

Darüber hinaus entwickelt sich sein Verständnis des Jenseits weiter, wird komplexer und – darauf kommt es an – nun auch mit säkularen Semantiken in Beziehung gesetzt. Ein letztes Referat vor den Weihnachtsferien hält der Junge schließlich unter der selbstgewählten Leitfrage »Gibt es ein Leben nach dem Tod?« Hier nimmt er zunächst eine betont naturwissenschaftliche Haltung ein, die im biologischen Tod das endgültige Ende der Person sieht. Dies ist die exakte Position, die auch Marie am Ende der Jonas-Geschichte einnimmt – und beide Episoden werden im Buch parallel geführt. Seine MitschülerInnen konfrontieren ihn allerdings mit differenzierten, teils konkret theologischen Fragen und der Junge verwickelt sich in aufschlussreiche Widersprüche. Die Berichte von JenseitsrückkehrerInnen beschreibt er beispielsweise so:

»[...] es ist nichts als Chemie. Ausgelöst durch Sauerstoffmangel oder etwas in der Art gaukelt das Gehirn dem Menschen diese Bilder vor. Etwa, um den Tod leichter zu machen. Es wird eine Realität hinter dem Tod vorgetäuscht, als Akt der Gnade oder so.«

»Und wer ist für so einen Akt der Gnade verantwortlich?«, fragt Johanna.

»Das weiß ich auch nicht. [...] Wie gerne würde ich das wissen.« (709)

Die Überwindung der ängstlichen Grundhaltung durch Zurückstellen der eigenen Ansprüche und Wünsche führt offenbar zu einer neuen, fragenden Haltung gegenüber transzendenten Sinnbereichen. Die jetzt möglich gewordene Herauslösung des eigenen transzendenzbezogenen Denkens aus der Logik der Kontingenzbewältigung ermöglicht eine Komplexitätssteigerung der eigenen Religiosität, die jetzt mit säkularen Zugängen angereichert wird. Das bloße Gottvertrauen wird optionalisiert, weil es mit alternativen Erklärungen für die Welt und ihr Danach in Kontakt kommt. Gleichsam lassen sich beide Seiten nicht ineinander auflösen. Ein solches Denken kann aber Gewissheit mit der Offenheit ihrer Begründung kombinieren: »Ich weiß, dass ich überlebe. Wieso ich das weiß, weiß ich nicht. Irgendetwas hat sich verändert in den vergangenen Wochen.« (719)

6.4.4 Abraham Maslows *Jonah Complex* als unzuverlässiges Schlüsselkonzept

Im Rahmen seiner Erzählung liefert der Junge gleich ein mögliches Schlüsselkonzept für diese Strukturen, nämlich den titelgebenden Jonas-Komplex, der als *Jonah Complex* ausführlich durch Maslow beschrieben wurde.⁷³ Maslow geht von der widersprüchlichen Beobachtung aus, dass Menschen – gemäß seiner positiven Psychologie – einerseits nach dem Besten streben, das für sie erreichbar scheint, aber andererseits oft Ablehnung gegenüber denjenigen empfinden, die in dieser Position bereits sind. Diese Ablehnung lässt sich dadurch erklären, dass man sich als ›normaler‹ Mensch durch die Höchstleistungen der anderen herabgesetzt fühlt. Für Maslow ist das allerdings eine falsche Projektion, denn die meisten Höchstleister zeigen keineswegs abwertende Haltungen gegenüber Normalleistenden. Diese Projektion und mit ihr die Missgunst sind insofern vielmehr Folgen der eigenen Furcht davor, selbst ein solcher Höchstleister zu werden. Sie kann zwei Formen annehmen. Erstens begegnet sie als möglicherweise berechtigte Furcht davor, der Erlebnisqualität, die mit dem Erreichen des Größten verbunden ist, emotional nicht gewachsen zu sein. Das gilt übrigens insbesondere für die ebenso von Maslow berücksichtigten *peak experiences*, die genau deshalb nur von kurzer Dauer sein können, weil die mit ihnen konnotierten Transzendenzerfahrungen nach real-weltlichen Parametern nicht zu erfassen und deshalb wortwörtlich nicht auszuhalten sind. Maslow spricht davon, ›zerrissen‹ zu werden. Die zweite Form ist die Furcht davor, das Erreichte kognitiv oder körperlich nicht aufrechterhalten zu können, und so der damit verbundenen Verantwortung nicht gerecht zu werden. An diesem Fall wird die Herleitung des Namens aus der biblischen Geschichte des Propheten Jona deutlich, der ebenfalls vor der Verantwortung zu fliehen versucht, die Gott ihm im direkten Kontakt aufgibt. Wichtig ist insgesamt, dass damit nichts Psychopathologisches angesprochen ist. Vielmehr handelt es sich um die Beschreibung einer der menschlichen Psyche eingeschriebenen Dialektik zwischen Erstreben und Vermeiden, die dann in die eine oder andere Richtung kippen kann.

Auf den ersten Blick ist es verlockend, dieses intradiegetisch vorgeschlagene Konzept unmittelbar als Instrument für die Naturalisierung zu nutzen, zumal seine Anwendung auf alle drei Geschichten durch den Titel

73 Die folgende Darstellung bezieht sich auf Abraham Maslow: *The Farther Reaches of Human Nature*. New York 1972, S. 35–40.

paratextuell auch noch nahegelegt wird. Für den Jungen etwa würde es eine real-weltliche, psychologische Erklärung dafür liefern, weshalb er manche Schachpartien absichtlich auf Unentschieden statt auf Sieg spielt oder seinen Intelligenztest versteckt. Die Herbeiführung des eigenen Todes wäre die extreme Auflösung des Jonas-Komplexes, weil das Subjekt seiner Dialektik vernichtet wird. Durch den Kontakt mit dieser Selbstvernichtung wird dem Jungen aber überhaupt erst klar, dass die durch ihn aufzulösende Dialektik sein eigentliches Problem ist. Der Komplex dringt sozusagen an der Grenze der endgültigen Bewusstlosigkeit aus dem Unbewussten ins Bewusste. Die Lösung allerdings, die der Junge dann anwendet, scheint profan. Was auf den ersten Blick wie eine Angstbewältigung aussieht, die seine Kräfte freisetzen könnte, ist in Wahrheit das Gegenteil. Die Maslowsche Dialektik von Erstreben und Vermeiden wird derart vermittelt, dass nicht etwa das Höchstmögliche nun endlich angestrebt, sondern durch das unmittelbar Erreichbare ersetzt wird, ohne schon zu wissen, was genau darunter zu verstehen ist. Auch Jonas ersetzt sein rastloses Streben nach *peak experiences*, die ihn in Maslows Worten zu ›zerreißen‹ drohen, gegen die Genügsamkeit in der Partnerschaft mit Kind.

Wenn also der *Jonah Complex* ein Schlüsselkonzept zum Verständnis dieser beiden Geschichten ist, dann in der Hinsicht, dass sie nicht die Überwindung der Furcht vor den eigenen Potenzialen darstellen, sondern gerade Inszenierungen dieser Furcht und ihrer Vermeidung durch Akzeptanz des Kleinen und Unscheinbaren sind. Wenn man den *Jonah Complex* als Schema heranzieht, um das Denken der beiden Protagonisten zu verstehen, dann erscheint es als ein Denken, das die Furcht vor dem Großen und Größten am Ende verstetigt hat.

Die Schriftstellergeschichte bildet dazu allerdings einen doppelten kritischen Kommentar. Dreißig Jahre später hat der Verzicht des Jungen auf das Höchsterreichbare in sein Gegenteil geführt und einen drogenabhängigen, noch mehr als je selbstzweifelnden und furchtsamen Menschen hervorgebracht. Das »Alles wird gut« (744), mit dem er in der Silvesternacht 1985/86 seine Geschichte auf die Zukunft hin perspektiviert, wird hier scharf konterkariert. Die Dialektik des Jonas-Komplexes hat sich so weit in Richtung Vermeidung verschoben, dass noch das Grundlegendste erst als Zielvorstellung wiedergewonnen werden muss, nämlich das gesellschaftliche und körperliche Überleben. Daran gemessen, wird nun auch fraglich, ob Jonas' Verzicht auf sein individualistisches Streben nach *peak experiences* wirklich als

erstrebenswert gelten kann.⁷⁴ Seine Verheiligung Maries erscheint aus dieser Perspektive einmal mehr als ein Versuch, das nicht Erreichte in die Nähe der unmittelbaren Umgebung zu projizieren, um zu verdecken, dass es eigentlich eine Verschiebung der Jonas-Komplex-Dialektik in Richtung Vermeidung ist.

Diese ganze Lesart wird noch einmal komplexer, wenn sie auf die religiösen Denkweisen der drei Figuren bezogen wird. Hier stehen sich Jonas und der Schriftsteller strukturell näher. Jonas verzichtet ja gerade auf seinen direkten Kontakt mit der Transzendenz ›nach innen‹ und ersetzt sie gegen eine neue, kleine Transzendenz zum Anderen hin, die auch die vielen Widersprüche und mit ihnen die spirituellen Suchbewegungen stillstellt. Der Junge hingegen kommt gerade durch seinen Verzicht auf das innerweltlich Höchste zu einem neuen, komplexen Transzendenzverständnis, das diese Suchbewegungen kognitiv erst auslöst, weil sein Denken von Versagensangst befreit wird. Analog zu Jonas legt er sein transzendenzbezogenes Denken nun aber als erwachsener Schriftsteller mit der Überwindung seiner ›*bottom experiences*‹ wieder ab, weil sie auch hier die Bedingung für ein solches Denken zu sein scheinen. Mit dem Verzicht auf seine selbstzerstörerische Lebensweise geht ihm sozusagen auch die Möglichkeit zur Transzendenz ›von unten‹ verloren und wird so zum ambivalenten Verlust.

Die drei Protagonisten nähern sich immer wieder dem Ungewöhnlichen an, stoßen sich dann aber auch wieder davon ab. *Peak experiences* sind bei Jonas zunächst das oberste Lebensziel. Sie bringen aber die von Maslow beschriebene Furcht vor Selbsterstörung mit sich, die nur dadurch überwunden werden kann, dass das Streben selbst abgestellt oder ersetzt wird. Beim Jungen geht die Überwindung innerweltlicher Furcht durch Zurückstellen des Höchsten mit einer Freisetzung komplexeren, transzendenzbezogenen Denkens einher. Im Erwachsenenalter schließlich entsteht aus dieser Zurücknahme des eigenen Strebens eine neue Furcht vor der Selbsterstörung. Gerade diese ist hier aber der Motor transzendenzbezogenen Denkens, das mit der Überwindung des bisherigen Lebensstils dann aber doch wieder

74 Julia Encke schlägt vor, die drei Texte als Antworten auf drei Fragen zu lesen: »Wer bin ich gewesen? Wer könnte ich sein? Und wie werde ich mich los?« Tatsächlich gilt die letzte Frage aber für alle drei Protagonisten, vgl. Julia Encke: *Das allseits unterschätzte Ich*, 18. März 2016, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/das-allseits-unterschaetzte-ich-thomas-glavinic-roman-der-jonas-komplex-14120984-p3.html> (zuletzt eingesehen am 1. April 2016).

stillgestellt wird. Der letzte Gedanke des Schriftstellers, der zugleich der letzte Satz des Romans ist, stellt aber auch diese Stillstellung wieder infrage:

Der Nachbar schreit, er will die Sonne ficken.

Das finde ich irgendwie gut. (747)

Die drastische Körperlichkeit und das skurrile Objekt der Begierde – die Sonne – verbinden sich symbolisch zur Andeutung einer positiven Hybris, die möglicherweise darauf verweist, dass das widersprüchlich-spirituelle Denken doch noch nicht abgeschlossen ist. Vor diesem Hintergrund wirkt dann auch Jonas' Verheiligung der Kleinfamilie wieder hochgradig kleinlaut.

Maslows Modell erweist sich somit insgesamt als brauchbares, aber auch hoch widersprüchliches Schlüsselkonzept, um das Denken der drei Protagonisten zu verstehen. Aus der rein innerweltlichen Perspektive werden hier zwar Ängste vor übersteigerten Zielen überwunden, und in einem Fall setzt diese Überwindung ein neues transzendenzbezogenes Denken frei. In den beiden anderen Fällen lässt sich die Überwindung aber auch als Abschneiden des Transzendenzstrebens lesen, das mit dem Höchstmöglichen assoziiert wird. Was also unter anderem auch gefürchtet wird, ist die eigene Religiosität. Die am Ende hergestellte Genügsamkeit erscheint als eine Selbsteinschränkung auf solche Sinnbereiche, die mit rein immanenten Mitteln bewältigt werden können. Maslow selbst hat auf diesen Zusammenhang von Transzendenz und Furcht in Bezug auf Ottos Konzept des Heiligen hingewiesen. Otto fasst das Numinose ebenfalls in einer Dialektik zwischen Faszination und Furcht. Nicht umsonst hat Maslow in einem späteren Modell seiner berühmten Bedürfnispyramide »Transzendenz« an die höchste Stelle gesetzt.⁷⁵

In *Komplex* begegnet diese Dialektik aber auf neue Art. Hier beziehen sich Furcht und Erstreben nicht nur auf das Transzendente oder Numinose, sondern gleichzeitig auch auf das Immanente oder Weltliche. Es wird aber nicht deutlich, ob die Figuren, die sich am Ende mit diesem zu begnügen scheinen, wirklich dabei bleiben, oder nicht doch wieder zur anderen Seite streben und ihr Stillstellen insofern nur ironisch gemeint ist. Insofern verhalten sich beide Seiten über alle drei Geschichten hinweg extrem ambivalent zueinander. Die Überwindung der Furcht in einem Bereich ruft scheinbar die Lust nach der anderen wieder auf, verdrängt sie gleichzeitig mit oder umgekehrt. Das hier vorggeführte Denken ist insofern dauerhaft damit beschäftigt, Transzendenz im immanenten Rahmen herzustellen, aber auch,

75 Abraham Maslow: *Religions, values, and peak experiences*. New York 1970.

Immanenz aus transzendenten Sinnbereichen zurückzugewinnen – bis zur unauflösbaren Schleife.

6.5 Die Jonas-Romane als spirituelles Multiversum

Eingangs wurde schon darauf hingewiesen, dass *Arbeit*, *Wünsche*, *Wunder* und *Komplex* gemeinsam ein eigentümliches intertextuelles Ensemble bilden, das jetzt abschließend auf seinen inneren Zusammenhang hin befragt werden muss. In metatextuellen Aussagen des Autors, aber auch im Feuilleton wurden die ersten drei Romane bis zum Erscheinen von *Komplex* 2016 häufig als »Jonas-Trilogie«⁷⁶ bezeichnet – mittlerweile müsste man entsprechend von einer Tetralogie sprechen. Vor dem Hintergrund der Einzelanalysen lässt sich bereits erahnen, dass die Beschreibung ihrer genauen Konfiguration allerdings keineswegs trivial ist. Das liegt vor allem daran, dass sich die Jonas-Romane gegen Standardauffassungen der zugehörigen Konzepte – also Zyklizität und Serialität – teilweise sperren. Ich schlage vor, die Romane als spirituelles Multiversum zu verstehen, das die verwickelte Optionalität der in ihnen verhandelten spirituellen Denkmodelle noch einmal auf höherer Stufe wiederholt.

6.5.1 Zyklizität und Serialität als Lektürestrategien

Um sich dieser Analyse zu nähern, bietet sich Claus-Michael Orts Minimaldefinition von ›Zyklus‹ an. Ein Zyklus wäre demnach eine »Gruppe von selbständigen, in narrativer Sukzession oder thematischer Variation aufeinander bezogenen Gedichten, Dramen oder Erzähltexten«. ⁷⁷ Hieraus lassen sich zwei wesentliche Merkmale isolieren. Erstens: Die fraglichen Texte sollen zwar selbstständig sein, aber dennoch aufeinander bezogen. Man hat es bei einem Zyklus also mit einer endlichen Anzahl von Texten zu tun, die zwischen ihrer semantischen Autonomie und Heteronomie gegenüber den

⁷⁶ Vgl. Göswainer: *Happy End am Everest*.

⁷⁷ Claus-Michael Ort: »Zyklus«. In: Harald Fricke u.a. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 3: P–Z. 3., neubearbeitete Aufl. Berlin, New York 2003, S. 899–901, hier S. 899.

anderen zugehörigen Texten »balancieren«. ⁷⁸ Zweitens: Der Bezug kann aus narrativer Sukzession bestehen oder aus thematischer Variation. Narrative Sukzession lässt sich mit Krah als »diegetische Chronologie« beschreiben, der ein die Einzelartefakte übergreifendes »Weltmodell« zugrunde liegt. ⁷⁹

Kognitionswissenschaftlich gewendet muss man insgesamt annehmen, dass Zyklizität und Serialität keine essentialistischen Eigenschaften einer Textgruppe selbst sind, sondern vielmehr eine Zuschreibung im Sinne einer Lektürestrategie. Sie besteht darin, eine Kompositinterpretation anzustreben und damit das mögliche Textuniversum zu schließen. Es geht dann darum, Elemente eines Textes in die Interpretation einer begrenzten Menge konkreter anderer Texte bewusst aufzunehmen und dabei im Zweifelsfall auf sehr abstrakte Interpretationsregeln zurückzugreifen, um diesen Zusammenhang herzustellen. Das führt nun aber zu der Konsequenz, dass auch solche Texte als zusammengehörig interpretiert werden können, die nicht explizit als Serie oder Zyklus ausgezeichnet wurden. Aber auch umgekehrt gilt, dass explizit para- oder metatextuell als Zyklus oder Serie markierte Texte nicht zwingend die Konstruktion solcher Beziehungen nach sich ziehen müssen.

Für die literaturwissenschaftliche Analyse ergeben sich daraus drei Untersuchungsfragen: 1. Gibt es para- oder metatextuelle Zusätze, die eine Kompositlektüre gezielt anregen? 2. Völlig unabhängig von einer solchen expliziten Anweisung: Kann man beschreiben, wie einzelne Textgruppen ihre gemeinsame Interpretation *als* Gruppe (Zyklus oder Serie) aus sich selbst heraus nahelegen? Die Antworten auf diese beiden Fragenkomplexe müssen insgesamt unabhängig voneinander gegeben und erst dann miteinander in Beziehung gesetzt werden, weil sich aus ihnen 3. die Frage nach dem funktionalen Potenzial ihrer Zusammenstellung ergibt, die bisher kaum beachtet wurde.

6.5.2 Para- und metatextuelle Markierungen der Jonas-Romane

Die Jonas-Romane besitzen zur aktuellen Auflage zunächst einmal keine peritextuellen, das heißt direkt im Buch realisierten ⁸⁰ Hinweise auf ihre Zusammen-

78 Ebd.

79 Hans Krah: »Serie«. In: Harald Fricke u.a. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 3: P–Z. 3., neubearbeitete Aufl. Berlin, New York 2003, S. 433–435, hier S. 433.

80 Gérard Genette: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Frankfurt/M. 1992.

mengehörigkeit. Die nächstliegende Paratextgruppe sind Interviews, deren lektüresteuende Wirkung wegen ihrer Popularität nicht unterschätzt werden darf. Sie zählen wegen ihrer räumlich-materiellen Trennung vom Referenztext für Genette zu den sogenannten Epitexten. Dabei ist vor allem in denjenigen Gesprächen, die sich auf *Wunder* beziehen, die Rede vom möglichen Abschluss einer Trilogie. Glavinics Lektorin Lina Muzur stellt etwa in einem verlagseigenen Interview 2013 fest: »Das größere *Wunder ist ein vollkommen eigenständiges Werk. Und zugleich bildet es den Abschluss der Jonas-Trilogie, an deren Anfang Die Arbeit der Nacht stand, gefolgt vom Leben der Wünsche.*«⁸¹ Glavinic widerspricht nicht und beantwortet die damit zusammenhängende Frage, ohne Bedenken anzumelden. Im Gespräch nach der Lesung im Rahmen einer Konferenz zu Glavinics Werk antwortet er auf eine Publikumsfrage: »Der Roman, an dem ich jetzt schreibe [*Wunder, MSt.*], ist sozusagen der dritte Teil. Ich mag nicht von einer Trilogie sprechen, das klingt so großspurig. Aber diese Bücher gehören zusammen.«⁸² In einem TV-Interview für *3sat* auf der Frankfurter Buchmesse 2013 weiß Glavinic dann allerdings bereits eine Zusatzinformation unterzubringen, die über Bescheidenheit als Grund für das Zögern der Trilogie-Zuschreibung hinausgeht:

Ja, warten Sie ab. Ich schreibe ja noch ein Buch. Wer weiß, was da noch kommt. Ich dachte mir immer, ich bin fertig mit dieser Figur [Jonas, MSt.]. Ich dachte, es sei eine Trilogie, die ist abgeschlossen mit dem dritten Buch [*Wunder, MSt.*] und stelle jetzt zu meinem Erschrecken fest: Ich bin nicht fertig, ich muss noch was machen.⁸³

Mittlerweile ist klar, dass *Komplex* die Serie erweitert, und es ist wieder offen, ob weitere Jonas-Romane folgen.

81 Lina Muzur: *Thomas Glavinic im Interview mit seiner Lektorin Lina Muzur*, undatiert, <http://www.thomas-glavinic.de/das-groessere-wunder/thomas-glavinic-im-interview/> (zuletzt eingesehen am 15. Juli 2015).

82 Kerstin Cornils u. Thomas Glavinic: »Von Alpträumen und Glücksmomenten. Thomas Glavinic: Lesung und Gespräch mit der Literaturkritikerin Kerstin Cornils«. In: Andrea Bartl u.a. (Hg.): *Zwischen Alptraum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 321–348, hier S. 346.

83 *Buchmesse Frankfurt: Thomas Glavinic am 3sat-Stand*, 11. Oktober 2013, <http://www.3sat.de/mediathek/?mode=play&obj=38998>. 16:53 Min. (eigene Transkription, der zitierte Abschnitt ist gegen Ende zu hören bei ungefähr 00:15:03, zuletzt eingesehen am 9. Juni 2015).

Als dritte Quelle für mögliche Zyklenzuweisungen kommen Metatexte infrage, also nicht vom Autor direkt autorisierte Texte über die Romane.⁸⁴ Typische Beispiele sind Rezensionen oder Kritiken. Auch hier ist erst in den Besprechungen zu *Wunder* die Rede von einer möglichen Trilogie, insofern diese jetzt zum Abschluss gekommen sei, so etwa in der *Zeit*,⁸⁵ der *Frankfurter Rundschau*,⁸⁶ dem *ORF* Buchtipp,⁸⁷ im *General-Anzeiger Bonn*⁸⁸ und auf *Die Presse online*.⁸⁹ Genau begründet wird der Eindruck der Zyklizität bis auf die Feststellung der Namensgleichheit der Protagonisten in vielen Fällen aber nicht. Man muss allerdings auch erwähnen, dass einige Rezensionen und Kritiken zu *Wunder* die Trilogie-Behauptung gar nicht berühren, so etwa in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*,⁹⁰ der *tageszeitung*,⁹¹ der *Süddeutschen Zeitung*⁹² und auf *Spiegel Online*.⁹³

Zusammengefasst kann man sagen, dass die Stärke der expliziten Zyklenzuweisung im Falle der Jonas-Romane mit steigender Textnähe abnimmt. In feuilletonistischen Metatexten scheint es in vielen Fällen ausgemacht, dass *Wunder* der Abschluss einer Trilogie ist. *Komplex* wird später als Fortsetzung von *Wunder* gewertet.⁹⁴ In den Epitexten spricht Glavinic selbst ganz offen von der Zyklizität seiner Romane. Typisch für seine Autorinszenierung ist hier aber eine gewisse Unsicherheit bis Offenheit darüber, sich wirklich auf die Zuschreibung festzulegen. In den Epitexten, die die Romane direkt um-

84 Vgl. Gérard Genette: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Frankfurt/M. 1993, S. 10–20.

85 David Hugendick: »Ein neuer Mensch«. In: *Die Zeit* vom 12. September 2013.

86 Ulrich Seidler: »Jonas kommt über den Berg«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 5. September 2013.

87 Katja Gasser: *ORF Buchtipp: Thomas Glavinic »Das größere Wunder«*, undatiert, <http://tv.orf.at/groups/kultur/pool/glavi> (zuletzt eingesehen am 9. Juni 2015).

88 Birgit Eckes: *Lebenssehnsucht in der eisigen Todeszone*, 5. September 2015, <http://www.general-anzeiger-bonn.de/bonn/kultur/Lebenssehnsucht-in-der-eisigen-Todeszone-article1138495.html> (zuletzt eingesehen am 9. Juni 2015).

89 Gösweiner: *Happy End am Everest*.

90 Wieler: »Manche Wünsche sind zu groß, um in Erfüllung zu gehen«.

91 René Hamann: »Sinnsucher und Egomane«. In: *die tageszeitung* vom 4. Januar 2014.

92 Jörg Magenau: »Der Geschmack der Höhenluft«. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 27. August 2013.

93 Becker: *Drogen in Hamburg, Massage in São Paulo*.

94 Zum Beispiel Alexander Cammann: »Die Vermessung der drei Welten«. In: *Die Zeit* vom 31. März 2016.

geben, ist dann zuletzt allerdings gar kein Hinweis mehr auf eine Zyklizität enthalten, was diese Offenheit erst ermöglicht.

6.5.3 Transtextuelle Zusammenhänge

Neben diesen textexternen Zuschreibungen gibt es aber auch textinterne Merkmale, die es nahelegen, nach einem Zusammenhang der vier Romane zu suchen. Das Figureninventar umfasst in allen Jonas-Geschichten offensichtlich einen Jonas, der formal immer als Protagonist und *focalizer* fungiert, aber auch eine Marie und einen Werner. Jonas ist zum Zeitpunkt der Erzählung zwei Mal explizit benannt 35 (*Arbeit* und *Wünsche*) und in *Wunder* und *Komplex*, was sich nur mit etwas Inferenzleistung herausfinden lässt, 37 oder 38 Jahre alt. Strukturell sind die Relationen unter den Figuren homolog: Werner ist in allen drei Texten Jonas' bester Freund, Marie steht immer in einer Liebesbeziehung zu ihm. Ebenso identisch sind Ort und ungefähre Zeit der Handlung. In *Arbeit* wird, wie gezeigt, namentlich eindeutig das realweltliche Wien als Schauplatz genannt und en détail dargestellt. In *Wünsche* und *Wunder* wird implizit aber doch eindeutig auf dieselbe Stadt verwiesen. *Komplex* wiederum spielt größtenteils in Tokio, aber auch das Wiener Anwesen aus *Wunder* kommt als »Zuhause« (110) vor. Erzählzeitpunkt ist ohne genaue Jahresnennung in allen drei Fällen die Gegenwart der Nullerjahre, was sich teilweise am Stand der Technik ablesen lässt, teilweise an der Nennung gerade zurückliegender politischer Ereignisse wie der Anschläge vom 11. September 2001. Diese Merkmale legen es nahe, eine gemeinsame Basiswelt (Krahs ›Weltmodell‹) zu konstruieren. Deren Eigenschaften sind zwar relativ allgemein, vor allem in Bezug auf das bisher betrachtete Figureninventar aber spezifisch genug, um zumindest einen Identitätsverdacht zu stiften.

Abgesehen von dieser Basiswelt sind allerdings viele Eigenschaften der sich jeweils entfaltenden *storyworlds* auch vollkommen verschieden. So ist Jonas in *Arbeit* Möbelhändler oder Einrichtungsberater, in *Wünsche* hingegen Werbetexter und in *Wunder* und *Komplex* schließlich ohne Lohnarbeit, weil reich beerbter Adoptivenkel. Ebenso divergiert die Art der Liebesbeziehung zu Marie: In *Arbeit* scheinen die beiden vor der erzählten Geschichte eine feste, nichteheliche Partnerschaft geführt zu haben, in *Wünsche* ist Marie die heimliche Affäre, die Jonas neben seiner Ehe unterhält, während die Beziehung in *Wunder* nur von kurzer Dauer und zur Zeit der Erzählung nicht mehr intakt ist (abgesehen vom Ende und seiner Fortsetzung in *Komplex*).

Auch Maries Beruf unterscheidet sich zwischen den Texten. In *Arbeit* und *Wünsche* ist sie Flugbegleiterin, in *Wunder* hingegen Singer-Songwriterin und in *Komplex* dann plötzlich – was besonders auffällig ist – Gehirnchirurgin. Daneben gibt es eine Reihe von Nebenfiguren, deren Status unter den Texten schlicht inkompatibel ist. Helen kommt beispielsweise auch in *Wunder* vor, dort allerdings als nur Bekannte, die in der Mount-Everest-Expeditionsgruppe als Ersatzärztin fungiert und im normalen Leben Apothekerin ist (*Wunder* 8). In *Wünsche* hat Jonas mit ihr zwei Söhne im Grundschulalter, Tom und Chris. Diese beiden Namen bezeichnen wiederum in *Wunder* zwei Bekannte im Erwachsenenalter, die Jonas nur zufällig auf dem Mount Everest wiedertrifft (*Wunder* 340). Für eine Reihe anderer Figuren gelten ähnliche Beziehungsverschiebungen, darunter sein Vater (einmal als Schlaganfallpatient im Pflegeheim, einmal nach Jonas' Geburt flüchtig), Nina (eine Kollegin beziehungsweise Affäre), Anne (totkranke Ex-Freundin von Jonas beziehungsweise abermals eine zufällige Bekannte) und so fort.

Die Inkompatibilitäten, die sich in dieser groben Übersicht noch einmal besonders aufdrängen, passen auch damit zusammen, dass die einzelnen Geschichten insgesamt nicht nach- oder voreinander stattgefunden haben können, was ja den Kern der narrativen Sukzession ausmachen würde. Wenn man ausschließlich das Figureninventar berücksichtigt, wäre es zwar unter größerem Verarbeitungsaufwand noch denkbar, dass Jonas oder die anderen Figuren zwischen den Romanen die Berufe gewechselt oder ihre Beziehung zueinander radikal verändert haben könnten. Wenn man aber versuchen würde, die extrapolierbaren Ereignisfolgen der Texte in eine übergeordnete Chronologie zu bringen, so würde man per Ausschlussverfahren folgende Fakten im Horizont einer natürlichen Lesart abwägen müssen. *Wünsche* muss nach *Wunder* stattfinden, weil Helen im letzten Text ja noch lebt, im ersten aber verstirbt. Das passt auch dazu, dass Jonas und Marie am Ende von *Wünsche* ja möglicherweise durch die Flutwelle getötet werden, sodass sie in den Folgeromanen nicht mehr auftauchen können. Demgegenüber müsste die Geschichte aus *Arbeit* eigentlich als letztes stattfinden, weil hier alle Menschen definitiv verschwunden sind. Auch der vermutliche Selbstmord am Ende des Textes würde für diese Hypothese sprechen. Unabhängig von ihrem unklaren Verhältnis zueinander müsste aber klar sein, dass *Wunder* in jedem Fall vor beiden spielt. Gegen diese Variante spricht dann allerdings wieder, dass Jonas ausgerechnet in *Wunder* definitiv älter ist als in den anderen beiden *storyworlds*. Es zeigt sich besonders daran, dass die

Herstellung einer auch nur halbwegs konsistenten chronologischen Abfolge mit größter Präzision durch die Texte selbst versperrt wird.

Im Detail scheinen also Eigenschaften und Relationen des Figureninventars genauso inkompatibel zu sein wie die dargestellten Ereignisfolgen, obwohl die Basiswelten sich in ihrer statischen Dimension gleichen. Die *storyworlds* können also nicht identisch sein.

Diese Lesart wird jedoch durch eine ganze Reihe teilweise prominent ausgestellter Textstellen wieder destabilisiert. Bisher war nur die Rede davon, dass die Welten im Text durch Eigennamen (Figureninventar) oder Quasi-Eigennamen (die eindeutige Beschreibung von Wien, die indirekte Verortung in den Nullerjahren) abstrakt miteinander verknüpft werden, die dadurch bezeichneten fiktiven Entitäten jedoch in inkompatible konkrete Ereigniszusammenhänge eingebettet sind. Umgekehrt gibt es aber auch eindeutig identifizierbare Ereignisse, die aus einem Text isoliert und in einen anderen eingefügt werden. Diese Einfügungen sind dabei auf zwei Arten realisiert, die sich unter Zuhilfenahme von Ryans Unterscheidung in *TAW* und *k-, w- oder o-worlds* der Figuren typologisieren lassen.

Im ersten Fall werden Ereignisse, die als Fakten innerhalb der *TAW* eines Textes gelten, als Fakten innerhalb der *TAW* eines anderen Textes inszeniert. Jonas und Marie kommunizieren beispielsweise in *Arbeit* und *Wünsche* intensiv per SMS, unter denen einige vorkommen, die in beiden Texten exakt identisch sind: »*Ich bin gerade über dir, ein paar Kilometer nur.*« (*Arbeit* 64 und 135 sowie *Wünsche* 88) In dieselbe Klasse gehört auch eine außerordentliche Szene beim Abtransport eines Leichnams, die vom Jonas in *Wünsche* genauso wahrgenommen wird wie vom Jonas in *Wunder*. Im ersten Fall handelt es sich um die leblose Helen: Beim Anheben des Sarges »hörte [man], wie Helens Kopf innen gegen die Wand prallte« (*Wünsche* 92). In *Arbeit* erinnert sich Jonas an ein Geräusch beim Verladen des Leichnams seiner Mutter, »als sei der Kopf innen gegen den Blechsarg geprallt« (*Arbeit* 382). Ein weiteres Beispiel ist der auffällige Brauch, sich selbst Karten zu schreiben, auf denen kleine Handlungsanweisungen stehen, was Jonas in *Wunder* als Jugendlicher macht (59), in *Arbeit* hingegen als Erwachsener (269). In *Komplex* taucht ein Zettel mit der obskuren Aufschrift »Kapitalismus, Spiritualität« auf (193), dabei handelt es sich um die zusammenhangslosen Worte eines Fremden im Urlaubsort aus *Wünsche* (282). Ein weiterer Klebezettel aus *Komplex* hat die Aufschrift »Hallo Jonas, dein Jonas« (592) und ist damit identisch mit vielenzetteln aus *Arbeit*. Gerade zwischen diesen beiden Geschichten gibt es noch weitere unerklärliche und skurrile Querverweise. So taucht etwa der

Folienschreiber, mit dem Jonas in *Arbeit* »MUDJAS« auf die Stirn geschrieben wurde, plötzlich in *Komplex* auf, als Tanaka Jonas in einem Wald aussetzt (*Arbeit* 279, *Komplex* 325). Tanaka trägt in *Wunder* außerdem die gleichen Kleidungsstücke wie der Unbekannte am Anfang von *Wünsche* (*Wunder* 343). In einem Telefonat mit Jonas formuliert er gar: »Mir müssen Sie gar nichts erklären. Ich kümmere mich nur um Ihre Wünsche.« (380) Bemerkenswert ist außerdem eine unscheinbare Szene in *Komplex*, in der Jonas »Guten Morgen!« in die Wohnküche (*Komplex* 166) ruft, genau wie der Jonas aus *Arbeit* (7) kurz bevor er feststellt, dass er allein ist.

Zweitens werden Elemente der *k*-, *o*- und *w*-worlds von Figuren eines Textes als faktische Elemente der TAW eines anderen Textes importiert und umgekehrt. Das heißt, dass Dinge, die eine Figur weiß, sich wünscht oder denen sie verpflichtet ist, kurz Bewusstseinsinhalte, als intrafiktionale Realität in einem anderen Text auftauchen und umgekehrt. Während Jonas sich in *Arbeit* etwa lediglich wünscht, einer Katastrophe, konkret einem Flugzeugabsturz, knapp zu entgehen (*Arbeit* 93), trifft dies in *Wünsche*, wie erwähnt, zu (*Wünsche* 166). Ähnlich verhält es sich mit den Gedanken anderer Figuren. So findet Jonas in *Arbeit* an Werners Haustür ein Foto mit einem schwer beladenen Yak (*Arbeit* 22), das *pars pro toto* dessen Fernweh nach einer Gebirgsexpedition andeutet, die ganz offenbar in *Wunder* durch Jonas realisiert wird: Schwer beladene Yaks werden als Verweisanker schon auf den ersten Seiten als Bestandteil des Basislagers inszeniert. In *Wünsche* vergleicht Jonas außerdem seinen physio-psychologischen Zustand nach dem Tod seiner Frau mit dem eines Höhenbergsteigers (*Wünsche* 89) und verknüpft später seine eskapistischen Fantasien mit dem konkreten Wunsch nach einer Everest-Expedition (99). Möglicherweise ist es als Projektion dieser Sehnsucht lesbar, dass er seine beiden Söhne Tom und Chris bei einem Telefonat fragt, ob sie schon einen Berg bestiegen hätten (267) – wie gesagt tun zwei Figuren mit diesen Namen genau dies in *Wunder*. Die gleichen Wünsche artikuliert er darüber hinaus in *Arbeit* (309). Jonas ist schließlich in *Komplex* der Meinung, dass Menschen, die Versöhnung als höchstes Gut ansehen, von »eisernen Hornissen« (467) gejagt werden sollten – genau das ist die Metapher, mit der der Mechaniker aus *Wünsche* die Beschädigungen an Jonas' Fahrzeug umschreibt.

In dieselbe Klasse von Bezügen gehört außerdem der ganze Elementkomplex im Zusammenhang mit Riesen- beziehungsweise Flutwellen und Asteroideneinschlägen. Der Jonas aus *Arbeit* hat schon früh die Hypothese, dass möglicherweise ein Asteroideneinschlag für das Verschwinden aller

Menschen verantwortlich sein könnte (16), was sich in dieser Welt dann als immer unwahrscheinlicher herausstellt. In *Wünsche* hingegen ist der erwähnte Asteroid ständig in Medienberichten präsent und möglicherweise auch Auslöser für die Flutwelle am Ende (42). Diese Riesenwelle ist wiederum Bestandteil von Jonas' Alpträumen in *Wunder* (215, 231, 361) und Fantasien in *Komplex* (421). Das Bild des entleerten Sees ist wiederum eine Wachfantasie des Jonas in *Arbeit* (151). Jonas träumt außerdem die Endszene aus *Wünsche* in *Wunder*, allerdings mit einer Frau ohne Gesicht statt mit Marie (361).

So auf die Spur gesetzt, scheint es möglich, bis in den Bereich scheinbar bedeutungsloser Requisiten mögliche Verbindungen unter den *storyworlds* der Romane zu konstruieren. So etwa ein Gitarrenkoffer, den Jonas unerklärlicherweise in *Arbeit* ziemlich ängstlich öffnet (37), der aber durchaus einen Querverweis auf einige Szenen mit Marie in *Wunder* stiften könnte, in denen sie Jonas öfter auf ihrer Gitarre vorspielt. Nicht zuletzt ist Tanaka der Name eines Asteroiden im Hauptgürtel unseres Sonnensystems. Weitere Beispiele wären spielend zu finden.

Ähnliche Verbindungen finden sich überraschenderweise schließlich auch zwischen den Geschichten des Schriftstellers in *Komplex* und den Jonas-Geschichten. Die Suggestion ihrer ontologischen Trennung – Jonas in einer märchenhaften / apokalyptischen Welt und der Schriftsteller in einer realistischen – wird damit relativiert. Allein in den Namen der Figuren gibt es abermals eine Reihe von Ähnlichkeiten, so hat auch der Schriftsteller eine Freundin Namens Nina, deren Ehemann nun wieder Chris heißt (34f.). Außerdem behauptet der Schriftsteller, dass er eine einjährige Beziehung mit einer Frau namens Tic hatte (25), genau wie Jonas in *Wunder*. Im Wohnzimmer von Tomanek liegt plötzlich eine Pumpgun auf dem Tisch, die ungewöhnlicherweise niemand vorher bemerkt haben will (600). Es handelt sich um die Bewaffnung des Jonas aus *Arbeit*. Insgesamt teilt der Schriftsteller die Faszination für Flut- und Riesenwellen, von denen er beizeiten auch träumt (163, 461, 721). In Carlisle schreibt er sich – wie Jonas – einen Zettel an sich selbst, den er hinter den Wäschetrockner klebt (717). Auch hier sind weitere Beispiele zu finden.

Man kann all diese (und viele vergleichbare) Relationen insgesamt am besten – ähnlich wie die Ereignisse innerhalb von *Wünsche* und *Wunder* – als überzufällig ähnlich beschreiben. Die von Ort beschriebene Spannung zwischen Autonomie und Heteronomie der vier Texte und ihrer *storyworlds* wird hier programmatisch verschärft. In seiner Definition meint ›Balance‹ zwischen diesen beiden Parametern lediglich so etwas wie die gegenseitige

Erweiterung oder Einschränkung von Bedeutungsspektren auf sehr hohen interpretatorischen Stufen. Günther Fieguth führt dieses Konzept für Gedichtzyklen sehr eindeutig aus: »In der Gesellschaft mit anderen Gedichten [oder eben Texten im Allgemeinen, MSt.] bilden sie dann oft neue Zusammenhänge, neue Bedeutungs- und Sinndimensionen, die ein neues Lesen oder Wiederlesen der Gedichte erfordern.«⁹⁵ Das Ergebnis dieser Neulektüre wäre dann, dass »eine neue Kompositionsidee« sichtbar werde, in der eine »neue Sinngestalt verankert«⁹⁶ ist, die in den Einzeltexten noch nicht liegt.

Im Fall der Jonas-Romane hängen die *storyworlds* aber schon im niedrigstufigen Textverständnis wegen der überzufälligen Koexistenz sehr ähnlicher Bestandteile quasi-ontologisch miteinander zusammen und schließen sich doch gegenseitig aus. Im Gegensatz zu den Eigennamen, die bedeutungsleer sind und nur Referenzfunktion haben, sodass sie in verschiedenen Welten verschiedene Figuren referenzieren können, sind die direkten Ereignis-, Rede- und Bewusstseins-Ex- und Importe ein Marker für die Identität der betreffenden Figuren, in die sie eingebettet sind oder zu denen sie gehören. Aber genau diese Identität wird auch ausgeschlossen und kann unter Zuhilfenahme keiner natürlichen Interpretationsregel vollständig zutreffen, sodass hier auch auf übergeordneter Stufe eine immense kognitive Herausforderung für LeserInnen entsteht, wenn sie die durchaus naheliegende Frage beantworten möchten, ob die drei Texte nun eine identische *storyworld* haben, oder nicht.

Um noch einmal auf Orts Minimaldefinition zurückzukommen, scheinen die Jonas-Romane also nicht einfach nur narrative Sukzession, aber auch nicht ausschließlich thematische Variation anzuregen. Vielmehr liegt hier eine dritte Variante vor, nämlich narrative Variation. Zusammengefasst kommt all diesen Bezugnahmen, die teilweise verschiedene *storyworld*-Dimensionen (*TAW* und *k*-, *o*-, *w*-*worlds*) miteinander verknüpfen, also ein transtextueller Sonderstatus zu. Es lohnt sich, die widersprüchliche narrative

95 Rolf Fieguth: »Die Architektur der Wolken. Einleitungssessay«. In: Ders. (Hg.): *Die Architektur der Wolken. Zyklisierung in der europäischen Lyrik des 19. Jahrhunderts*. Bern u.a. 2005, S. 11–20, hier S. 12.

96 Rolf Fieguth: »Der Gedichtzyklus als Gegenstand historisch-vergleichender Betrachtung. Theoretische und methodologische Probleme«. In: Ders. (Hg.): *Die Architektur der Wolken. Zyklisierung in der europäischen Lyrik des 19. Jahrhunderts*. Bern u.a. 2005, S. 407–428, hier S. 414.

Variation der Jonas-Figuren als Konfiguration möglicher Welten⁹⁷ zu verstehen und die unter ihnen bestehenden Dissonanzen und Konsonanzen abschließend auf ihr übergreifendes Thema hin zu beziehen.

6.5.4 Spirituelles Multiversum

Im Gesamtzusammenhang dieser Arbeit lassen sich die Jonas-Romane so als spirituelles Multiversum beschreiben, also ein Ensemble möglicher Welten, das in verschiedenen Dimensionen transzendenzbezogen instabil operiert.

Arbeit regt eine *storyworld* an, die zuerst suggeriert, nach den Gesetzen säkularer Post-/Apokalypsemodelle zu funktionieren, dann aber transzendente Elemente jüdisch-christlicher Apokalyptik als Option wieder einführt – gleichwohl ohne sie endgültig zu bestätigen. Dieselbe Öffnung zur möglichen Transzendenz hin wird auch im Denken des fokalisierenden Protagonisten Jonas emuliert, was ich als latente Religiosität oder bildlich als religiöse Hypochondrie bezeichnet habe. Diese Transzendenzbezüge werden allerdings über synkretistische, alternativ-religiöse und strukturell transzendenzbezogene Schemata hergestellt und stehen weiterhin parallel mit säkularen Weltzugängen im Raum. Sie bleiben in ständiger Konkurrenz zueinander, weil sie keine vollständige Resonanz in der dargestellten Welt finden, sodass LeserInnen aufgrund der streng internen Fokalisierung ebenfalls gegenüber der intradiegetischen Tatsächlichkeit der *storyworld* verunsichert werden.

In *Wünsche* wird demgegenüber zunächst ein alltagsgesättigtes Denken in Bezug auf eine ansonsten stabil-immanente Welt emuliert. Erst im Verlauf der Geschichte werden die dargestellten Ereignisse immer unwahrscheinlicher und kulminieren möglicherweise in die Vernichtung der ganzen Welt. Durch die Bildsprache, intradiegetische Hinweise und bestimmte erzählerische Zusammenhänge (wie das mögliche Stehenbleiben der Zeit) kommt rückwirkend hier eine Modellierung der Welt nach einem prä-/apokalyptischen Modell infrage. So wäre von Anfang an eine göttliche Kraft im Spiel,

⁹⁷ Wie problematisch der vorliegende Fall ist, lässt sich daran ablesen, dass Ryans relativ neue Unterscheidung zwischen einem kognitiven und einem ontologischen Verständnis narrativer Welten hier nicht mehr aufgeht. Vgl. Marie-Laure Ryan: »Texts, Worlds, Stories. Narrative Worlds as Cognitive and Ontological Concepts«. In: Mari Hatavara u.a. (Hg.): *Narrative Theory, Literature, and New Media. Narrative Minds and Virtual Worlds*. London 2015, S. 11–28.

die die totale Vernichtung bereits ankündigt, und die Macht zu ihrer Herbeiführung auf Jonas überträgt. Da alle Ereignisse, so ungewöhnlich sie auch sind, jedoch auch nach real-weltlichen Parametern erklärbar wären (sogar die Vernichtung am Ende kann auf den unglücklichen aber eben zufälligen Einschlag eines Asteroiden zurückgeführt werden), ist es nie ganz sicher, ob diese Variante wirklich zutrifft, sodass die Verunsicherung, der Jonas ständig ausgesetzt ist und in Richtung suchend-spirituellen Denkens drängt, auch auf Seite der LeserInnen entsteht.

Wunder und *Komplex* basieren schließlich auf einem nicht so ungewöhnlichen Weltmodell, auch wenn sie eine ganze Reihe unwahrscheinlicher Ereignisse suggerieren. Jonas' Denken ist hier zwar genauso synkretistisch, aber – das ist der entscheidende Unterschied – nicht aus einer metaphysischen Bedrängnis heraus, die sich durch die Welt aufdrängt. In *Wunder* wurde sein Denken als ›spiritueller Dandyismus‹ charakterisiert. Dabei bevorzugt er schließlich einen strukturellen, privaten Transzendenzzugang, der konkret über *peak experiences* in Todesnähe zustande kommt. Ein mögliches Apokalypsennarrativ wird hier in Form von ›privat-individualistischer Endzeitimagination‹ enttranszendiert. Durch das parallelgeführte Liebesmotiv, das der radikal-akzelerationistischen Selbsterkenntniserzählung diametral entgegensteht, aber auch durch in der Erzählsituation selbst angelegte Signale entsteht hier ein Unzuverlässigkeitsverdacht. Gleichwohl sind diese Signale nie eindeutig, sodass wieder nicht klar ist, ob Jonas' Leben und damit sein Weg in eine bestimmte Art spirituellen Denkens so und nicht anders verlaufen sind.

In *Komplex* wird diese Erzählung nahtlos fortgeführt. Auf der einen Seite werden die *peak experiences* verschärft und stärker reflektiert, auf der anderen Seite wird das Motiv der Liebe als Aufhebung des individuellen Strebens nach ihnen auf die Spitze getrieben. Auch hier wird diese Spannung nicht eindeutig aufgelöst, insofern Marie wie in *Wunder* in ihrem Realitätsstatus suspekt bleibt.

Arbeit und *Wünsche* stehen sich insgesamt näher und mit *Wunder* und *Komplex* wird ein gewandelter, kaum mehr bedrängter aber deshalb noch expliziter suchender Jonas eingeführt. Schließlich wird durch die doppelte Schriftstellergeschichte in *Komplex* eine hochgradig realistische Welt angelegt, deren Protagonisten in der Bewusstseinshaltung auffällig dem frühen Jonas gleichen.

Alle Romane inszenieren jeweils Denkooptionen des Religiösen als Optionen. In allen Erzählungen oszilliert das Denken zwischen religiösen und

säkularen Semantiken und zwischen Transzendenz und Immanenz, um den sehr verschiedenen Welten, denen es begegnet, gerecht zu werden.

Zuletzt variieren die vier Texte diese Struktur aber vor allem auch untereinander und ›optionalisieren‹ dadurch die sowieso schon verunsicherte Optionalität spiritueller Denkweisen gegenüber ihren LeserInnen auf höherer Stufe abermals. Durch die Pseudo-Personalidentität des Protagonisten und *focalizers* Jonas wird eine Äquivalenzbeziehung erzeugt, die anzeigt, dass das Problem postsäkularer Religiosität aus der individuellen Perspektive des Einzelnen verhandelt werden muss. Gerade weil dieselbe Figur gleich in vier Varianten auftaucht, scheint es aber auch um das *Prinzip* postsäkularer Spiritualität zu gehen und nicht um einen singulären spirituellen Menschen unter postsäkularen Bedingungen. Es geht also um Individualität, nicht aber um Singularität religiösen Optionendenkens, was in dieser Form nur durch die Kombination mehrerer semi-autarker *storyworlds* möglich wird. Das besonders in den Interviews etablierte Prinzip der potenziell nach hinten offenen Serie öffnet die Variabilität der Jonas-Figur schließlich noch auf eine unbekannte erzählerische Zukunft hin und bringt so auch seine Spiritualität in die extremste Form der Offenheit.

Andere Untersuchungen zu den Romanen und viele Rezensionen bezeichnen die Romane (schon für sich) als Versuchsanordnungen.⁹⁸ Nun ist natürlich jeder fiktionale Text in gewisser Hinsicht eine Art Versuchsanordnung, im vorliegenden Fall ist diese Rede jedoch deutlich extremer aufzufassen. In einem spirituellen Multiversum, das mehrdeutige Welten und Denkweisen auf nochmals ambivalente Weise zusammenführt, wird Ambivalenz und Dissonanz vom Problem zum Programm transformiert. Die nachgewiesenen narrativen Destabilisierungsbewegungen sind so tief und vielfältig in die Serie eingeschrieben, dass sich im Rahmen des hier fokussierten Zusammenhangs eine ähnliche Lesart wie bei Kehlmann ergibt: Auch hier ist Instabilität im religiösen Denken der Gegenwart kein zu überwindendes Hindernis, sondern selbst schon das Erkenntnisziel.

98 Exemplarisch Becker: *Drogen in Hamburg, Massage in São Paulo*.

7 Spirituelle Denkoptionen in Todesnähe bei Thomas Lehr, Sten Nadolny und Sibylle Lewitscharoff

Der Tod ist ein existenzielles Faktum, und zwar vor allem in der Hinsicht, dass er fester Bestandteil menschlicher Selbstverständigung ist. Besonders in der Frage nach seinem ›Danach‹ stehen sich aber zwei stereotype Grundannahmen gegenüber, die ihn als exzeptionellen Schauplatz auch postsäkularer Verhandlungen ausweisen. Aus einer rein konventionell-säkularen Perspektive ist er ein ›natürliches‹ Phänomen. Das Aufhören der biologischen Funktionen bedeutet das definitive Ende des Menschen, ohne offene Fragen. Für eine Vielzahl konventionell-religiöser Modelle bleibt er demgegenüber hochgradig »erklärungsbedürftig«.¹ Insofern ist es nicht überraschend, dass er auch in den bisher analysierten Romanen immer wieder berührt wurde: In Beerholms, Blancos' (*Ruhm*) und Jonas' (*Arbeit*) möglichen Selbstmorden, im Angesicht tödlicher Erkrankung bei Rosalie (*Ruhm*), in nur hypothetischer Form bei Martin aus *F* oder als Folge von Gewaltverbrechen (Iwan aus *F*), allerdings auch als Produkt selbstzerstörerischer Fantasien beim Jonas aus *Wünsche* oder in Form von Todesgefahr als Bedingung für *peak experiences* beim späten Jonas aus *Wunder* und *Komplex*. Trotz seiner Präsenz ist der Tod hier aber nie selbst das Hauptproblem der Protagonisten oder Erzähler, sondern etwas, das zwar wie notwendig, jedoch nur am Rand der Geschichte auftaucht. Er wird *als* Tod strenggenommen nicht thematisiert. Im Folgenden werden deshalb drei Romane von unterschiedlichen Autorinnen und Autoren analysiert, die den möglichen Tod ihrer Protagonisten ins erzählerische Zentrum rücken und ihn zum konkreten Anlass postsäkularen Denkens machen.

Thomas Lehr legt 2005 mit *42*² einen Roman vor, in dem das Postapokalyptischeschema mit mathematisch-physikalischen Denkweisen kombiniert und

1 Birgit Heller: »Tod. I. Religionswissenschaftlich und religionsgeschichtlich«. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 8: T-Z. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2008, Sp. 427f. hier Sp. 427.

2 Thomas Lehr: *42*. Berlin 2007 [2005] (im folgenden Fließtext zitiert als *42*).

am Ende durch den möglichen Tod des Erzählers und Protagonisten destabilisiert wird. In Sten Nadolnys Roman *Weitlings Sommerfrische*³ von 2012 ist eine Todesnähe des Erzählers der Auslöser für eine mögliche Verdopplung seines Lebenslaufes, die die schon bekannte Frage nach Zufall und Schicksal neu perspektiviert. Sibylle Lewitscharoffs *Consummatus*⁴ nimmt schließlich explizit eine Nahtoderfahrung zum Erzählanlass, um ein von vornherein religiöses Bewusstsein erwartungswidrig mit anderen Denkoptionen zu konfrontieren.

7.1 Thomas Lehr: 42

7.1.1 Das Ende der Zeit überleben

42 erzählt die Geschichte von Adrian Haffner, einem Wissenschaftsjournalisten, der fünf Jahre vor dem Erzählzeitpunkt mit siebzig anderen Besuchern an einer Besichtigung des Detektors DELPHI im Large Electron-Positron Collider (LEP) am CERN in Genf teilnimmt. Als die Gruppe wieder an die Oberfläche zurückkehrt, sind um sie herum ohne sichtbaren Auslöser alle Vorgänge und mit ihnen die Uhren stehen geblieben. An diesem 14. August 2000 um genau 12:47 Uhr und den titelgebenden 42 Sekunden hat offenbar die Zeit angehalten. Haffner und die anderen Personen können sich aber weiterhin ungehindert durch den Raum bewegen, atmen und essen, weil in unmittelbarer Nähe zum eigenen Körper die Physik zu gelten scheint. Die kausale Erklärung für diese extreme *world disruption* bleibt dabei im Dunkeln.

Schon in Bezug auf die Figurenkonstellation folgt die Geschichte zunächst einmal einer klassisch postapokalyptischen Logik, insofern die dafür typische Sozialdynamik ausführlich thematisiert wird. Es bilden sich nach der Katastrophe schnell Gruppen wie etwa Physiker, die nach naturwissenschaftlichen Erklärungen und auch Lösungen für die stehengebliebene Zeit suchen. Daneben gibt es aber auch kollektive Aussteiger, die später das sogenannte »Dorf der Ahnungslosen« (205) gründen, um sich in der Zeitlosigkeit einzurichten. Einige werden zu anonymen Attentätern (101), wieder

3 Sten Nadolny: *Weitlings Sommerfrische*. München 2012 (im folgenden Fließtext zitiert als *Sommerfrische*).

4 Sibylle Lewitscharoff: *Consummatus*. Frankfurt/M. 2010 (im folgenden Fließtext zitiert als *Consummatus*).

andere betätigen sich als Mediziner oder eröffnen eine Bar. Eine Sonderstellung nimmt Magnus Sperber ein, ein Altphilologe, der mittels eines Bulletins in Form kleinerer Abhandlungen sprachlichen Sinn in die unklaren Zustände zu bringen versucht (15). Auf ihn gehen viele neologistische Begriffe und Konzepte zurück, derer sich die sogenannten »Chronifizierten« (auch einer von Sperbers Begriffen) und der erzählende Protagonist immer wieder bedienen, um die Welt kognitiv zu erschließen und damit auch die Erzählung zu strukturieren. Sperber entwickelt beispielsweise ein Modell, demzufolge die Überlebenden fünf Phasen durchlaufen: Schock, Orientierung, Missbrauch, Depression und Fanatismus. Aus diesem Modell geht das paratextuelle Ordnungsprinzip des Romans in Form von Kapitelüberschriften hervor.

Wie das Modell schon andeutet, lösen sich die sozialen Strukturen im Laufe der ersten zwei Jahre nach der Katastrophe auf und die meisten Überlebenden ziehen, ebenfalls sehr typisch für postapokalyptische Erzählungen, allein oder in kleinen Gruppen, bewaffnet und teilweise marodierend durch die Welt – so auch Haffner. Die Phase ›Missbrauch‹ ist dabei wörtlich zu verstehen, insofern die zeitlich statischen Menschen, die offenbar nicht tot, sondern tatsächlich ›nur‹ entzeitlicht sind, auf bizarre Art vergewaltigt und aus verschiedensten Motiven ermordet werden. Nachdem Haffner sich am wehrlosen Liebhaber seiner Ehefrau gerächt hat, zieht er sich schließlich allein nach Zürich zurück. Unter den Chronifizierten begehen in der anschließenden Phase ›Depression‹ nicht wenige Selbstmord (87), andere bilden danach (›Fanatismus‹) parareligiöse Gruppen und entwickeln Verschwörungstheorien. Der Roman wurde insofern nicht zu Unrecht als gesellschaftskritische Dystopie gelesen⁵ – das ist allerdings noch nicht sein Kern.

Ganz anders als Glavinics *Arbeit*, in dem sehr raumbetont erzählt wird, ist 42 eine spezifische Steigerung des Post-/Apokalyptischen in der Dimension Zeit, insofern er gerade die paradoxe Zeitlosigkeit des konventionellen Apokalypseschemas mit den Elementen des innerweltlichen Überlebens kombiniert. Dass dieser, im Vergleich dazu noch ›unmöglichere‹ Zustand, trotzdem für die Figuren und ihre LeserInnen gut nachvollziehbar bleibt,

5 Vgl. Dominik Orth: »Erzählwelten der Einsamkeit. Auflösungsformen der Gesellschaft in Thomas Lehrs 42 und Thomas Glavinics *Die Arbeit der Nacht*«. In: Gillian Pye u. Sabine Strümper-Krobb (Hg.): *Imagining Alternatives. Utopies – Dystopias – Heterotopias*. Konstanz 2014, S. 41–56. Orth vergleicht den Roman ebenfalls mit Glavinics *Arbeit*, vernachlässigt dabei aber bewusst die Mittel der erzählerischen Vermittlung, um die es im Rahmen meiner Analyse ganz besonders geht, und kommt deshalb zu teilweise fundamental anderen Ergebnissen.

liegt daran, dass seine erzählerische Inszenierung gewisse naturalisierende Eingeständnisse wie die ›Zeitblasen‹ enthält. Durch sie wird ein lineares Denken und eben auch Erzählen der Welt möglich, indem die Figuren durch ihre Handlungen Zeit in eine Welt bringen, die keine Zeit mehr kennt. Im Vergleich zu anderen Romanen, die Zeit als Thema und Struktur radikaler inszenieren,⁶ ist zumindest die Prämisse von 42 insofern zunächst eher dem nur Ungewöhnlichen zuzurechnen.

Fünf Jahre später, in der erzählten Gegenwart der Rahmenhandlung, bricht Haffner zu Fuß von Zürich zum Ausgangsort der Katastrophe auf. Der Anlass dafür ist frappierend: Nach fünf Jahren unter vollständigem Zeitstillstand hat sich die Welt plötzlich für drei Sekunden weiterbewegt. Dieser von Haffner sogenannte »RUCK« (70) ist für die narrative Dynamik so etwas wie eine zweite *world disruption* innerhalb der immer noch gestörten Welt. Man kann ihn als doppelte Negation verstehen, die eine schließende Reequilibration der post-/apokalyptischen Zustände verspricht. Auch Haffner hofft, dass es sich um ein Zeichen von den immer noch im CERN experimentierenden Physikern handelt, die damit allen Chronifizierten bedeuten, sich in Genf einzufinden, um die Zeit wieder in Gang zu setzen. Nach fünftägigem Fußmarsch, auf dem er sich mit alten Bekannten zu einer kleinen Gruppe zusammenschließt, trifft Haffner an seinem Ziel mehr als dreißig weitere Überlebende, die seine Interpretation des Rucks offenbar teilen.

Tatsächlich werden die Hoffnungen aber zunächst enttäuscht: Die überlebenden Physiker sind nicht für das vorübergehende Weiterlaufen der Zeit verantwortlich (320). Gleichwohl war es für sie der Anlass, sich noch einmal auf das Gelände des Detektors zu begeben, wo sich eine bizarre Veränderung eingestellt hat, die auch für LeserInnen sehr schwer zu rekonstruieren ist. Auf dem Parkplatz über dem Detektor ist eine schwarze runde Fläche oder Kugel aufgetaucht, die etwa so groß wie ein Mensch ist (321). Um sie herum hat sich ein kreisförmiges Areal gebildet, das beim Betreten einen dauerhaften, aber zeitlich-statischen ›Klon‹ erzeugt. Diese Klone sind nun das jüngere Abbild der betreffenden Personen und zwar nach folgender Logik: Betritt eine einzige Person den Kreis, entstehen zwölf Kopien, die jeweils ein Jahr jünger sind als ihr Original. Betreten aber zwei Personen gleichzeitig das Areal,

⁶ So etwa der in der *Unnatural Narratology* immer wieder bemühte und sehr radikale Roman *Time's Arrow* von Martin Amis. Vgl. Jan Alber: »Unnatural Narrative«. In: Peter Hühn u.a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/unnatural-narrative> (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016).

entstehen pro Person nur noch sechs Klone, die dafür aber zwei Jahre jünger sind. Bei vier Personen entstehen nur noch zwei, aber dafür drei Jahre jüngere Klone pro Person (324f.). Offenbar findet hier eine zeitliche Annäherung an den Zeitpunkt vor fünf Jahren statt und die Vermutung ist nun, dass man diesen Zeitpunkt erreichen und sogar rückwärts überschreiten kann, wenn man noch mehr Personen gleichzeitig ›kopiert‹. Ein Vorexperiment mit zwölf Freiwilligen führt dann tatsächlich zu Klonen, die 4 Jahre und 8 Monate jünger sind (343). Mit mehr als 24 Personen soll dann, so der Plan, alles rückgängig gemacht werden.

Schließlich übertreten 38 Personen, unter ihnen auch Haffner, die Grenze, und die Darstellung der ohnehin schon kaum mehr nachvollziehbaren Ereignisse wird extrem unübersichtlich. In einem metaphorisch hoch aufgeladenen *stream of consciousness* beobachtet (oder denkt) Haffner »kaleidoskopartig, zersplitternd« (356) unendlich viele alternative Verläufe seines Lebens vor und nach dem Zeitstillstand. Die Sperberschen Phasen scheinen sich dann schließlich in Hochgeschwindigkeit umzukehren (358) und Haffner erlebt, wie er weit über das projektierte Ziel hinaus zurückreist bis zum bildlich inszenierten Zeitpunkt seiner Zeugung:

In einem rot, orange, quittengelb leuchtenden Blätterhaufen fällt mir ein seltsames Objekt auf, ein Ball, denke ich zunächst, aber es ist eine Kugel aus Glas. Als ich mich herabbeuge, geschieht unendlich viel, sie ist jetzt ein ganzer Planet und die Welt ist in Ordnung. (360)

7.1.2 Denken an den Grenzen der Kausalität

Zentral für Haffners Denken ist im Verlauf der gesamten Erzählung die Suche nach möglichen Ursachen für die Katastrophe. Es scheint zunächst naheliegend, das Verbleiben der 71 Überlebenden im Zeitlauf mit deren Aufenthalt in der Nähe des DELPHI-Detektors in Verbindung zu bringen, insofern die Geschichte dort beginnt und endet. Theorien aus naturwissenschaftlich-physikalischem Denken heraus sind so erwartbar wie prominent, ihre genaue Richtung ist aber erstens nicht eindeutig und zweitens sind sie nicht konkurrenzlos.

Eine erste intradiegetische Hypothese deutet sich direkt nach dem Stillstand durch den Physiker Mendecker an, der den Fahrstuhl vom Detektor an die Oberfläche als »Abrisskante« (29) beschreibt. Das Konzept der Abrisskante stammt aus der Strömungslehre und ist vermutlich besonders

Menschen mit Flugangst bekannt. In seiner metaphorischen Übertragung scheint Mendecker sagen zu wollen, dass die Zeit wegen nicht weiter spezifizierter Interferenzen ›abgerissen‹ und die von ihr getragene Welt deshalb abgestürzt ist. Im Hintergrund dieser Metaphorik steht ein Zeitverständnis, das deutliche Züge der Newtonschen Physik trägt und sie mit Elementen der Thermodynamik kombiniert. Zum einen muss Zeit hier als absolutes Bezugssystem verstanden werden,⁷ aus dem die Vorgänge der materiellen Welt gleich einem Absturz ›herausfallen‹ können. Gleichzeitig wird Zeit als ›strömender‹ Zeitpfeil⁸ verstanden, der im Sinne von unumkehrbarer Entropie stetig in eine Richtung weist. Dieses Strömen wurde dem Bild Mendeckers zufolge nun gestoppt.

Daneben steht aber auch die Vermutung zur Disposition, dass nicht die Welt stehen geblieben ist, sondern vielmehr die Chronifizierten selbst sich derart beschleunigt haben, dass sie sich mit Lichtgeschwindigkeit bewegen (64f.). Diese Idee würde ein ganz anderes Zeitverständnis voraussetzen, das mit dem zweieinhalb Jahrhunderte älteren Newtonschen Ansatz inkompatibel ist. Angesprochen ist das von Einstein entdeckte Prinzip der Zeitdilatation.⁹ Demzufolge ist Zeit – genau wie Raum – kein stabiles System innerhalb dessen sich physikalische Vorgänge beschreiben lassen, sondern beide sind Teil des Systems selbst und deshalb keineswegs starr. Die absolute Bezugsgröße ist demgegenüber die Lichtgeschwindigkeit. Raum und Zeit können sich im Verhältnis dazu strecken oder stauchen. Materie, die sich mit dieser Geschwindigkeit bewegt, würde aus der Perspektive eines ruhenden Systems auf einen Punkt zusammenschrumpfen und die Zeit würde für sie ›stehenbleiben‹.

Ein anderer Physiker geht nun wieder im Rahmen einer quantenmechanischen Multiversumstheorie davon aus, dass die Gruppe einfach auf einen »falschen Ast« (336) des sich dauernd verzweigenden Universums geraten ist,

7 Vgl. Peter C. Aichelburg: »Zeit im Wandel der Zeit – Zur Entwicklung des Zeitbegriffs«. In: Peter Rusterholz (Hg.): *Zeit. Zeitverständnis in Wissenschaft und Lebenswelt*. Bern u.a. 1997, S. 75–96.

8 Für eine profunde Darstellung vor dem Hintergrund aktueller Theorien zur Asymmetrie der Zeit, vgl. Natalie Wolchover: *Time's Arrow Traced to Quantum Source*, 16. April 2014, <https://www.quantamagazine.org/20140416-times-arrow-traced-to-quantum-source/> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).

9 Vgl. Jürgen Freund: *Spezielle Relativitätstheorie für Studienanfänger*. Zürich 2007, S. 8–13.

auf dem nun unglücklicherweise die Zeit steht.¹⁰ Schon im Bereich der physikalischen Theoriebildung konkurrieren also teilweise inkompatible Ansichten.

Andere Überlebende halten sich demgegenüber für sogenannte MUFOs: monadologisch-unbekannte-zu-Fuß-Objekte (150–154), die zu experimentellen Zwecken von Wesen mit einer extrem viel weiterentwickelten Technologie in diese Situation gebracht wurden. Auch Außerirdische stehen dafür im Verdacht (31).

Andere Figuren suchen weniger nach kausalen Erklärungen, sondern wenden sich sinnerzeugenden Metaphern oder Mythen zu. Für die erste Klasse steht exemplarisch die sogenannte Folien-Theorie, die davon ausgeht, dass eine Art Schicht zwischen die Überlebenden und den Rest der Welt geraten ist, die auch irgendwann wieder reißen kann. Ganz ähnlich die Museumstheorie, die die Welt als Kulisse begreift (122). In die mythologische Klasse gehört die Dornröschen-Theorie, die wie die Folientheorie hofft, dass der Zustand durch einen ›Prinzen‹ wieder rückgängig gemacht werden kann, (95f.), ohne schon zu wissen, wie genau dies geschehen soll. Genauso funktioniert auch die Drachenbluttheorie. Ihre AnhängerInnen beschreiben ihren Zustand so, als seien sie vom Detektor wie Siegfried in immunisierendes Drachenblut getaucht worden als die Zeitlosigkeit, gleich einer Naturkatastrophe, in die übrige Welt gekommen ist (107). Augenfällig ist, dass die Theorien oder Ansichten oft ganz andere Teilprobleme adressieren, meistens sehr unscharf sind, sich in bestimmten Elementen widersprechen, in anderen aber wieder kompatibel sind.

Die ganze Erzählweise macht sich eine Spannung in den Wissensbeständen ihrer LeserInnen zunutze. Zum einen dürfte es zum *common sense* gehören, dass am CERN Experimente durchgeführt werden, in denen unter urknallähnlichen Bedingungen Elementarteilchen mit annähernder Lichtgeschwindigkeit aufeinander geschossen werden.¹¹ Zum anderen ist es im Rahmen real-weltlicher Parameter schon außerhalb der Fiktion kaum mehr vorstellbar, was das genau bedeutet. Besonders skurrile Beispiele für

10 Dieser Theorie ist auch Guido Graf in seiner Rezension zugeneigt, ohne ihren Kontrast mit den anderen Optionen zu bemerken, vgl. Guido Graf: »Welt im Dornröschen-schlaf«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 19. Oktober 2005.

11 Den Sokal-*Hoax* im Hinterkopf behaupte ich nicht, die physikalischen Theorien, die in den Romanen angesprochen werden, auch naturwissenschaftlich korrekt darzustellen, sondern spreche nur über das, was von ihnen im *common sense* diskursiv erscheint. Vgl. Alan Sokal: *Beyond the Hoax. Science, Philosophy and Culture*. Oxford 2008, S. 143–163.

die Popularität der daraus resultierenden Ängste sind etwa eine juristische Intervention gegen die Inbetriebnahme des LEP-Nachfolgers LHC¹² oder die recht pathetische RTL-Großproduktion *Helden – Wenn dein Land dich braucht*,¹³ in der ein schwarzes Loch im LHC zu einer postapokalyptischen Welt führt. Die im CERN zu erforschenden Phänomene sind im mathematisch-formalen Zusammenhang gut beschreibbar, sodass ihnen im Rahmen einer westlich-rationalistischen Kultur das Gewicht der unbezweifelbaren Tatsächlichkeit zukommt. Gleichzeitig bewegen sich ihre Veranschaulichungen an den Grenzen des erfahrungsmäßig überhaupt Verstehbaren.¹⁴

Mittels gezielter Informationsdistribution durch den Text und aufgrund schon außerliterarischer Unklarheiten über die angesprochenen Zusammenhänge, ist es für LeserInnen kaum möglich, ernsthafte eigene Erwägungen über die Passung oder Richtigkeit der einzelnen Denkweisen anzustellen. Statt also wirklich theoretisch aufgeladen zu sein, simuliert die Erzählung vielmehr eine theoretische Fundierung,¹⁵ die darüber hinaus eher in Form multipler Andeutungen inszeniert wird. Die von den Figuren aufgestellten Theorien oder Narrative stehen nur metonymisch für mögliche Erklärungsarten, und die stehengebliebene Zeit ist die hoch kontingente Kulisse, um dieses Denken zu beobachten. Es geht also auch um Theorien der Zeit,¹⁶ aber

12 Vgl. Holger Dambeck: *Experiment in Genf: Gericht weist Eilantrag gegen Superbeschleuniger ab*, 29. August 2008, <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/experiment-in-genf-gericht-weist-eilantrag-gegen-superbeschleuniger-ab-a-575275.html> (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016).

13 *Helden – Wenn dein Land dich braucht*. R.: Hansjörg Thurn. D 2013. TV-Mitschnitt. RTL, 3. Oktober 2013. 140 Min.

14 In beispielhaftem Bezug auf die Quantenelektrodynamik, vgl. Jürg Niederhauser: »Das Schreiben populärwissenschaftlicher Texte als Transfer wissenschaftlicher Texte«. In: Eva-Maria Jakobs u. Dagmar Knorr (Hg.): *Schreiben in den Wissenschaften*. Frankfurt/M. 1997, S. 107–122, hier S. 120.

15 Vgl. in Anlehnung an Bertolt Brecht Walter Delabar: *Wann kommt der Prinz? »42«: Thomas Lehrs Gegenstück zu Dan Browns Sensationsgeschichten*, 7. Dezember 2005, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=8905 (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016).

16 Für eine ausführliche Darstellung der Zeitproblematik im Roman vgl. Gundela Hachmann: »Sieh auf deine Hand, bis sie zerfällt.« Entropie und Individualzeit in Thomas Lehrs Roman »42«. In: *Gegenwartsliteratur* 10 (2011) S. 234–253. Genauso Heike Polster: *The Aesthetics of Passage. The Imag(in)ed Experience of Time in Thomas Lehr, W.G. Sebald and Peter Handke*. Würzburg 2009, S. 28–30.

noch vielmehr darum, wie Theoriebildung in der kulturellen Umgebung der Gegenwart verlaufen kann, wenn wohlerprobte Muster versagen.

7.1.3 Suche nach einer ›*theory of really everything*‹ oder: 42 als ›*religious hard science fiction*‹

Obwohl die herausgearbeiteten Theorien einzelnen Figuren zugeschrieben werden können, werden sie gerade nicht aus einer übergeordneten Perspektive (etwa nullfokalisiert) vermittelt, sondern im Bewusstsein des erzählenden Protagonisten zusammengeführt. Bemerkenswert sind dabei zwei Dinge. Wegen des zeitlichen Abstands zwischen dem Erzählzeitpunkt und der ersten *world disruption* vor fünf Jahren ist Haffner äußerst abgeklärt und neutral gegenüber den sozial doch recht brutalen Zuständen seiner Welt.¹⁷ Genau deshalb entwickelt er aber selbst keine Präferenz für eine der möglichen Theorien, sondern kann diese vielmehr variieren und abwägen, statt sich, wie die anderen Figuren, nur auf eine zu verlassen. Ihm fehlt, so könnte man sagen, der kognitive Handlungsdruck in einer Welt, deren neue Gesetze ausweglos zu sein scheinen und in der alle »Theorien« nur »hilflos« sind (116), ohne dass man offenbar ganz von ihrer Bildung absehen kann. Zweitens gibt es unter den Hypothesen der anderen Figuren keine, die sich ernsthaft auf religionsnahe Konzepte bezieht. Am ehesten käme noch die MUFO-Theorie vom übermächtigen Technodemiurgen infrage. In Haffners ständiger Kombinationsarbeit dringen hingegen immer wieder Versatzstücke eindeutig religiöser Provenienz ein.¹⁸ Sie kommen in drei von außen unterscheidbaren, kognitiven Anwendungsszenarien vor.

Im ersten Szenario werden konventionell-religiöse oder aber strukturell transzendente Semantiken ohne innere Spannungen als selbstverständliche Zugänge zur Welt gebraucht. Exemplarisch für den ersten Untertyp dieses

17 Dass es sich dabei lediglich um eine Abrechnung mit der »eventsüchtigen« Gesellschaft der Gegenwart handelt, darf bezweifelt werden. Vgl. Ewald Schreiber: »Im Furz der Zeit«. In: *Der Standard* vom 8. April 2006.

18 Wie Verena Auffermann in ihrer Rezension zum gegenteiligen Urteil kommt, ist unklar: »Natürlich wird in ›42‹ der Welten-Crash nicht von Gott inszeniert [...]. Denn mit Gott hat der große Stillstand nichts zu tun, eher mit Wissenschaft.« Vgl. Verena Auffermann: »Fünf Jahre ohne Zeit«. In: *Literaturen* 10 (2005), S. 46f. Genauso Karsten Kredel: »Die Welt zwischen zwei Sekunden«. In: *die tageszeitung* vom 6. November 2005.

Szenarios (konventionell-religiöse Zugänge) ist etwa, dass Haffner die Stimmung unter den Überlebenden in Genf als »Adventslaune« (290) empfindet oder den Freiwilligen für das letzte Experiment auf dem Weg zum Parkplatz des Detektors eine »Pilgerhaltung« (320) zuschreibt. Die zwölf Klone von Sperber bezeichnet er als »apostolische Kopien« (230) beziehungsweise später als »Jünger« (322). Darüber hinaus hat Haffner aber auch Zugriff auf nicht-jüdisch-christliche religiöse Konzepte, die in teilweise durchaus zweifelhaften Situationen bemüht werden. Die Ansicht seines Freundes Boris, nach der man den aktuellen Zustand der Welt unter Bezug auf den hinduistischen Gott Wischnu interpretieren kann, übernimmt er ohne weitere Reflexion (71). Nach der Vergewaltigung einer asiatischen, entzeitlichten Frau denkt Haffner dann plötzlich an den chinesischen Schöpfergott P'an Ku, der »das Weltall erschuf, indem er es im Verlauf vor 18000 Jahren in einen Granitblock weißelte« (15). Diese Denkrichtung wird besonders geschmacklos, als Haffner die Sexualhandlungen der Chronifizierten an den eingefrorenen Menschen mit der Fruchtbarkeit von Zeus vergleicht (200), insofern die Opfer bei einem möglichen Weiterlaufen der Zeit in einem unendlich kleinen Zeitabschnitt hundertfach geschwängert würden. Als klassisch spiritistischer Bezug ist es schließlich zu verstehen, wenn Haffner die Uhrzeit 12:47 als »unsere[] Geisterstunde« bezeichnet (15) oder die Klongrenze auf dem Parkplatz gegen Ende als »magische Kreislinie« (323) auffasst. Struktureller Transzendenzbezug zeigt sich – als zweiter Untertyp des ersten Szenarios – etwa, wenn Haffner sich selbst zur Erbauung sagt: »Man muss an etwas glauben« (44). Genauso auch, als es für ihn weniger eine Enttäuschung als vielmehr ein expliziter Grund zur Hoffnung ist, dass die Physiker am Ende doch nicht wissen, was den Ruck ausgelöst hat (320).

In einem zweiten kognitiven Szenario kommen ähnliche Bezüge zur Geltung, nun aber mit verstärkten inneren Widersprüchen oder in auffällig synkretistischer Kombination. Bestes Beispiel dafür ist schon der erste Satz der Erzählung, der sich, ohne dass LeserInnen dies schon wissen können, auf den Ruck bezieht: »Ich sah das Höllenflackern, den tödlichen paradiesischen Schimmer, der durch die Nachtzellen der Pupillen in die kristallisierten Gehirne schoss und sie vor Angst und Hoffnung hätte zerspringen lassen müssen.« (11) Auch wenn hier und später (267) klar dem Christentum zuzuordnende Konzepte wie Paradies und Hoffnung bemüht werden, werden sie mit reduktionistisch-biomechanischen Bildern des Menschen in Verbindung gebracht. Im Rahmen der Frage, ob der Detektor Ursache für oder Schutz vor dem Zeitstillstand ist, entrückt ihn Haffner gedanklich in eine heilige Sphäre:

»Entweder mussten wir DELPHI verehren, weil er uns gerettet [...] hatte [...]. Oder er war die Höllenmaschine und der Ursprungspunkt der Katastrophe [...].« (57) Eine solche Verschiebung kommt auch vor, als die Physiker mit ihren Experimenten anfangs immer wieder scheitern: Der Detektor sei ein »fette[r] Zentralbuddha« (172). Dieser Denkstrang kulminiert in einer grotesken Vision, in der Haffner sich im Inneren des Detektors wie »ein Embryo im Fruchtwasser der Hölle« imaginiert (357). Hier werden gegenläufig bewertete religiöse Konzepte noch mit technologischen Zusammenhängen kombiniert. Die techno-agnostische MUFO-Theorie einiger Überlebender nimmt er außerdem einerseits klar als »religiöse[n] Impuls« wahr, beschreibt sie dann aber auch, rein profan, als »soziologisches Gruppenexperiment« (126). In einer alptraumartigen Sequenz kombiniert Haffner schließlich christliche und hinduistische Bezüge: Aus einem Spiegel treten ihm (als Vorausdeutung auf die Klone) seine Alter Egos entgegen zur »kannibalistischen Eucharistie« (240) und machen ihn – dadurch? – zu einer »hundertarmigen Schiwa« (241).

Im dritten Szenario werden religiöse Bezüge und Konzepte dazu genutzt, theoretisch schwer zu fassende naturwissenschaftliche Theorien oder andere überkomplexe Probleme der entzeitlichten Welt überhaupt einem Verstehen zugänglich zu machen. Die bereits erwähnte und doch etwas diffuse Dornröschentheorie wird unter Zuhilfenahme von christlichen Erweckungs- und sogar Schöpfungsnarrativen auf engstem Raum zu einer selbstverheiligenden Fantasie eingeführt. Wenn sich die Chronifizierten anderen Menschen nähern, scheinen diese zwar beweglich zu werden, wachen aber unerklärlicherweise nicht im eigentlichen Sinne auf: »Wir töten nicht, wir erwecken. Wir sind die Schöpfer einer dämmrigen, hilflosen Welt.« (25) Eine Variante der Lichtgeschwindigkeitshypothese wird von Haffner damit verstehbar gemacht, dass ein »wahnsinniger Gott Kegel spielte« (64). Die Kugeln wären dann Überlebende mit ihren Zeitblasen und ihre Lichtgeschwindigkeit käme durch Gottes Omnipotenz zustande. Trotzdem erscheint die Lichtgeschwindigkeit hier als physikalische Grenze seiner Macht. Strukturell ähnlich ist es, wenn Haffner erklärt, dass der Zeitstillstand dazu dient, »um Luft zu holen, um Gottes Lungen eine Pause zu gönnen« (188). Dieser direkte Zusammenstoß von physikalischen Theorien mit religiöser Semantik wird besonders stark inszeniert, als Haffner und seine BegleiterInnen auf der Reise nach Genf Halt im Wohnsitz eines Physikers machen, der zu diesem Zeitpunkt selbst schon unterwegs dorthin ist. An der Wand finden sie Formeln, die auch im Text als solche wiedergegeben werden (Abbildung 7.1).

$$\int_{\mathcal{H}_0} \psi = (16\pi\hbar)^2 \int_{\text{Mink}} G_{abcd} \frac{\delta}{\delta h_{ab}} \frac{\delta}{\delta h_{cd}} + \frac{\hbar\sqrt{R}^{(2)}}{16\pi^2 \text{Mink}} + \sqrt{\hbar} T^{00}(\phi, \frac{\delta}{\delta\phi}) \psi = 0.$$

Abb. 7.1: Variante der Wheeler-DeWitt-Gleichung in 42

Ohne, dass der Text dies erklären würde, handelt es sich um eine Variante der sogenannten Wheeler-DeWitt-Gleichung.¹⁹ Sie ist ein mathematischer Versuch, Elemente der Quantenmechanik mit solchen der Allgemeinen Relativitätstheorie zu verbinden. Die genauen Zusammenhänge sind für mathematische Laien abermals kaum mehr nachvollziehbar. Haffner übersetzt diese Formeln nun aber zu einer Theorie, die unter anderem beinhaltet, dass »das Bügeleisen Gottes« über Raum-Zeit-Falten hinweggefahren ist, weshalb jetzt die Zeit stillsteht (223). Physik kommt an dieser Stelle erstens trotz oder gerade wegen ihrer rein mathematischen Beschreibung nicht mehr ohne metaphorisierende Übersetzung aus und zweitens offenbar auch nicht ohne religiöse Semantik.

Das lässt sich auch gut daran erkennen, dass Haffner an anderer Stelle behauptet, nicht an die Folientheorie zu »glauben« (284) und stattdessen lieber physikalisch zu argumentieren. Die physikalischen Vorgänge werden dann aber wieder sehr bilderreich beschrieben, etwa als »UNRUHE des Universums«, das »Unwilligkeit« zeige, »stillzuhalten« (285). Diese auffälligen Personifizierungen sind deutlich magisch-spirituelle Anleihen, die sich für Haffner aber aus bestimmten physikalischen Theorien ergeben. Je näher man hinsieht, desto »fahriger und farbiger benimmt sich die Substanz« bis hin zum »Quantenschaum« (285). Gerade das Bild des Quantenschaums stammt jedoch nicht aus Haffners eigener Poetisierung, sondern ist eine Umschreibung für das theoretische Ergebnis, das man erhält, wenn man die allgemeine Relativitätstheorie und die Quantenfeldtheorien trotz ihrer noch nicht geleisteten Vereinheitlichung gleichzeitig anwendet – beobachtet wurde so ein »Schaum« bisher allerdings nicht. In Haffners Denken wird aber deutlich, wie erwartungswidrig märchenhaft dieses Bild wirken kann.

¹⁹ Vgl. ohne Verfasser: *Wheeler-DeWitt-Gleichung*, undatiert, <http://www.spektrum.de/lexikon/astrophysik/wheeler-dewitt-gleichung/529> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016). Ich danke der Benutzerin oder dem Benutzer EffectiveTheory des Forums auf <http://www.drillingsraum.de> für ihre/seine zügige und kompetente Hilfe.

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Verhältnis des Romans zur Science Fiction ableiten, das von vielen LeserInnen ernstgenommen wurde²⁰ und nicht zuletzt vom Titel paratextuell nahegelegt wird. ›*Forty-two*‹ ist die berühmte Antwort, die der Supercomputer in Douglas Adams' *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy* auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gibt.²¹ Wenn man einmal den theoretisch und historisch zu erwartenden Umstand außer Acht lässt, dass sich Science Fiction nur schwer definieren lässt,²² gibt es in der zugehörigen Theoriebildung eine interne Unterscheidung, die eine besonders für 42 brisante rezeptionstheoretische Implikation sichtbar macht. Es geht um den Unterschied zwischen sogenannter *hard* und *soft science fiction*. Kathryn Cramer definiert unter Bezugnahme auf David Hartwell: »Hard [science fiction] feels authentic to the experienced reader when the way things work in the story is scientifically plausible.«²³ Das bedeutet, dass die wissenschaftlichen Fakten einer *hard science fiction* nicht im Widerspruch mit dem Forschungsstand der nicht-fiktiven Welt stehen dürfen. Die in der *soft science fiction* dargestellten wissenschaftlichen Zusammenhänge müssen hingegen nur in sich plausibel sein. 42 hat demgegenüber hybriden Charakter. Lehr selbst bezeichnet den Text treffend als

20 Vor allem in der im Internet hochaktiven Science-Fiction-Community sind viele Bemerkungen zu 42 zu finden. Vgl. ohne Verfasser: 42 von Thomas Lehr, 6. Mai 2015, <https://scifi.antville.org/stories/2222656> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016). Ebenso Klaus-Günther Beck-Ewerhard: *Strukturen und Strukturiertheit*, undatiert, <http://www.phantastik-couch.de/thomas-lehr-42.html> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016). Auch unter den besonders negativen Amazon-Rezensionen finden sich viele enttäuschte LeserInnen, vgl. etwa Mich gibt es gar nicht [Nutzername]: *Leer-Buch statt Lehr-Buch von Thomas Lehr*, 24. April 2010. <http://www.amazon.de/gp/customer-reviews/R3518NJ8VU8C> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2017).

21 In seinem KLG-Artikel zu Lehr deutet Martin Luchsinger zwar an, dass der Autor diese Interpretation selbst ablehnt. Gemessen an der Popularität der Zahl selbst, die zum eigenständigen Mem geworden ist, muss diese Selbstausslegung unter rezeptionstheoretischen Prämissen allerdings relativiert werden. Vgl. Martin Luchsinger: »Thomas Lehr«. In: *KLG – Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. <http://www.munzinger.de/document/16000000660> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).

22 John Clute: »Science fiction from 1980 to the present«. In: Edward James u. Farah Mendlesohn (Hg.): *The Cambridge Companion to Science Fiction*. Cambridge u.a. 2003, S. 64–78.

23 Kathryn Cramer: »Hard science fiction«. In: Edward James u. Farah Mendlesohn (Hg.): *The Cambridge Companion to Science Fiction*. Cambridge u.a. 2003, S. 186–197.

»Nicht-Science-Fiction-Science-Fiction«, wenn auch in etwas anderem Begründungszusammenhang.²⁴ Die dort angesprochenen wissenschaftlichen Theorien sind zwar alle aus der nicht-fiktiven Welt entlehnt oder von ihnen abgeleitet,²⁵ aber die Kombination ihrer einzelnen Elemente ergibt eine überbordende Gesamtschau an Wiss- und Vermutbarem, der keine innere Kohärenz mehr unterstellt werden kann. Sie ist also einerseits so ›hart‹ wie *hard science fiction*, andererseits aber auf den ersten Blick ›weicher‹ als *soft science fiction*.

Das schematheoretisch Brisante daran ist, dass die mangelnde innere Kohärenz tatsächlich ein strukturelles Korrelat im Bereich der mathematischen Modellierung moderner physikalischer Theorien hat. Ohne dies hier im Detail darstellen zu können, ist es in der modernen Physik noch offen, die vier sogenannten Grundkräfte, das sind elektromagnetische Kraft, starke Wechselwirkung, schwache Wechselwirkung und Gravitation, in einem einzigen konsistenten theoretischen Rahmen unterzubringen. Mit diesen vier Kräften lässt sich das Verhalten der gesamten physikalischen Welt erklären. Die Gravitation ist Gegenstand der Allgemeinen Relativitätstheorie, die anderen drei Kräfte sind Gegenstand des sogenannten Standardmodells. Eine Theorie, die das Standardmodell in sich vereinheitlichen würde und zudem die Gravitation integriert, wird hypothetisch auch *Theory of Everything* genannt (TOE).²⁶ Gefunden wurde sie allerdings noch nicht. Der oben angesprochene Quantenschaum ist ein bemerkenswertes Beispiel für ein mögliches theoretisches Ergebnis, das bei einzelnen Teillösungsversuchen dieser Zusammenführung entsteht. Auch außerhalb ihrer fiktionalen Verarbeitung gibt es in der Physik also mangels einer TOE noch Inkompatibilitäten von Theorien, die sich doch

24 Vgl. Thomas Lehr: »Das gestörte Experiment. Literarische Seitenblicke zur Naturwissenschaft«. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 44 (2006), S. 447–469, hier S. 465. So ähnlich auch im Gespräch mit Anne-Kathrin Reulecke: »Die Seifenblasen der Kunst müssen begehbar sein«. Ein Gespräch mit Thomas Lehr über physikalisch-literarische Experimente und den Roman 42«. In: Dies. (Hg.): *Von null bis unendlich. Literarische Inszenierungen naturwissenschaftlichen Wissens*. Köln u.a. 2008, S. 17–35.

25 Vgl. auch Helmut Böttiger: »Wenn plötzlich die Zeit stillsteht«. In: *Die Zeit* [Literaturbeilage] vom 13. Oktober 2005.

26 Vgl. Rüdiger Vaas: *Vom Gottesteilchen zur Weltformel. Urknall, Higgs, Antimaterie und die rätselhafte Schattenwelt*. Stuttgart 2013, S. 384–390. Dass es sich dabei um ein relativ populäres Projekt handelt, zeigt sich schon daran, dass die Verfilmung der Stephen-Hawking-Biographie *Infinity: My Life with Stephen* unter dem Titel *Theory of Everything* in die britischen Kinos gekommen ist. R.: James Marsh. UK 2015. DVD. 118 Min.

auf die gleiche Welt beziehen sollen. Selbst also wenn LeserInnen physikalisch informiert sind, sind die widersprüchlichen Denkooptionen in 42 nicht sofort unplausibel. Anders gesagt: Fundierte Schemata über moderne physikalische Theorien enthalten selbst nach real-weltlichen Parametern Elemente der Vagheit. In diesem Zusammenhang erscheint es sinnvoll, wenn Helmut Böttiger die Erzählung als »auf eine verstörende, irrealer Weise – realistisch«²⁷ beschreibt.

Dass Haffner an den Rändern der modernen Physik nun auch noch explizit religiöse Bezüge herstellt, ist die Verstärkung einer populären Tendenz, dies auch in nicht-fiktionaler Rede zu tun. Nicht zufällig wurde das Higgs-Boson, um dessen Nachweis es im LHC vornehmlich ging, auch *god particle* genannt.²⁸ Mit dem möglichen Nachweis dieses Bosons ist nämlich erstmals das Zutreffen einer Theorie wahrscheinlicher geworden, die sich schon im Rahmen ihrer metaphorischen Umschreibung kaum mehr nachvollziehen lässt. Es handelt sich um eine Erklärung für das Zustandekommen von Masse auf Ebene der Elementarteilchen, denn diese dürfen aus Gründen der theoretischen Kohärenz mit der allgemeinen Relativitätstheorie – die nur für Größen astronomischer Ausmaße zuständig ist – keine Masse haben. Diese Lücke kompensiert man durch Annahme des sogenannten Higgs-Feldes, das in Urknallnähe alle Teilchen mit Masse ausgestattet habe. Damit dieses wiederum kohärent ins Theoriegebäude des Standardmodells passt, muss es das sogenannte Higgs-Boson gegeben haben, das man nun indirekt im Teilchenbeschleuniger nachweisen konnte. Die konzeptuelle Nähe des Urknalls zur Idee der Schöpfung und die Interpretation von Masse als erstem Grundbaustein der Welt führt zur Bewertung eines profanen Teilchens als ›göttlich‹. Auch populäre Internetportale sind gefüllt mit Beiträgen und Videos, die die Vorgänge im LHC mit religiösen Themen verknüpfen,²⁹ bis hin zu bizarren verschwörungstheoretischen und ins Okkultistische reichenden

27 Helmut Böttiger: »Zeitschmetterlinge«. In: *Akzente* 3 (2011), S. 279–286, hier S. 283.

28 Die besonders kuriose Geschichte darüber, wie das gleichnamige Buch *The God Particle* des Nobelpreisträgers Leon Lederman zu seinem Titel gekommen ist, ist dargestellt in Max Rauner u.a.: »Im Trommelfeuer der Urknalle«. In: *Die Zeit* vom 8. April 2010.

29 Exemplarisch sind die Videos von *CERN WATCH. CERN WATCH: Extra Dimensions and Gravity's Rainbow*, 20. März 2015. Online. <https://www.youtube.com/watch?v=oQWGYxjCUNw> (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016). 7:13 Min.

Vorstellungen.³⁰ Der Roman ist dann insofern so etwas wie ›*religious hard science fiction*‹.

LeserInnen müssen insgesamt also sehr vielfältige Schemata aus den Domänen Physik nutzen, um der Theoriebildung Haffners zu folgen und dabei immer wieder subtil auftauchende religiöse Schemata integrieren. Auf der Seite der Religion werden Elemente aus Christentum, Hinduismus, Buddhismus, griechischer und chinesischer Mythologie genauso angesprochen wie strukturell transzendente Bezüge und magische Versatzstücke. Auf der Seite der Physik werden Bestandteile aus der Newtonschen Mechanik, der allgemeinen und der speziellen Relativitätstheorie, aber zum Schluss, wie gezeigt, auch aus der Quantentheorie genutzt. Haffners Art zu denken lässt sich insgesamt als eine strukturell-programmatische Übertragung des naturwissenschaftlichen Megaprojekts einer TOE auf die individuelle, kognitive Orientierung in einer radikal kontingent gewordenen Weltordnung verstehen. Nicht nur, dass er offenbar auf der physikalischen Seite alle Theorien der anderen Figuren aufnimmt, erwägt, kombiniert und am Ende für möglich hält, spricht für diese Annahme. Vielmehr füllt er die dabei sichtbar werden den Lücken noch mit religiösen Semantiken auf, die ihrerseits angereichert und untereinander kombiniert werden. Haffner ergänzt das hypothetische Modell einer TOE der modernen Physik um den Wunsch nach einer TOE der Religion und kombiniert beide zu einer Art ›*theory of really everything*‹. Selbstverständlich hat auch Haffner diese nicht, seine Art zu denken weist aber den Bedarf nach ihr auf.

7.1.4 Außergewöhnliche Welt, Todessekunde oder Jenseitserzählung

Sowohl die *storyworld* mit ihrer nicht ganz ins Paradoxe gesteigerten Zeitlichkeit als auch Haffners Art zu denken und diese Welt zu vermitteln sind also streng genommen eher dem Ungewohnten zuzurechnen, wenn auch in teils extremer Steigerung. Erst in den letzten Tagen der Geschichte in Genf tritt in Form der schwarzen Kugel/Fläche etwas Neues hinzu, das radikal von

30 CERN film »Symmetry« *Exposed illuminati END OF TIME RITUAL (R&E)*, 12. März 2015, https://www.youtube.com/watch?v=bljwGxgs_CU (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016). 14:59 Min. Genauso obskur CERN: *Opening the Abyss*, 17. April 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=3dDISY13J6c> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016). 31:32 Min.

real-weltlichen Schemata abweicht. In der Zusammenfassung oben wurde zunächst einfach hingegenommen, dass die ›Klone‹ sich nach einer bestimmten Logik erzeugen lassen, die ihre Anzahl mit ihrem Alter verknüpft. Bei genauerem Hinsehen ist dieser Vorgang jedoch nicht ganz nachvollziehbar. In der folgenden Tabelle ist genau zusammengefasst, wie das Verhältnis von Personen (›n Personen‹) zur Anzahl der Klone pro Person (›n Klone‹) zum Alter der Klone ist (in Monaten der Verjüngung gegenüber dem Original).

n Personen	n Klone	Verjüngung
1	12	12
<u>2</u>	<u>6</u>	24
<u>4</u>	<u>2</u>	36
12	1	56

An dieser Aufstellung fallen mehrere Dinge auf. Zuerst einmal ist merkwürdig, dass die Anzahl der Personen in unregelmäßigen Intervallen steigt, das heißt, dass ein Versuch mit drei Personen ausgelassen wurde. Wie die Zahlen in der Tabelle zeigen, ergibt das retrospektiv allerdings auch ›Sinn‹, insofern drei Personen nach der dargestellten Logik zu einer Anzahl von Klonen führen müsste, die nicht im Bereich der natürlichen Zahlen liegt, weil der Anstieg offenbar nicht (negativ) linear erfolgt, sondern nach einer Logarithmus- oder Exponentialfunktion – man erkennt das deutlich an den unterstrichenen Zahlen. Fraglich ist, wie die Physiker, die das Experiment durchführen, dies nach zwei Versuchen schon wissen können. Streng genommen hätte man bei drei Personen vier Klone erwarten können und bei vier dann drei und nicht zwei. Eine zweite Ungereimtheit liegt im Verhältnis der Personenanzahl zum Ausmaß der Verjüngung. Offenbar nimmt die Verjüngung verhältnismäßig langsamer zu als die Anzahl der dafür nötigen Personen – also auch hier eine nichtlineare (aber positive) Funktion. Die Frage, ob sie trotzdem die gewünschten 60 Monate (also fünf Jahre) erreichen kann, scheint für die Physiker aber ausgemacht: Im Text ist direkt von einer logarithmischen Annäherung die Rede, die tatsächlich bedeuten würde, dass der zugehörige Graph die x-Achse irgendwann schneidet, also den Wert 0 auf der y-Achse erreicht. Er wäre gleichbedeutend mit $t = -60$ Monate. Nun führt aber die Verjüngung von erst 56 Monaten schon zur kleinstmöglichen, ganzzahligen Klonanzahl, sodass jede weitere Verjüngung Klone in der Anzahl <1 benötigen

würde. In der Tat gibt es zwar eine Szene, in der einer der Physiker, Hayami, vor den Augen der anderen Freiwilligen auf groteske Weise implodiert und gleichzeitig alle Erinnerung an ihn aus den letzten 4 Jahren und 8 Monaten mit auslöscht (246f.). Ob das aber mit einer nicht-natürlichzahligen Teilung der Klone in Verbindung steht, ist unklar – zumal er selbst, also das Original, hier implodiert und nicht sein Klon.

Darüber hinaus ist es schon von vornherein paradox, dass das schwarze Objekt eine Scheibe und eine Kugel zugleich sein soll. Möglicherweise referiert diese Darstellung auf ein schwarzes Loch, bei dem – eigentlich eine Kugel – alle Seiten gleichzeitig sichtbar sein müssten, weil das Licht um es herum ›gebogen‹ wird. Eventuell ist dann auch die suggerierte Zeitreise am Ende der Geschichte dadurch zu erklären, dass es sich bei dem Gebilde um den Eingang zu einer Einstein-Rosen-Brücke handelt (302, 330), wie einige der Physiker auch spekulieren. Diese theoretische Konstruktion, die manchmal auch einfach als Wurmloch bezeichnet wird, beschreibt im Rahmen der allgemeinen Relativitätstheorie eine Verbindung zwischen zwei Raum-Zeit-Punkten, mit der man schneller als mit Lichtgeschwindigkeit, das heißt also ›rückwärts‹ durch die Zeit, reisen könnte.³¹ Irritierenderweise wird dann der Übertritt über »die Brücke« von einem der CERN-Physiker wieder »Quantensprung« (344) genannt, was gar nichts mit einem solchen Wurmloch zu tun haben dürfte und sogar damit inkompatibel ist. Entgegen des alltäglichen Gebrauchs des Wortes handelt es sich bei einem Quantensprung um einen ganz ›normalen‹ Vorgang im Rahmen der Quantenmechanik. Man spricht von ›Sprüngen‹, insofern Quanten zwischen diskreten Zuständen wechseln können.³² Außerdem hätte ein Wurmloch als schwarzes Loch eine so extrem hohe Masse, dass man sich ihm nicht, wie im Text dargestellt, nähern könnte,³³ oder es kollabieren müsste, wenn etwas hineingelangt.³⁴ Und

31 Vgl. Rüdiger Vaas: *Tunnel durch Raum und Zeit. Von Einstein zu Hawking: Schwarze Löcher, Zeitreisen und Überlichtgeschwindigkeit*. Stuttgart 2012. Wurmlöcher sind außerdem ein sehr beliebtes Motiv der Science Fiction. Klassisch etwa in Stanislaw Lem: *Fiasko*. Frankfurt/M. 2000 [1986].

32 Vgl. Michael Komma: *Der Quantensprung*, undatiert, <http://www.mikomma.de/fh/hydrod/h71.html> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).

33 John Nousek u. Barbara Kennedy: *Black hole caught in the act of ripping apart a star*, 22. Oktober 2015, <http://news.psu.edu/story/376873/2015/10/22/research/black-hole-caught-act-ripping-apart-star> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2015).

34 Stephen Hawking: *Space and Time Warps*, undatiert, <http://www.hawking.org.uk/space-and-time-warps.html> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016). Der diesem Vortragsmanuskript

selbst wenn Haffner am Ende hineinfliegen würde, wieso ›sieht‹ er dann zuerst alternative Lebensverläufe wie im Inneren einer Art vierdimensionalen Würfels³⁵ und reist dann schließlich doch linear in die Vergangenheit? Unter der Annahme eines schwarzen Lochs bleibt insgesamt ungeklärt, wieso überhaupt Klone am selben Ort der Raumzeit entstehen. Darüber hinaus muss man einräumen, dass in Teilchenbeschleunigern zwar, wie gesagt, tatsächlich schwarze Löcher entstehen könnten, diese aber so immens klein wären, dass sie sofort wieder verschwinden würden.³⁶ All diese Dissonanzen bei der Konstruktion der *storyworld* passen nicht mehr zur Logik der Darstellung, wie sie oben in Bezug auf *hard science fiction* ausgeführt wurde. Während vorher noch die faktische Vagheit physikalischer Theorien ausgenutzt wurde, um mögliche Hypothesen über die Welt als bloße Hypothesen gegeneinander zu stellen, gerät jetzt offensichtlich Widersprüchliches in die *storyworld* selbst. Sie gerät dadurch in die Nähe des Außergewöhnlichen.

Das Problem an dieser Lesart ist allerdings, dass sie die volle Zuverlässigkeit von Haffners Darstellungen voraussetzt. Bisher unerwähnt geblieben ist, dass der Text eine Rahmung enthält, in der diese Voraussetzung in Zweifel gezogen wird. Sperbers fünf Phasen sind eingebettet in zwei kurze Abschnitte, die beide »Am See« heißen und insofern auch paratextuell ausgegliedert sind. Noch nach der beschriebenen ›Zeitreise‹ zum Moment der eigenen Zeugung steht Haffner wieder am Zürichsee, an dem er zu Beginn der Rahmenhandlung, also kurz nach dem Ruck, die asiatische Frau vergewaltigt hatte. In diesem letzten, sehr kurzen Abschnitt gerät die Erzählung plötzlich aus den Fugen des noch als Erzählung Interpretierbaren.

Das liegt erstens daran, dass die von Haffner zu diesem Zeitpunkt dargestellte Welt offenkundig im Widerspruch zur Zeitreise steht. Es scheint nun

zugrundeliegende Originalartikel ist für Laien nicht nachvollziehbar, in seinem Abstract wird aber eindeutig darauf hingewiesen, dass sich ein Wurmloch schon beim Eintritt eines einzigen Partikels verschließen würde, vgl. Stephen Hawking: »Chronology protection conjecture«. In: *Physical Review D* 46.2 (1992), S. 603–611.

35 Diese Darstellungstradition liegt auch der zentralen Szene aus dem sehr populären *Interstellar* zugrunde. R.: Christopher Nolan. USA/UK 2014. DVD. 163 Min. *Interstellar* hat nicht zufällig gerade den Oscar für seine visuellen Effekte erhalten, insofern die Singularität im schwarzen Loch als Inneres eines eigentlich nicht vorstellbaren vierdimensionalen Würfels dargestellt wird.

36 Man spricht in diesem Zusammenhang von sogenannten *micro black holes*, vgl. Art. »Micro-Black-Hole«. In: *Wikipedia*, <https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Micro-Black-Hole&oldid=146745135>.

so, als sei er doch nicht in die Vergangenheit gelangt und als habe es sich dabei vielmehr zumindest für ihn um eine »Illusion« (365) gehandelt. Der Rest der Welt trägt deshalb auch noch nach wie vor die Spuren der Manipulationen aus den letzten fünf Jahren. Trotzdem findet er am Detektor alle anderen Figuren als Eingefrorene zum Zeitpunkt vor fünf Jahren vor, so als ob sie tatsächlich zurückgereist wären. Unter ihnen sind allerdings auch Personen, die gar nicht am Experiment teilgenommen haben. Am sonderbarsten ist jedoch, dass sich jetzt auch eine Kopie von Haffner selbst am Zürichsee befindet, von der er paradoxerweise in der ersten Person Singular spricht, obwohl er ihr in der dritten Person begegnet: »Der violette Hut liegt auf meinen Oberschenkeln. Ich spüre seinen filzähnlichen Stoff [...] um mir dann langsam näher zu kommen [...] während mein Doppelgänger auf der Bank am Ufer sitzt.« (363) Das ist der zweite Grund für die Selbstaufhebung der Erzählung: Haffner denkt und erlebt die Welt hier auf eine Art, die sich offenbar nur noch in widersprüchlichen grammatischen Kategorien darstellen lässt. Neben dem doppelten Gebrauch der ersten Person Singular gehören dazu auch unübersichtliche Tempus-, Modus- und Ortswechsel. Dadurch wird für LeserInnen eine kohärente Projektion des Erlebten nach real-weltlichen Parametern unmöglich gemacht.

Im erwähnten Hut findet Haffner dann kurioserweise einen Stapel mit Fotografien, die dort von einem anderen Überlebenden deponiert worden sind. Dieser hatte sich im Verlauf der Geschichte in den Detektor abgeseilt, diese Fotos gemacht und sich später selbst getötet. Wie sich jetzt – und auf der letzten Seite des Textes – herausstellt, zeigen sie einen zerstörten Detektor, in dessen Umfeld alle vermeintlich Überlebenden als »Leichenfeld« (369) liegen. Damit stehen unmittelbar neue *frames* für die *situatedness* zur Verfügung, die auch die vielen Widersprüche plausibilisieren könnten.

Die Geschichte könnte erstens die solipsistische Imagination des sterbenden Haffner sein, der in der Todessekunde eine Welt durchspielt, in der nicht er und die anderen CERN-Besucher zu Tode gekommen sind, sondern der Rest der Welt einfach aufgehört hat, weiterzuleben. Diese Innenwelt-zentrierte Variante wird dadurch gestützt, dass sich alles um die 42ste Sekunde dreht, über die auch intradiegetisch bekannt ist, dass sie in einer bestimmten Aussprache auf Japanisch ›Tod‹ bedeutet (36, 92f.). Dieser unwahrscheinliche Zufall wäre dann lesbar als Konstruktion des eigenen Denkens, das unbewusst schon von seiner Auslöschung weiß. LeserInnen, die mit Lehrs 2001 erschienener Erzählung *Frühling* vertraut sind, kennen diese *situatedness* bereits. Dort sind es genau 39 Sekunden, in denen der sterbende Christian

Rauch sein Leben sprichwörtlich an sich vorbeiziehen sieht.³⁷ Schließlich würde sich so erklären lassen, wieso der Moment nach dem Experiment dann den beschriebenen Erzählduktus aufweist. Möglicherweise bezeugt die zerrüttete Grammatik das kognitive Trauma, das hier mit der verdeckten Einsicht über den eigenen Tod einhergeht. Durch die Aufdeckung des eigenen Todes rückt dieses Bewusstsein nun als Urheber dieser Welt in den Vordergrund, die Welt selbst dafür in den Hintergrund. Die eigentliche *world disruption* ist dann nicht mehr das unerklärliche und physikalisch zu beschreibende Anhalten der Zeit, sondern der eigene Tod. Insgesamt würde diese ganze Lesart besonders mit der Zentrierung auf Haffner als Protagonist und Erzähler harmonieren. Fraglich ist dann allerdings, weshalb die Geschichte noch im Moment der Todeseinsicht weiterzugehen scheint, weshalb also der endgültige Tod nie eintritt.

Die Geschichte könnte zweitens aber auch eine besondere Art der Jenseitserzählung sein. Der Tod wäre nach christlichem Verständnis – einfach gesagt – zwar das Ende des gelebten Lebens, aber auch Übergang zum ewigen Leben in Gott, das durch diesen verbürgt wird.³⁸ Was Haffner hier erzählt, wäre dann eine Art Zwischenstadium zwischen dem Ende des irdischen und dem Beginn des ewigen Lebens. Einerseits gibt es hier zwar schon einen Eindruck der Ewigkeit, allerdings nur in Form ihres stehenden Gegenteils Zeitlichkeit. Das entspräche einem Ewigkeitskonzept, das auf Platon zurückgeht, dann von Boethius weiterentwickelt wurde und schließlich am populärsten bei Thomas von Aquin als *nunc stans* – ›stehendes Jetzt‹ – Eingang in die Scholastik gefunden hat.³⁹ Diese formale Ewigkeit als Abwesenheit von Zeit wäre in 42 die Vorstufe der inhaltlich gefüllten ewigen Dauer des eigentlich jenseitigen Lebens. Das würde erklären, was es mit dem finalen Experiment auf sich hat. Haffner vergleicht dieses an anderer Stelle auch mit einer Geburt (344) und die Kugel wirkt auf Sperber wie der Schlund der Hölle (321). Damit wäre der Übertritt in einen endgültigen Zustand nach dem Tod angezeigt

37 Vgl. Michael Opitz: *Hier ist die Zeit der Held*, 9. Januar 2006, http://www.deutschlandfunk.de/hier-ist-die-zeit-der-held.700.de.html?dram:article_id=82566 (zuletzt eingesehen am 7. März 2016). Opitz weist darauf hin, dass der RUCK drei Sekunden dauert und man 42 erhält, wenn man sie zu den 39 Sekunden aus *Frühling* hinzurechnet.

38 Vgl. Heller: »Tod. I.«, Sp. 428.

39 Vgl. Art. »Nunc stans«. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6: *Mo–O*. Basel 1984, S. 989–991.

und das Experiment eher ein Übertrittsritus.⁴⁰ Durch dieses *re-framing* käme es zu einer Neuordnung unter den von Haffner vermischten naturwissenschaftlichen und religiösen Weltbezügen. Vor der Aufdeckung dieser konventionalisierten Unzuverlässigkeit – das heißt im mit Abstand größten Teil der Erzählung – wird vermeintlich eine physikalisch-unnatürliche Welt nahegelegt, die durch Haffners Bewusstsein mithilfe vornehmlich physikalischer Zugänge erschlossen wird, die wiederum zwar durchgängig, aber doch eher nachgeordnet auch mit religiösen Bezügen ergänzt werden. Die religiösen Bezüge im Denken stellen sich unter dem Blickwinkel der neuen Lektüre auf einmal als diejenigen heraus, die zur Beschreibung einer solchen Welt primär geeignet sind. Die physikalischen Theorien erscheinen demgegenüber nun als diejenigen, die – irrtümlicherweise – zur Ergänzung an den Rändern der religiösen Plausibilität herangezogen werden, und nicht umgekehrt.

Was durch den religionsnahen Zwischenreich-*frame* aber nicht erklärt werden kann, ist, wieso bereits Tote Suizid begehen und andere ermorden können (191). Offen bleibt außerdem, wieso es die 71 Verstorbenen sind, die hier weiter altern, und gerade die Überlebenden vom ›stehenden Jetzt‹ betroffen sind. Noch widersprüchlicher ist allerdings, wieso die durch das ›Experiment‹ ins endgültige Jenseits übergetretenen anderen Figuren am Ende zu den Entzeitlichten gehören und weshalb Haffner von diesem Vorgang exkludiert worden ist.

Die Pointe dieser nochmaligen Zweifel ist, dass die physikalischen Theorien durch sie potenziell gültig bleiben. Die bis zum Schluss nur undeutlich formulierte, aber nicht zu leugnende Zwischenwelt, in der sich Haffner und die anderen aufzuhalten scheinen, wird deshalb auch nicht als konkreter Himmel, als Hölle, Nirvana oder als anderer konventionell-religiöser Ort konzipiert. Vielmehr ist der eigene Tod hier das Anhalten der Zeit der Anderen und genau dieses Anhalten wäre ja auch im Rahmen moderner physikalischer Theorien nicht unmöglich, insofern die Relativitätstheorie Eigenzeiten und die Quantenmechanik diskontinuierliche Zustandsveränderungen kennt. So wird ein transzendentes ›Nach‹ des Lebens plötzlich physikalisch beschreibbar, da Zeit eben nicht mehr ein absolut unaufhaltsamer Zeitpfeil und ihr Stehenbleiben vielmehr prinzipiell möglich und errechenbar

40 Manfred Hutter: »Jenseitsvorstellungen. I. Religionswissenschaftlich«. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 4: I-K. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2008, Sp. 404f., hier ebd.

ist. Aus dieser Perspektive wird noch einmal verdeutlicht, dass es erzählerische Szenarien gibt, in denen moderne physikalische Theorien als Repräsentanten eines säkularen Weltbildes nicht radikal mit religiösen Konzepten kollidieren, sondern sich beide vielmehr unter bestimmten Bedingungen als transzendenzkompatible Denkooptionen herausstellen.⁴¹ Und mehr noch: Säkulare und religiöse Denkooptionen funktionieren zur Erklärung der Welt offensichtlich nicht mehr allein, insofern sie beide Lücken in der vollständigen Erklärung der bizarren Welt haben. Es handelt sich dabei um eine ganz ähnliche Konfiguration des Denkens, wie sie bei Kehlmann immer wieder auftaucht. Die beiden Weltversionen – also rein physikalische Zeitkatastrophe oder rein religiöses Jenseits beziehungsweise Zwischenreich – stellen sich nur dann als getrennt heraus, wenn sie mit einem der beiden Schemata verstanden werden sollen und sind vielmehr zwei Seiten derselben, hybriden Welt.

7.2 Sten Nadolny: *Weitlings Sommerfrische*

7.2.1 Gerettetes Leben – verdoppelte Biographie

In Sten Nadolnys Roman *Weitlings Sommerfrische* wird eine Nahtoderfahrung nicht als revelatorische Pointe der Erzählung inszeniert, sondern bildet ganz offen den Ausgangspunkt einer religionsbezogenen Bewusstseinsentwicklung.

Der 68-jährige Berliner Richter a.D. Wilhelm Weitling verbringt seine Zeit regelmäßig im Elternhaus am Chiemsee. An einem Tag im September 2010 reflektiert er hier als erzählender Protagonist ausführlich über sein bisheriges Leben, das er als geradlinig, unparteiisch und gerade deshalb als relativ gelungen empfindet. Trotzdem schalten sich immer wieder Überlegungen darüber ein, weshalb bestimmte Dinge – wie etwa Kinder zu bekommen – nicht Teil seiner Biographie sind. Seine Antwort deutet das Hauptproblem des Romans bereits an: »Die Wege des Herrn sind unerforschlich, zumindest folgen sie der Chaostheorie« (*Sommerfrische* 35). Die in den Analysen schon oft beobachtete Mehrfachreferenz mit einer religiösen Semantik einerseits

⁴¹ Aus theologischer Perspektive plädiert auch die schwedische Erzbischöfin Antje Jackelén dafür, physikalische Zeittheorien in religiöse Zeitbegriffe zu integrieren. Vgl. Antje Jackelén: *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*. Neukirchen-Vluyn 2002. In Bezug auf den Tod insbesondere S. 150–158.

und einer naturwissenschaftlich-mathematischen andererseits ist auch in Weitlings Denken von Anfang an präsent – nur erhalten sie hier eine ontologische Wendung. Am späten Nachmittag entschließt er sich zu einem Segeltörn und gerät durch einen immensen Sturm in lebensgefährliche Seenot. Schon in Todesangst wird sein Boot vom Blitz getroffen, woraufhin er gerettet wird. Am Ufer angelangt muss er plötzlich feststellen, dass er sich offenbar im Jahr 1958 befindet und wieder 16 Jahre alt ist.

Besonders bizarr an dieser »Neuen Lage« – so die dritte Kapitelüberschrift – ist, dass Weitlings Gegenwartsbewusstsein als nur passiver Begleiter an den Körper seines jugendlichen Alter Egos gekoppelt ist, ohne dass er in dessen Handlungen eingreifen könnte oder Zugang zu seinen Gedanken und Emotionen hätte. Unter diesen Bedingungen wechselt auch die Erzählsituation: Zwar erzählt Weitling immer noch autodiegetisch als 68-jähriger Richter, seine Wahrnehmung ist aber an den auditiven und visuellen Apparat des jugendlichen ›Willy‹ gebunden: »Wer denkt da eigentlich, der Junge oder ich? Ich!« (44) Zunächst empfindet Weitling dabei eine gelassene Nostalgie, entdeckt die alten Bücher seiner Kindheit wieder, erfreut sich an der Gegenwart des Großvaters und schätzt aus der Distanz des Alters sein Verhältnis zu Vater und Mutter neu ein. Während er Willy – im Text: »er« – durch die Unwägbarkeiten der Jugend begleitet, gerät die schon eingangs aufgeworfene Frage nach der eigenen Biographie immer mehr in den Mittelpunkt der Gedankenführung: Wie kam es dazu, dass dieser Junge, der ihm jetzt ein wenig fremd erscheint, zu dem geworden ist, der so denkt und fühlt wie er selbst?

Nicht selten äußert sich in diesem Zusammenhang eine von der erwähnten Chaostheorie inspirierte Furcht darüber, dass bereits die kleinsten Unterschiede in den Anfangsbedingungen komplexer Systeme zu großen Veränderungen führen können (35, 67, 68f., 76, 82, 86f.).⁴² Und tatsächlich beginnen die Welt, wie der Junge sie erlebt, und diejenige, wie Weitling sie erinnert, immer mehr auseinanderzutreten. Es beginnt mit kleineren Details wie einer Narbe an der Hand (67) und reicht bis zu den Berufen der Eltern (155, 159). Zu seiner Überraschung kann Weitling in dieser Zeitlinie als geisterhafte Gestalt Kontakt zu seinem dementen Großvater aufnehmen. Dieser berichtet ihm davon, dass auch er schon einmal eine solche Verrückung in die Vergangenheit erlebt hat und nennt sie – titelgebend – Sommerfrische (130).

⁴² Vgl. die konzise Darstellung von Chaos als Eigenschaft komplexer Systeme in Bruno Eckhardt: *Chaos*. Frankfurt/M. 2015, S. 3–6.

Nach insgesamt sieben Monaten, die gerafft erzählt werden, geht Willy im April 1959 noch einmal an den Chiemsee, und ohne erkennbaren Anlass ›springt‹ sein altes Alter Ego Wilhelm zurück in die Gegenwart des Jahres 2010. Dort befindet er sich immer noch in Seenot, wird dann aber schließlich (abermals) gerettet. Hier scheint keine Zeit vergangen zu sein, aber die befürchteten Änderungen sind offenbar tatsächlich eingetreten. Weitlings Bewusstsein ist zwar immer noch identisch mit dem des Richters, aber plötzlich hat er Tochter und Enkeltochter und ist ein relativ erfolgreicher Schriftsteller. Seine Ehefrau ist die gleiche, dafür ist beinahe der gesamte Bekanntenkreis ausgetauscht. Aus seinen Tagebüchern erfährt er dann, dass er sein Jurastudium abgebrochen hat.⁴³

Trotz der signifikanten und zahlreichen Abweichungen im Lebenslauf, die sich Weitling vorsichtig erschließen muss, wird die kognitiv-emotionale Identität zwischen dem Erzähler (Richter Weitling) und seinem neuen Leben als Schriftsteller allmählich hergestellt, bis er sein neues Leben gewissermaßen akzeptiert. So verschiebt sich Weitlings Interesse von der reinen Zusammensetzung seines neuen Lebens wieder hin zu den kausalen Zusammenhängen, die dazu geführt haben könnten, dass er nun Schriftsteller und nicht mehr Richter ist – das reine Gedankenexperiment scheint hier also Realität geworden zu sein.

7.2.2 Religiös begründeter Agnostizismus im hybriden Lebenslauf

Das letzte Kapitel eröffnet dann überraschend mit einer Art später Herausgeberfiktion, in der ein Schriftsteller-Kollege von Weitling zu verstehen gibt, dass dieser mittlerweile gestorben ist und er jetzt den Rest der Geschichte bis zum Tod rekonstruieren wird (199). Man erfährt, dass Weitling in seinen letzten zwei Lebensjahren an einer demenzartigen Erkrankung gelitten hat. Genau wie sein Großvater von ihm sei auch er von seiner Enkelin kontaktiert

43 Die biographischen Querverbindungen mit Nadolny als empirischem Autor sind überdeutlich. Vgl. etwa Knut Cordsen: *Zeitreise ins Alter Ego*, 24. Mai 2012, http://www.deutschlandradiokultur.de/zeitreise-ins-alter-ego.950.de.html?dram:article_id=206681 (zuletzt eingesehen am 16. Februar 2016). Am klarsten werden die einzelnen autobiographischen Details im Gespräch mit Nadolny zusammengefasst: Vgl. Richard Kämmerlings: »Sten Nadolny setzt die Segel Richtung Geisterreich«. In: *Die Welt* vom 14. Mai 2012.

worden, die gerade ebenfalls – mit nunmehr 68 Jahren – eine ›Sommerfrische‹ im Körper ihres jugendlichen Alter Egos erlebt (202). Besonders zentral wird in diesem Kapitel das vorher bereits immer wieder angedeutete Problem der religiösen Identität. Die für den hier fokussierten Zusammenhang wichtigste Änderung in Weitlings neuem Leben besteht nämlich darin, dass der Richter a.D. auch evangelischer Christ war (29, 79), der sich selbst als »gläubigen Menschen« (13) bezeichnet und dies auch in der Glaubenspraxis gezeigt hatte. Neben dem sonntäglichen Kirchgang hatte er vor der ›Sommerfrische‹ sogar an einer Abhandlung über den Zusammenhang von Gerechtigkeitsempfinden und der religiös verstandenen Idee von Hoffnung gearbeitet. Im Umfeld seines neuen Lebens wird nun allmählich deutlich, dass der Schriftsteller Weitling demgegenüber seit jeher Atheist war. Das erschließt sich zuerst aus äußerlichen Indizien wie etwa der nur standesamtlichen Hochzeit, dem Abonnement einer »Atheistenzeitschrift« (177), aber auch aus den Gesprächen mit seiner Frau, die er schließlich in seine Erlebnisse einweiht.

Aus ihren Erzählungen erfährt er noch von einem weiteren wichtigen äußeren Unterschied zwischen beiden Lebensläufen. Der religiöse Richter Weitling hatte in den 1980er Jahren einen schweren Autounfall, der ihn der eigenen Einschätzung zufolge in den Glauben geführt hatte. Im Leben des Schriftstellers hat es diesen Unfall aber nicht gegeben, sodass es für ihn so aussieht, als habe er sich lediglich der Religion zugewandt, »weil er Dankbarkeit demonstrieren wollte, irgendwohin oder nirgendwohin« (208). Die zuvor aufgeworfene Frage nach dem kausalen Zusammenhang von einzelnen biographischen »Weichen« (186) wird jetzt also ganz zentral mit der Frage nach religiöser Identität zusammengeführt. Religiosität entlarvt sich hier im experimentellen Vergleich zweier Lebensläufe sozusagen als reine Kontingenzbewältigungseinrichtung und nicht als zwingender Zugang zur Welt. Da aber Weitlings Bewusstsein trotz des Tausches der äußeren Biographie immer noch das des Richters ist, zu dessen Leben der Unfall streng genommen noch gehört, bearbeitet er die übergeordnete Frage – also wie es überhaupt zu diesem Experiment gekommen ist – zunächst noch im Rahmen eines religiösen Weltbildes:

Wenn überhaupt, dachte er [Weitling, MSt.], dann müsste man sich Gott unerschütterlich denken. Er probiert herum, macht Fehler, überlegt, hat einen besseren Einfall und korrigiert sich! Ein Kreativer, Schöpfer eben, wie schon der Name sagt. [...] Gott schuf etwas, ließ zum Beispiel ein Menschenleben beginnen, lernte beim Zuschauen, und wenn er genügend gelernt hatte, änderte er etwas – rückwirkend! (205f.)

Diese klar religiöse Art zu denken wird kurz darauf aber explizit als ein narratives und insofern anthropogenes Ordnungsmuster für die Welt eingestuft: »Von dieser Erzählweise musste er sich nicht verabschieden, nur weil er ›nicht glaubte‹.« (206) Gott wird hier als ein Symbol aufgefasst, an das sich im Grunde menschliche Narrative anlagern, die zwar auf transzendente Sinnbereiche zielen, aber ohne schon fest vorauszusetzen, dass es die zugehörige Transzendenz auch im ontologischen Sinne gibt (195). Gott ist außerdem, auch darauf besteht Weitling, nicht das einzige Symbol, das zu dieser unbestimmten, strukturellen Transzendenz fähig ist. Er vertritt hier also plötzlich ein phänomenologisches Transzendenzverständnis im Sinne von Knoblauch (Kapitel 3), das er als Richter am Anfang der Erzählung noch deutlich zynisch als die Kopfgeburt von »Religionssoziologen« abgelehnt hat (30). Weitlings neue Weltsicht ist an dieser Stelle weder mit der konventionell-religiösen Haltung des ehemaligen Richters identisch noch einfach ein Übertrag aus der offenbar vollkommen atheistischen Weltsicht des neuen Schriftstellers Weitling. Vielmehr ist hier eine Art spirituell-reflektierter Agnostizismus durch eine paradoxe Zusammenführung zwischen neuer und alter Biographie entstanden. Offenbar nimmt Weitling seine Verdopplung im Vergleich zu einem reinen Gedankenexperiment so ernst, dass es hier zu einer Identifizierung der beiden an sich widersprüchlichen Lebensläufe und der daraus resultierenden Weltsicht kommt.

Das eigentlich Paradoxe daran zeigt sich am deutlichsten an einer überraschenden konzeptuellen Dreiteilung. Im Zusammenhang mit Weitlings beginnender Demenz behauptet der Erzähler des letzten Kapitels:

Erst ab dem Abitur [wurden die Erinnerungen] hie und da schummerig, kein Wunder bei zwei Lebenslinien. Die eine, die zum Richter führte, war jetzt Konjunktiv, die andere, mit dem Ziel Schriftsteller, Indikativ. Aber auch das reale Leben entschwand ihm allmählich. (203)

Es gibt also für Weitling ein ›reales‹ Leben, dem zwei Varianten in bestimmten Modi gegenüberstehen: eines im Indikativ, das andere im Konjunktiv. Dieses ›reale‹ Leben scheint sich nun produktiv zu seinen beiden Darstellungen zu verhalten, setzt aber die später hinzugekommene Variante (also den atheistischen Schriftsteller) in ein indikatives Verhältnis zu sich selbst. Wie es allerdings zu dieser Aufspaltung überhaupt kommen kann, ist nur dann sinnvoll zu verstehen, wenn das oben länger zitierte Konzept von Gott als Experimentator ernstgenommen wird und nicht dasjenige, das ihn als Anker für lediglich anthropogene Narrative sieht. Das erklärt Weitlings letzte Gedanken auf

dem Sterbebett, die auch als letzte Sätze des Romans exponiert werden: »Gott gibt es. Wie wäre ich sonst zu zwei Leben gekommen?« (219) Das erste Leben ist eben der Irrtum eines kreativen Schöpfers, das neue Leben *als* Schicksal hingegen die Korrektur. Dass Weitling nun allerdings von dieser Korrektur als Korrektur weiß, ist der Kern der Paradoxie: Die agnostische Einstellung kommt ja dadurch zustande, dass er in seinem ›realen‹ Leben ein zufälliges biographisches Ereignis, nämlich den Autounfall, streng genommen gerade *nicht* selbst erlebt hat (indikativ), obwohl er es (konjunktivisch) *auch* erlebt hat. Weitling hat es hier mit einer Art negativer Kontingenzerfahrung zu tun, die aber auf der übergeordneten positiven Transzendenzerfahrung des vertauschten Lebens aufsattelt. Anders gesagt: Durch die Möglichkeit, sein ›reales‹ Leben in Relation zu zwei Lebensläufen zu setzen, wird Weitling zum Agnostiker, gleichwohl die Bedingung der Möglichkeit dieser Relationierung auf einen experimentierenden Gott bezogen wird. Er wird insofern ein zum Agnostizismus Bekehrter – im religiösen Sinne des Wortes.

7.2.3 Verunsicherungen: Demenzerkrankung und Agnostizismus

Bisher wurde einfach vorausgesetzt, dass die ›Sommerfrische‹ intradiegetisch-tatsächlich stattfindet, und die Erzählung ist in der Tat auch so eingerichtet, dass das die primäre Lesart sein kann. Dazu trägt vor allem Weitlings emotionale und kognitive Bewertung des Erlebten bei. Besonders im Vergleich zu den Protagonisten der anderen bisher analysierten Romane ist er von seiner *world disruption* am wenigsten irritiert, obwohl sie für ihn wie für seine LeserInnen ähnlich ungewohnt sein müsste wie die Situationen aus den anderen Texten. Das zeigt sich deutlich an der auch hier inszenierten Suche nach Erklärungen für die mögliche Zeitreise. Bemerkenswert verhält sich Weitling beispielsweise zur Möglichkeit eines Todessekundenerlebnisses, das ja von den anderen Romanen ebenfalls als Hypothese bekannt ist. Dieser erzählerische *frame* wird in *Sommerfrische* gerade nicht revelatorisch erst am Ende aufgerufen und zwingt dann zur Neubewertung der vorigen Geschichte, sondern ist schon am Anfang des Textes eine explizite Option auch in Weitlings Suche nach Gründen für seine plötzliche Verrückung ins jugendliche Alter Ego: »Mein Ich ist, während meine Leiche dem Schilfgürtel des Ostufers zutreibt, in eine frühere Zeit ausgewichen« (55) und »Ich kann von Glück sagen, wenn ich als Gespenst noch ein Weilchen zusehen darf« (41).

Auch in *Sommerfrische* bleibt es aber nicht bei dieser einzigen Hypothese. Abwechselnd und ohne klare Ordnung spricht Weitling zuweilen von einer »Zeitreise« (112, 155), interpretiert die vergangene Welt konkret als Parallelwelt (76, 101), bezeichnet sich selbst metaphorisch als »Echo« (77) oder versteht seine Erfahrungen als Simulation, die er mit einem digitalen Spiel vergleicht (89). Nicht zuletzt findet sich aber auch die Idee, dass es sich womöglich um eine Strafe handeln könnte (90f.), und später wird explizit dann auch Gott als Urheber des Sturms in Erwägung gezogen (112). Zu einer Verschmelzung einzelner Hypothesen kommt es dabei nur einmal, als ein Wurmloch ins Spiel gebracht wird, das aber, so Weitling, nur Gott vorbehalten bleibt (162). Im Vergleich zu den komplexen Elaborationen der Wurmlochhypothese bei Lehr wirkt die kurze Anspielung hier zwar oberflächlich. Die implizite Einschränkung, dass sich solche Wurmlöcher eigentlich nicht zur menschlichen Zeitreise eignen, trifft allerdings nach real-weltlichen Parametern zu.

Vor diesem Hintergrund ist es besonders wegen der internen Fokalisierung unmöglich, die Ursache für Weitlings Erlebnisse genau einzuschätzen. Für Weitling selbst allerdings ist die Frage nach ihrem ontologischen Status zweitrangig. Dazu passt, dass die Zusammenstellung möglicher Hypothesen – anders als in *42* – eher nebenbei stattfindet, während sein eigentliches Interesse schon während der Zeitreise vielmehr auf die oben explizierten Fragen nach der Determiniertheit von Lebensläufen gerichtet ist. Nicht zufällig adressiert auch er selbst seine Erlebnisse irgendwann nur noch mit dem Begriff ›Sommerfrische‹, der in seiner Metaphorik kaum Aussagekraft darüber enthält, was intradiegetisch-tatsächlich geschehen ist.

Trotzdem oder gerade deswegen werden von Anfang an aber auch Zweifel an der Zuverlässigkeit der Darstellung induziert und zwar vor allem deshalb, weil eine real-weltlich plausible Beeinträchtigung auf der Ebene der erzählerischen Vermittlung keineswegs nur subtil angedeutet wird. Im Gegenteil erleidet Weitling während des Sturms einen immensen Schlag auf den Kopf, und vielleicht ist es eben kein Zufall, dass er direkt davor gerade über die ›Wege des Herrn‹ und die Chaostheorie nachgedacht hat. Es handelt sich im gesamten Korpus um einen der wenigen Fälle, in denen gut begründet natürliche Unzuverlässigkeit zugeschrieben werden könnte. Wenn es außerdem stimmen sollte, dass Weitling in den letzten zwei Jahren – das heißt während der Niederschrift selbst – bereits demenzerkrankt war, würde das einen weiteren *frame* zur Naturalisierung der an sich unmöglichen Zeitreise zur Verfügung stellen. Und eventuell kündigt sich die geistige Beeinträchtigung schon

vor dem Bootsunfall an, als Weitling Vorfahrtsregeln auf dem See beschreibt, die es gar nicht gibt – was übrigens durch eine auffällige Metalepse in Form einer Fußnote noch betont wird: »* Segler Achtung: Weitling irrt!« (29)

Die Demenzhypothese gewinnt auch dadurch an Plausibilität, dass schon während der ›Sommerfrische‹ leichte Probleme auftauchen, sich ›nach vorne‹, das heißt an das Leben als gealterter Richter, zu erinnern (141). Ohne damit das ganze Spektrum möglicher Symptome zu treffen, ist es in der Tat meist so, dass bei Demenzerkrankungen zuerst das Kurzzeitgedächtnis betroffen ist,⁴⁴ das ja genau die vermeintliche ›Zukunft‹ betreffen würde. Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch das Gespräch mit der Ehefrau in der Gegenwart, in dem er ihr die Geschichte seiner Reise in die Vergangenheit darlegt. Entgegen seiner Sorge reagiert sie nur anfänglich skeptisch, ist dabei aber vollkommen gefasst und später verständnisvoll (190–192). Sie einigen sich darauf, dass sie ihm schließlich bei der Zusammensetzung seines ›neuen‹ Schriftstellerlebens hilft. Nach der Demenzhypothese handelt es sich dabei nicht um das erwartungswidrige Verständnis gegenüber einem hochgradig unnatürlichen Ereignis, sondern vielmehr um die rücksichtsvolle Rekonstruktion der langsam verfallenden Erinnerungen an sein normales, dann einziges Leben, in dem er schlicht schon immer Schriftsteller war.

Auf der anderen Seite gibt es wichtige Details in der Zeit nach der Rückkehr ins ›reale‹ Leben, die sich durch diese Lesart zunächst nur schwer erklären lassen. Der Mann von Weitlings ›neuer‹ Tochter Stella ist beispielsweise Jurist und schreibt an einer Dissertation, die den identischen Titel wie diejenige trägt, die einst der angehende Richter Weitling verfasst hatte (194). Darüber hinaus bekommt er immer noch, obwohl jetzt Schriftsteller, Pension als Richter (205). Am bemerkenswertesten ist allerdings ein Zettel, den Weitling zu Beginn der Geschichte unter einer Fliese versteckt hatte. Auf ihm befindet sich ein versuchter Satz für das schon erwähnte Buch über Gerechtigkeit und Religiosität, das der Richter a.D. verfassen wollte. Genau dieser Zettel wird am Ende von der Enkelin unter derselben Fliese gefunden (201). All diese Lücken in der Logik der gegenwärtig ›realen‹ Schriftstellerwelt lassen sich als ontologische Importe aus dem Richterleben lesen. Sie wären dann Belege dafür, dass es den Richter Weitling einmal gegeben haben muss.

44 Für den Fall der Alzheimer-Krankheit als häufigster Ausprägung von Demenzerkrankungen, vgl. ohne Verfasser: *Verlauf der Alzheimer-Krankheit*, undatiert, <https://www.deutsche-alzheimer.de/die-krankheit/die-alzheimer-krankheit.html#c14o6> (zuletzt eingesehen am 18. Februar 2016).

Noch einmal gewendet, könnten diese Beobachtungen die Demenzhypothese aber ebenso stützen. Was, wenn die Richteridentität nur erfunden war und der Titel der Dissertation einfach aus dem Leben des Schwiegersohns entlehnt wurde? Genauso könnte die Richterpension einfach ein glücklicher Zufall sein. Weitlings Ehefrau geht zum Beispiel genau davon aus, obwohl sie Weitling seine Zeitreisegeschichte angeblich glaubt (205). Der Zettel schließlich könnte einfach vergessen worden sein und eine Notiz für ein anderes Buch enthalten. Das wird vor allem dadurch denkbar, dass sein Inhalt erstens sehr allgemein und bei einer strengen Lesart sogar selbst Indiz der beginnenden Erkrankung ist: »Sicher ist, dass ich im Leben ein paar grundlegende Dinge nie begriffen habe, und ich weiß nicht einmal, welche.« (7)

Stärker gegen die Demenzhypothese spricht dann aber wieder die bereits erwähnte fehlende Narbe an der Hand des Schriftstellers Weitling, die sich der Richter als Jugendlichler beim Bootsunfall zugezogen hat (176f.). Dass Erinnerungen fehlen, gehört zwar zum Krankheitsbild der meisten Demenzerkrankungen. Dass aber welche hinzuerfunden werden, wirkt im Rahmen einer natürlichen Lesart sehr unwahrscheinlich. Schließlich fällt dadurch auf, dass von diesem Argument die gesamte Richteridentität betroffen ist. Desorientierung über die eigene Biographie ist bei langsam zerfallender Erinnerung denkbar, aber die Konstruktion eines ganz anderen Lebens erscheint unplausibel. Genau in diesem Zusammenhang ist es auch ungewöhnlich, dass Weitling nach seiner Rückkehr immer mehr Erinnerungen aus dem Schriftstellerleben hinzugewinnt und sie nicht durch die fortschreitende Erkrankung weiter verliert (205). In diesen Bereich fällt auch der Autounfall, der ja im Fall einer Demenz vergessen und nicht hinzuerfunden worden sein müsste.

Hier ist offenbar nicht zu entscheiden, welche Lesart die besten Begründungen hat, gerade weil der potenziell Betroffene selbst *focalizer* ist.⁴⁵ Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, die bisher nur kurz erwähnte ständige Variation in der Erzählsituation noch einmal genauer zu fokussieren. Das neunte Kapitel ist im Rahmen der erwähnten Herausgeberfiktion in jedem

45 Auch hier wurde diese Struktur in der Kritik kaum beachtet, außer in den Rezensionen von Gabriele von Arnim und Martin Lüdke. Vgl. Gabriele von Arnim: »Blitze der Erinnerung«. In: *Die Welt* vom 12. Mai 2012. Vgl. Martin Lüdke: »Mach's noch einmal, Sten«. In: *Die Zeit* vom 21. Juni 2012. Die Frage nach der möglichen Demenz kommt überraschenderweise fast nie vor, außer in der Besprechung von Oliver Jungen, vgl. Oliver Jungen: »Im Unfertigen findet das Leben statt«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14. Mai 2012.

Fall homodiegetisch, es wird jedoch eine unmögliche Fokalisierung eingesetzt. Wenn es nämlich stimmt, dass die erzählten Vorgänge von einer dritten, fiktiven Person erzählt werden, die sich als »Kollege« in derselben Welt wie Weitling befindet, ist es nach real-weltlichen Parametern ausgeschlossen, dass diese Person von seinen emotionalen und kognitiven Vorgängen weiß. Allein der schon zitierte letzte Gedanke auf dem Sterbebett, der das mehrdeutige Bekenntnis zu Gott ausdrückt, ist im Rahmen der angeblichen Erzählsituation per se ein performativer Widerspruch, insofern noch extra betont wird, dass Weitling ihn niemandem gegenüber mehr äußern kann. Es ist also wörtlich zu nehmen, wenn dieser Erzähler behauptet: »Ich stütze mich dabei [bei der Darstellung, MSt.] auf die Notizen seiner letzten Monate, auf meine Erinnerung an Gespräche, vor allem aber auf die Beweiskraft der Phantasie, wie auch er es stets getan hat.« (199)

Offenbar handelt es sich hier um eine metafiktionale Behauptung. Durch die Ablösung des Erzählens von Weitling könnte der neue Erzähler ja eigentlich als verbürgende Instanz dafür sorgen, die vorher durch die Fokalisierung entstehende Unsicherheit durch einen ›Blick von außen‹ zu korrigieren. Dadurch könnte er beispielsweise die Demenzerkrankung als Quelle für die vermeintliche Verrückung in die eigene Vergangenheit entlarven oder ausschließen. Gerade der ›Phantasie‹, also in dem Fall die Überformung und Ergänzung des Erzählten, wird hier aber eine erhöhte Wahrheitsfähigkeit (›Beweiskraft‹) zugesprochen. Entsprechend wird die interne Fokalisierung, eine Hauptbedingung für die Unentscheidbarkeit, ja auch aktiv beibehalten oder besser gesagt durch intrafiktionale ›Phantasie‹ gezielt simuliert.

Besonders auffällig ist dabei, dass es dieses letzte Kapitel ist, in dem es betont um Weitlings Religiosität geht. Wie oben herausgearbeitet, ist diese in weiten Zügen agnostisch und akzeptiert Transzendenzbezüge nur im strukturell-phänomenologischen Sinne, basiert aber paradoxerweise in der Herleitung zwingend auf einem konkret religiösen Konzept, nämlich Gott als experimentierendem Lenker. Durch die erzählerische Konstruktion des letzten Kapitels wird nun explizit nahegelegt, dass diese Widersprüchlichkeit nicht einfach ein Fehler, sondern ein Prinzip ist. Es kommt geradezu zu einer Aufwertung von erzählerischen Mehrdeutigkeiten. Die externe Perspektive wiederholt die Prinzipien der vorigen Kapitel, statt sie trotz ihres Potenzials zu korrigieren. Die Frage nach der Tatsächlichkeit wird dadurch endgültig in den Hintergrund gerückt, die Angemessenheit des unentscheidbaren Darstellungsverfahrens wird hingegen bestätigt.

Dass es bei Weitling die Demenz sein könnte, die dieses Denken erst in Aktion setzt, ist dann insofern keine Absage an die Umsetzbarkeit der vorgeführten Denkhybridisierungen für den gesunden Geist, sondern eine Vernunftkritik. In seiner Rezension bringt es Oliver Jungen auf den Punkt:

Man kann den Roman nicht zuletzt als schönste Demenz-Huldigung lesen, denn so – das Vergessen als Wurmloch zur Möglichkeitswelt – ließen sich all die Wunderlichkeiten natürlich erklären, ohne den Glauben an die Newton-Welt aufzugeben. Aber wer sollte den nicht gern aufgeben wollen?⁴⁶

Dass es die Demenzerkrankung ist, die die Verletzungen der Kausalität (die ›Newton-Welt‹) im Rahmen real-weltlicher Parameter plausibilisiert, scheint für Jungen möglich, aber eben nicht notwendig (›man kann‹). Das in ihrem Rahmen zugänglich gewordene Weltbild, eines mit gelockerter Kausalität, könnte jedenfalls etwas sein, das man ›gern‹ annimmt. Im Rahmen meiner Lesart wäre es eine solche Welt, in der eben zwei Lebensläufe möglich und wirklich zugleich sind und in der vorgeführten Weise hybridisiert werden. Jungen weist damit indirekt auf die besondere Leistung der unentscheidbaren Unzuverlässigkeit hin, die eine natürliche Unzuverlässigkeit mit ins Spiel der Verunsicherung bringt. Die dargestellte Art des Denkens wird durch eine solche Kombination zuallererst sowohl für religiöses als auch für säkulares Denken zugänglich gemacht. Die natürliche Erklärung, also die Demenz, ist das kognitive ›Wurmloch‹ in die dann vielleicht doch faktisch instabile Welt, die bei direkter Konfrontation nur schwer anzunehmen wäre. Da ihre Unnatürlichkeit nun nur möglich, aber nicht notwendig ist, wird die Erzählung zugänglich für real-weltliches Denken. Der Text ist insofern nur zu verstehen, wenn man spirituelle Lockerungen beider Seiten zulässt und die andere Seite sozusagen immer schon als möglicherweise faktisch mitbedenkt.⁴⁷

46 Jungen: »Im Unfertigen findet das Leben statt«.

47 Dass einige Rezensionen den Text als mildes Alterswerk auffassen, lässt sich auch hier nur dadurch verstehen, dass die sehr komplexen Strukturen, namentlich die unentscheidbare Unzuverlässigkeit, nicht ernstgenommen werden. Vgl. etwa Martin Halter: »Der innere Zwilling«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 29. Juni 2012. Christoph Schröder: Botschaft von Wilhelm. In: *die tageszeitung* vom 19. Mai 2012.

7.3 Sibylle Lewitscharoff: *Consummatus*

Im Vergleich zu den Autoren der bisher besprochenen Romane wird Sibylle Lewitscharoff in Feuilleton und Wissenschaft am deutlichsten religiösen Fragestellungen zugeordnet. Das liegt zum einen an ihrer Selbstinszenierung als Autorin,⁴⁸ andererseits auch an den explizit konventionell-religiösen Interpretationsangeboten ihrer fiktionalen Texte selbst. Im 2006 erschienen Roman *Consummatus*, um den es hier geht, wird das bereits am Titel deutlich, insofern er sich unübersehbar an Jesu letzte Worte am Kreuz ›consummatum est‹ anlehnt.⁴⁹ Aber auch der Text selbst erfüllt die dadurch geweckten Erwartungen mit hochfrequenten und vielfältigen religiösen Bezügen. Allein im ersten Viertel wird auf fast jeder dritten Seite unmittelbar Gott thematisiert, was einen klaren Kontrast zu den anderen Romanen darstellt, in denen das Religiöse oder Spirituelle auf einer eher weltlichen Grundierung erst nachträglich aufsetzt. An *Consummatus* kann deshalb aber gezeigt werden,

48 Vgl. etwa Gunther Nickel: »Rückeroberung religiösen Terrains« [Interview]. In: *Volltext* 1 (2006). Vgl. außerdem Sibylle Lewitscharoff: *Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen 2011*. Berlin 2012. Die ganze erste Vorlesung mit dem unauffälligen Titel »Namen« beschäftigt sich mit dem Namen Gottes. Den Vorlesungen liegt insgesamt das gleiche Problem zugrunde wie Lewitscharoffs Lektorat-Dozentur für Weltliteratur: Die »Schwierigkeit, Gott in einem Roman zu loben.« Sibylle Lewitscharoff: »Held oder Heiliger? Über den *Kinogeh* von Walker Percy«. In: Ines Barner u. Günter Blamberger (Hg.): *Lektorat 2012. Dozentur für Weltliteratur. Sibylle Lewitscharoff*. Paderborn 2014, S. 18–39, hier S. 30. Dass Lewitscharoffs religiöse Einstellungen eine problematische Verbindung mit ihrer kulturkritischen Grundhaltung eingehen können, hat sich in ihrer Dresdner Rede von 2014 gezeigt. Vgl. Dies.: *Von der Machbarkeit. Die wissenschaftliche Bestimmung über Geburt und Tod*, 2. März 2014, http://www.deutschlandfunk.de/dresdner-rede-von-der-machbarkeit-die-wissenschaftliche.1818.de.html?dram:article_id=279389 (zuletzt eingesehen am 10. Dezember 2017). Die in ihrer Folge aufgeworfene Frage, ob jetzt das gesamte Werk neu bewertet werden muss, ist nicht unberechtigt, lässt sich aber im Rahmen der hier vertretenen Methodologie nicht sinnvoll stellen, insofern sie zumindest keine direkte Verbindung zwischen der Interpretation eines Textes durch seine LeserInnen und den Weltansichten seiner AutorIn zulässt. Vielmehr sollte man einmal nach dem möglichen Distinktionsgewinn dieser Rede im literarischen Feld fragen. Zu einer extra anlässlich der Rede noch einmal modifizierten Betrachtung von Lewitscharoffs Kulturkritik vgl. jedenfalls Jens-Christian Rabe: »Extreme Kulturen, schmale Spuren. Popkultur und Kulturkritik bei Sibylle Lewitscharoff«. In: Carlos Spoerhase (Hg.): *Sibylle Lewitscharoff*. München 2014, S. 5–13 (*Text + Kritik*, Heft 204).

49 ›Consummatus‹ ist demgegenüber das maskuline Partizip Perfekt von *consummare* im passiven Nominativ und bedeutet insofern so etwas wie ›er ist vollbracht‹.

dass auch ein von vornherein religiös strukturiertes Denken durch erzählerische Unzuverlässigkeit mit anderen Weltzugängen in Kontakt gebracht werden kann – mit durchaus ironischen Effekten.

7.3.1 Berichterstattung aus dem Jenseits

Der Protagonist und autodiegetische Erzähler Ralph Zimmermann, ein 55-jähriger Gymnasiallehrer für Deutsch und Geschichte, findet sich an einem Samstagmorgen, dem 3. April 2004, um 10:01 Uhr im Stuttgarter Café Rösler ein. Während er dort allein vier Stunden lang abwechselnd Kaffee und Wodka trinkt und dabei mehrere Schachteln Zigaretten raucht, erinnert er unübersichtlich strukturierte Episoden von der Kindheit bis zur unmittelbaren Vergangenheit. Dramaturgisch ungewöhnlich ist dabei, dass alle zentralen Besonderheiten der Geschichte von Anfang an, wenn auch zuerst nur in groben Umrissen, explizit benannt werden. So erfährt man früh, dass Ralph nach dem tragischen Verlust seiner Geliebten offenbar selbst in Todesnähe geraten ist und dabei eine prägende Jenseiterfahrung gemacht hat: »Bitte mich jetzt wörtlich nehmen: ich war *dort* und bin von dort zurückgekehrt.« (13) Die schon für Nadolnys *Sommerfrische* beschriebene Normalisierung der *world disruption* einer Nahtoderfahrung wird hier ins Extrem geführt, insofern sie direkt auf den ersten Seiten als gegeben gesetzt wird. Die äußeren Umstände, die dazu geführt haben (*event sequencing*), rücken dabei stark in den Hintergrund und lassen sich entsprechend schnell zusammenzufassen, auch wenn sie en détail im Laufe der Erzählung erst aus zerstreuten Teilen modelliert werden müssen.

Ralphs Eltern sind 1979 bei einem Flugzeugunglück zu Tode gekommen (84, 90) und er hat sich zwei Jahre danach für ein Jahr vom Schuldienst freistellen lassen. Auf dem Weg ins Ausland trifft er im Wartebereich eines Flughafenterminals dann zufällig auf Joey, eine in den 1960er Jahren relativ erfolgreiche Sängerin einer Undergroundband, die mittlerweile den Zenit ihres Ruhms überschritten hat (78f.). Die beiden beginnen eine ungleiche *Amour fou*: Ralph, der sich als geradlinig und geerdet, eigentlich im positiven Sinne als Durchschnittsmensch empfindet (27), steht einer bipolaren, exaltierten Künstlerpersönlichkeit gegenüber. Sie führt ihn, einen eigentlich subkulturellen Fremdkörper, in ihre amerikanisch geprägte Demimonde ein und er dient sich schließlich als Fahrer für die Westeuropatournee ihrer Band an. An deren Drogenexzessen nimmt er allerdings nur oberflächlichen

Anteil, und der düsteren, teils germanisch-völkisch verklärten Musik steht er mit einer ablehnenden Faszination gegenüber (192f.). Tournee und Liebe enden schließlich unglücklich, als Ralph Joey beim Zurücksetzen des Tourbusses überrollt, nachdem sie unter Drogen bei voller Fahrt ausgestiegen ist (207). Ohne dies explizit zu benennen, hat dieses Ereignis vermutlich zu Ralphs Alkoholsucht geführt, die sich noch in der Erzählgegenwart überdeutlich zeigt. Und sie ist schließlich auch der Auslöser für das lebensbedrohliche Platzen der für Alkoholiker typischen Krampfadern in der Speiseröhre im Jahr 2000, in dessen Zusammenhang er schließlich seine Jenseitserfahrung gemacht hat (156).

Im Zentrum der Erzählung stehen gegenüber diesen nur lockeren kausalen Zusammenhängen vielmehr umfangreiche und vielschichtige Reflexionen über das finale Erlebnis selbst. Der Großteil von Ralphs Überlegungen ist in der Gegenwart darauf gerichtet, die Jenseitserfahrung zu verstehen, einzuordnen, und das heißt, sie dem Erzählen überhaupt zugänglich zu machen. Er sieht sich in seiner Rolle als Jenseitsrückkehrer auch als Berichterstatter (70), und das Ungewöhnliche wird hier unter den Augen der LeserInnen kognitiv verarbeitet, um diese Rolle auch auszufüllen.

Eindeutig religiöse Semantiken dienen ihm dabei vorläufig als Grundlage. Das harmoniert damit, dass Ralph christlich sozialisiert worden ist, wenn auch zunächst wenig reflektiert. Seine Eltern sind für ihn nur »an der Oberfläche Christen« (59), die Mutter ist gar Agnostikerin (134) gewesen, er selbst hat sich als Kind hingegen von Jesus ständig beobachtet gefühlt, was in einer Art schlichter Frömmigkeit mündet. Als Jugendlicher nimmt er dann vor allem logische Probleme der Schöpfungsgeschichte als Anlass zum Glaubenszweifel (84). Ein komplexeres Verhältnis zum Christentum scheint für Ralph erst zu entstehen, als der Tod seiner Mutter ihn als Kontingenzereignis trifft: »meine ferne Mama, weil ich Dich so gern wiedersehen wollte, hat mich Christi Osterbotschaft erreicht, wenn auch in müder bitterer Form.« (116) Dass der christliche Gott für ihn die einzige konventionell-religiöse Denkopotion ist und er für religiöse Synkretismen wenig übrig hat, stellt Ralph dabei explizit klar (85).

Trotzdem treten neben das religiöse Welt- und Selbstverständnis immer wieder ganz andere Referenzrahmen. Als es Ralph beispielsweise um die menschliche Fähigkeit zur Gleichmut geht, werden aus den vorigen Romanen bekannte Zusammenstellungen aufgerufen. Da ist die Rede davon, dass der Mensch von »gleichmäßig funktionierenden Organen« »gesteuert« (79) wird und glaube, »seit dem Urknall alles mitgemacht zu haben« (80). Kurz

darauf geht es um Substanzen, die sich an den Körper lagern, was an fernöstliche Heilkunde erinnert. Vielleicht liege diese Fähigkeit aber auch einfach an seiner »Gottesebenbildlichkeit« (ebd.). Dass die ständigen religiösen Bezüge auf engstem Raum mit teilweise radikal reduktionistischen und physikalischen Anschauungen (dem Urknall etwa) stehen, zeigt sich vor allem in den Beschreibungen von Joey. Immer wenn die Rede von ihr ist, vergleicht Ralph sie mit Engeln oder Teufeln, auf die dann Selbstbeschreibungen wie diese folgen: »Ich fand mich belebt, Haut und Haar von Meeratomen besprüht, Herz- und Hirnmaschine von meiner Liebe zu Joey geölt.« (120) Es ist nicht zu erkennen, wo in dieser total-immanenten, bio-mechanischen Semantik der Ort für transzendente Anteile ist, die nach dem Tod möglicherweise ins Jenseits übertreten.

7.3.2 Nahtoderfahrung und enttranszendiertes Jenseits

Diese eigentümliche Mischung kommt nun auch bei den Darstellungsversuchen seiner Jenseitserfahrung zum Tragen, die neben religiösen Bezügen auch mit idiosynkratischen Elementen versetzt und durch andere Denkoptionen angereichert werden.⁵⁰ Dass es sich bei dem angestrebten Bericht, um den es Ralph hier geht, um eine extrem schwierige Aufgabe handelt, zeigt sich schon daran, dass er noch vor jeder Beschreibung über den Begriff ›Jenseits‹ selbst stolpert, lieber möchte er von »dort« sprechen – wie schon im Zitat oben (37). Dann wird es noch diffiziler, und er schlägt »nicht nicht« als Synonym vor (160). Isabelle Stauffer hat diese doppelte Verneinung als eine affirmative Bekräftigung von Ralphs Jenseitszuneigung gelesen.⁵¹ Plausibler scheint es, sie nicht als verstärktes, sondern als schwächeres ›Ja‹ zu lesen, weil es ein unangefochten affirmierendes ›Ja‹ überhaupt erst in explizite Beziehung zu einem möglichen ›Nein‹ setzt. Es gibt dieses Jenseits also, aber

50 Die Lesart von Erik Schilling, dass sich Ralphs Darstellungen innerhalb des Romans von einer antiken zu einer christlichen Jenseitsvorstellung entwickeln, ignoriert die von vornherein bestehenden christlichen Elemente, vgl. Erik Schilling: »Von der postmodernen Antike zum säkularen Christentum? ›Consummatus‹ und ›Montgomery‹ von Sibylle Lewitscharoff«. In: Carlos Spoerhase (Hg.): *Sibylle Lewitscharoff*. München 2014, S. 84–91, hier S. 84–86 (*Text + Kritik*, Heft 204).

51 Vgl. Isabelle Stauffer: »Jenseits im Diesseits. Paradies und Hölle in Thomas Lehrs ›Frühling‹ (2001) und Sibylle Lewitscharoffs ›Consummatus‹ (2006)«. In: *Zeitschrift für Germanistik* XXV,3 (2015), S. 551–564, hier S. 560.

nur als Negation seiner Negation. Dieser Entzug zeigt sich schließlich überdeutlich in einem von Ralph bemühten Zitat: »*Nichts stimmt, alles schwebt; aber es soll sich vielleicht schwebend halten, um nicht falsch zu werden*, schrieb Strindberg in sein Blaubuch, und das trifft besonders zu, wenn man vom Jenseits erzählen will.« (71) Hier wird explizit die in den vorangegangenen Teilen der Arbeit schon herausgestellte Leistung gerade destabilisierender Verfahren angesprochen. Ralph geht metanarrativ davon aus, dass Ungenauigkeiten und Unterbestimmtheit im Falle von Jenseitsdarstellungen gerade besser für die Darstellung der tatsächlichen Gegebenheiten geeignet sind.

In der Geschichte der literarischen Jenseitsfahrten ist es demgegenüber eher typisch, das Totenreich sozusagen bei vollem Bewusstsein zu durchlaufen und klar strukturiert zu beschreiben. Wie stark besonders das narrative Schema von Ovids Orpheusbearbeitung bis heute wirkt, zeigt sich in den Rezensionen zum Roman, von denen beinahe keine diesen Querverweis auslässt.⁵² Tatsächlich aber sind Ralphs Beschreibungen damit genauso wenig vergleichbar wie mit Dantes ebenfalls oft bemühter *Göttlicher Komödie*. Besonders Dantes Ausführlichkeit⁵³ ist in *Consummatus* nicht im Ansatz zu finden. Das Gegenteil ist der Fall und darin besteht die besondere erzählerische Leistung.

Zunächst ist Ralphs Jenseitserfahrung mit dem Verlust der Zeitwahrnehmung verbunden, die man als Erleben der Ewigkeit im Sinne unendlicher Zeitausdehnung verstehen kann (71). Räumlich nimmt er dann einen Weg wahr, allerdings auch hier »ohne Anfang und Ende« (72), also in einer unendlichen Ausdehnung. Beides wäre typisch für viele religiöse und im Speziellen christliche Vorstellungen, in denen das Jenseits stark unterbestimmt,⁵⁴ aber mit Elementen von räumlicher Unendlichkeit und zeitlicher Ewigkeit

52 Neben den weiter unten Zitierten vgl. u.a. Beatrice von Matt: »Aufbruch ins Herz der Wirklichkeit«. In: *Neue Züricher Zeitung* vom 26. September 2006. Sigrid Löffler: »Mit einem Haifischbiß«. Die Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff in ihren Romanen«. In: *Stimmen der Zeit. Die Zeitschrift für christliche Kultur* 3 (2012), S. 197–204.

53 Peter Dinzelbacher weist in seiner maßgeblichen mediävistischen Studie zur Visionsliteratur darauf hin, dass ihr Detailreichtum seit dem Mittelalter stetig abnimmt. Vgl. Peter Dinzelbacher: *An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich*. Freiburg i. Br. 1989, S. 71–74.

54 Christoph Kleine: »Jenseitsvorstellungen. II. Religionsgeschichtlich«. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 4: I–K. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2008, S. 404–410, hier S. 408.

ausgestattet ist.⁵⁵ Am Rand des Weges stehen nun aber verstorbene Personen »aus einer durchscheinenden Materie« (ebd.). Unter ihnen befinden sich zuerst nähere oder entfernte Bekannte, dann die Eltern, später auch Joey und schließlich prominente Personen der deutschsprachigen Kulturgeschichte (73). Genauere Beschreibungen gibt es allerdings kaum. Nur ein weiteres, aber gewichtiges Detail gibt der gesamten Darstellung eine skurrile Wendung, an der sich auch Ralph immer wieder interpretierend abarbeitet. Ohne den genauen Ort zu benennen, gibt es in diesem Jenseits so etwas wie ein schwarzes Loch, das »alles Licht [schluckte]« (46). Trotzdem sitzt eine Schraube in der Mitte dieses Lochs, die sofort das Bild eines Abflusses aufruft. Zunächst noch übergroß, wird sie kleiner, als Ralph sie berührt. Die Toten selbst trauen sich nicht in die Nähe dieser Erscheinung, zu hören ist aber auf der anderen Seite der – ausgerechnet – *Kreuzschlitzschraube* ein Lachen, das dem verstorbenen Walker Percy zufolge angeblich von Jesus stammt (47, 85).

In Ralphs zuerst konventionell-religiös konnotierte Darstellung (Ewigkeitserleben) mischen sich also Elemente esoterisch unterfütterter Nahtodererfahrungen. Vor allem wird hier Raymond Moodys sogenanntes Standardmodell aus den 1970er Jahren verarbeitet.⁵⁶ Moody hat auf Grundlage von Gesprächen mit Betroffenen Elemente von solchen Erlebnissen herausgearbeitet, zu denen unter anderem die Erkenntnis des eigenen Todes, die Wahrnehmung eines Tunnels, der hier als Weg begegnet, und der Übergang in einen nicht-physischen Körper gehören. Er beschreibt außerdem, dass die oder der Sterbende von toten Verwandten begrüßt wird und schließlich eine Lichtgestalt erscheint, die göttlich konnotiert ist. Ralphs Erfahrung passt auch in das abstraktere Konzept der Psychiaterin Elisabeth Kübler-Ross, die durch ihr Modell der fünf Phasen des Sterbens weit über psychiatrische Fachkreise bekannt geworden ist. In Bezug auf Nahtodererfahrungen, die eher ihrem Spätwerk zuzurechnen sind, gibt es drei Phasen: 1. Der Körper wird verlassen; 2. Begegnung mit Engeln oder Verwandten und Gang durch einen Tunnel; 3. Es begegnet ein Licht mit göttlicher Konnotation.⁵⁷ Besonders in den letzten beiden Punkten weicht Ralphs Erlebnis aber trotz ihrer formalen

55 Stefan Schreiber u. Stefan Siemons: »Was ist ›Jenseits‹? Eine Einführung«. In: Dies. (Hg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt 2003, S. 9–15, hier S. 9.

56 Raymond Moody: *Nachgedanken über das Leben nach dem Tod*. Reinbek bei Hamburg 1993, S. 18–20.

57 Vgl. dazu die vierzigste (!) Auflage von Elisabeth Kübler-Ross: *Über den Tod und das Leben danach*. Güllersheim 4^o2012 [1984], insbesondere die S. 11–26.

Übernahme ab. Er wird, das betont er klar, gerade nicht freundlich begrüßt. Die Lichtgestalt ist außerdem genau ihr Gegenteil, nämlich ein schwarzes Loch, das zudem nicht einfach irgendeine göttliche oder kosmische Gestalt ist, sondern hinter dem erst eine solche wartet – dafür dann aber ganz konkret Jesus Christus.

Zunächst einmal sind Abweichungen von diesem Standardmodell kein ungewöhnliches Phänomen. In einer aktuelleren Studie macht Knoblauch deutlich, dass Moodys Struktur vor dem tatsächlichen Variantenreichtum narrativer Jenseitsberichte selbst als Mythos mit »esoterisch religiöse[r] Ausrichtung« gelten muss.⁵⁸ Ralphs Verbindung der zentralen Figur des Christentums mit den Grundbausteinen des Standardmodells ist aber bemerkenswert.⁵⁹ In seiner Sonderstellung als nicht ganz Verstorbener wagt sich Ralph schließlich daran, die Schraube zu lockern. Zunächst wird das Lachen dadurch lauter, dann ist sogar die göttliche Formel »*Ich bin der ich bin*«⁶⁰ zu hören, schließlich aber räuspert sich die Stimme. Für Ralph ist das eine eindeutig menschliche Geste (221) und vermutlich kommt er dadurch zu dem Schluss, der »Himmel« sei eine »unermeßliche Scheinblüte« (76). An anderer Stelle wird dennoch deutlich, dass dieses schwarze Loch für Ralph entgegen seiner Selbstentlarvung so etwas wie ein mystisches Evidenzerlebnis ausgelöst hat: »Die frohe Botschaft ist: Es gibt Ihn.« (95)

Offenbar wird hier behauptet, dass der populäre Wunsch nach Wissen über das Jenseits, der sich in der Faszination für Nahtoderlebnisse artikuliert, eine letzte Grenze, nämlich ein zweites Jenseits hinter dem ersten, nicht erreichen kann. Der Text problematisiert damit die beiden möglichen christlichen Bedeutungen von Jenseits als einerseits Aufhebung der Zeit in endzeitlicher Perspektive und andererseits als Ort, der parallel zur geschichtlichen Zeit eine zweite Wirklichkeit meint.⁶¹ Gleichzeitig wird diese auf den

58 Hubert Knoblauch: *Berichte aus dem Jenseits*. Freiburg 1999, S. 25 und S. 27f.

59 Vgl. dazu aus theologischer Sicht Wennemar Schweer: *Hoffnung über den Tod hinaus? Nahtoderfahrungen, Nachtodkommunikationen und christlicher Glaube*. Berlin, Münster 2012, S. 84–93.

60 Diese Formel geht auf die berühmte Dornbuschszene im AT zurück, vgl. 2. Mose 3.14. Die korrespondierende Stelle wird verschieden übersetzt, stimmt aber in der Elberfelder Übersetzung mit Lewitscharoffs Verwendung überein.

61 Vgl. Schreiber u. Siemons: »Was ist ›Jenseits?‹«, S. 10. Zum damit einhergehenden Paradox in den Lehren Jesu, vgl. Stefan Schreiber: »Sprach Jesus vom Jenseits?« In: Ders. u. Stefan Siemons (Hg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt 2003, S. 96–118, hier S. 115f.

ersten Blick Haltung dann wieder ironisiert, denn nun lacht Jesus ja dort drüben, ein Verhalten, für das sich im Neuen Testament – auch das ist ein populärer Allgemeinplatz – keine Anhaltspunkte finden lassen.⁶² Religiöse Kritik an esoterisch aufgeladenem Erkenntniswunsch und eine ebenso religiöse Ironisierung dieser Kritik gehen hier eine feste Verbindung ein.

Hinzu tritt aber noch eine dritte Dimension. Ralphs Evidenzerlebnis wird im Bericht wieder mit ganz anderen *frames* aufgeladen: »Er ist die große schwarze Null. Seine Majestät sind enthalten in jeder wohlgefaßten Rechnung.« (Ebd.) Gott ist »Hinwelle« und »Rückwelle«, »Er schaltet schneller hin und her, als wir es in Lichtgeschwindigkeit messen könnten.« (Ebd.) Dieser Domänenkurzschluss sattelt auf der für 42 schon beschriebenen kognitiven Verwandtschaft zwischen bestimmten modernen physikalischen Theorien und religiösen Problemen auf. Auch an anderer Stelle wird dies deutlich: »Irgendwo aus erdferner Weite, aus [...] dem nächsten schwarzen Loch, klingelte es. Telefon von Gott.« (158) Auch die auf den ersten Blick bizarre Frage, ob das Totenreich nicht allmählich immer voller werden müsste, beantwortet er unter Rückgriff auf die Theorie der stetigen Ausdehnung des Universums, die letztlich auf den Urknall zurückgehen muss (76) – eine eigentlich nicht-religiöse Vorstellung.⁶³

Die Pointe an dieser ganzen Darstellung ist, dass Ralph als Jenseitsfahrer einerseits im konkret christlichen Glauben gefestigt wird, insofern das mit dem schwarzen Loch verbundene Evidenzerlebnis Gottes unmittelbar ist. Andererseits wird er aber auch verunsichert und gerät in Zweifel, weil das Jenseits aus dem Jenseits heraus gesehen gerade nicht mehr transzendent ist und sich hinter der zweiten Grenze zwar Jesus befindet, aber in einer allzumenschlichen Brechung. Die gesamte Nahtoderfahrung erscheint so als eine Art invertiertes Transzendenzerlebnis, weil die Transzendenz paradoxerweise durch ironische Elemente in sich selbst und durch die Rückkehr aus ihr enttranszendiert wird. Im Gedanken »[i]ch bin [...] nur eine flauere Christenseele, die [...] gegen alle Erfahrung hofft und hofft und hofft« (96) meint »Erfahrung« auch die eigentlich unmögliche, aber trotzdem gemachte

62 Claudia Mocek: »Hat Jesus gelacht?« In: *epoc* 5 (2011), S. 54–59.

63 In seiner Rezension spricht Jochen Jung insofern ganz richtig von einer »Gotteswahrnehmung, die sich so unreligiös gibt wie nur möglich und doch so selbstverständlich wie Chemie und Physik.« Vgl. Jochen Jung: »Kornblumenblaue Dunkelheit. Sibylle Lewitscharoffs frommer und übermütiger Roman ›Consummatus‹«. In: *Die Zeit* vom 16. März 2006.

Erfahrung des Jenseits und des eben nur annähernd direkten Kontaktes mit Gott. Ralphs Problem ist, dass er auf seiner Jenseitsreise weder bis ins Letzte vorgedrungen, noch auf ›halber Strecke‹ stehengeblieben, sondern eben zurückgekehrt ist. Es handelt sich um eine doppelte Enttranszendierung aus einem transzendenten Bereich heraus. Seine Hoffnung ist insofern eine transformierte Hoffnung, weil sie eigentlich schon Gewissheit sein müsste, es aber nicht sein kann.

7.3.3 Verstorbene auf der Transzendenz-Immanenz-Schwelle

Neben der entschärfenden Vorwegnahme der *world disruption* liegt eine zweite Besonderheit der Erzählung in ihrer *situatedness*. Von Anfang an wird der Haupttext von grau gedruckten Passagen unterbrochen, die eine kollektive Wir-Stimme wiedergeben. Es wird schnell deutlich, dass hier Verstorbene sprechen, die sich offenbar ebenfalls, aber nicht festkörperlich im Café Rösler aufhalten und Ralphs Aussagen korrigieren, sie teilweise ausbauen oder manchmal auch bestätigen. Auch wenn Ralph sie nicht hören kann, weiß er doch, dass sie da sind und spricht sie manchmal indirekt an. So etwa in der folgenden, exemplarischen Passage, in der es um seinen Hang zur Sauberkeit geht: »[...] und Mama kümmerte sich um meine Wäsche. Inzwischen kann ich es so gut wie sie, vielleicht bügle ich sogar noch eine Spur exakter. Stimmt's? Aber ja. Agnes lächelt. Sie ist sehr stolz darauf, wie ordentlich ihr Sohn den Haushalt führt.«⁶⁴ (63) Durch Passagen wie diese wird der eigentümliche, ironische Ton des gesamten Textes, der schon durch das Räuspern des Gottessohnes im Jenseits aufkommt, noch im Diesseits verstärkt.⁶⁵

Das kollektive Bewusstsein, das der Stimme zugrunde liegt, hat offenbar instantanen Zugriff auf das Denken aller Verstorbenen und Lebenden. Genau deshalb kann es Ralph auch bei der Darstellung faktischer Zusammenhänge im Diesseits korrigieren, wie etwa bei Geburtsdaten von Freunden (138). Die Toten haben gegenüber Ralph also eine erweiterte Fokalisierung mit eigenständigen Wertungshaltungen. Ihre Stimme muss insofern auf den

64 Aus drucktechnischen Gründen sind die im Roman grau gedruckten Passagen hier und in allen weiteren Zitaten kursiviert.

65 In der ansonsten durchwachsenen Kritik wurde dieser Ton fast durchgängig gelobt. Vgl. etwa Sabine Peters: »Erkundungen im Jenseits«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 15. März 2006.

ersten Blick als eine von seinem Bewusstsein unabhängige zweite, homodiegetische Erzählinstanz extrapoliert werden. Durch diese Eigenständigkeit verbürgt sie die intradiegetische Faktizität von Ralphs Jenseitserlebnis und kann auf diese Weise einem möglichen Unzuverlässigkeitsverdacht zuvor kommen. Scheinbar war Ralph ›wirklich‹ im Jenseits, denn in diesem Punkt widersprechen die Verstorbenen, deren Möglichkeitsbedingung als Erzählstimme ja dieses Jenseits selbst ist, nicht.

Es gibt allerdings auch hier gewichtige Ungereimtheiten. Offen ist etwa, weshalb die Stimme der Verstorbenen nicht einfach direkt vom Jenseits berichten kann und vielmehr aufgrund eines nicht weiter thematisierten Mechanismus auf Ralph als Medium angewiesen ist, auch wenn sie unabhängig denkt und sogar selbstständig spricht. Ein »Leck in seiner Seele« (78), heißt es einmal ohne weitere Erklärung, sorgt dafür, dass die jenseitigen Toten diesseitig abwesend-anwesend sein können. Die durch Ralphs vorübergehende Jenseitsfahrt problematisierte Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz wird hier mittels eines metaphysischen Übertrags in Form der Totenstimme ins Diesseits verstetigt.⁶⁶

Gegenüber Geistern in vormodernen Vorstellungen haben die Toten in *Consummatus* eine sonderbare Zwischenstellung.⁶⁷ Diesseits und Jenseits sind hier ontologisch überlagert und nicht nur wie im Christentum aufeinander bezogen. Das erinnert stark an die spiritistisch inspirierte Philosophie von Carl du Prel, in der die Trennung in Diesseits und Jenseits ebenfalls als nur scheinbarer Dualismus entlarvt wird.⁶⁸ Das Jenseits kann man im Rahmen dieser Theorie nur deshalb nicht schauen, weil die Seele an die körperlichen Sinne gebunden ist. In Trance und Meditation ist es aber möglich, Kontakt dorthin aufzunehmen. Geister erscheinen dann als Materialisationen der Seelen, die sich nach Platonischem Vorbild beim Tod vom Körper gelöst haben. Ralphs genau gesteuerter Wodka-, Kaffee- und Zigarettenkonsum

66 Silke Horstkotte spricht in diesem Zusammenhang auch von einem »Pluralismus von Wirklichkeiten«. Vgl. Silke Horstkotte: »Ontologische Singularitäten. Über Roman und Schöpfung bei Sibylle Lewitscharoff«. In: Carlos Spoerhase (Hg.): *Sibylle Lewitscharoff*. München 2014, S. 56–63, hier S. 59 (*Text + Kritik*, Heft 204).

67 Vgl. Ulrike Vedder: »Der steinerne Gast. Essen mit Toten«. In: Claudia Lillge u. Anne-Rose Meyer (Hg.): *Interkulturelle Mahlzeiten. Kulinarische Begegnungen und Kommunikation in der Literatur*. Bielefeld 2008, S. 45–60, hier S. 58f.

68 Priska Pytlik: »›Bürger zweier Welten‹. Metaphysischer Individualismus und die Neubewertung von Diesseits und Jenseits. Carl du Prels Spiritismus-Theorie«. In: Moritz Baßler u.a. (Hg.): *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*. Würzburg 2005, S. 149–151.

ist in dieser Lesart vielleicht ein stofflich unterstützter Weg in die dazu nötige Abschaltung der körperlichen Sinne und wäre dann vergleichbar mit einem ekstatischen Ritual,⁶⁹ das den einmal zufällig geschehenen Jenseitskontakt nun gezielt aufrechterhält. Allerdings wäre in dieser Vorstellung kein Platz für die Schleuse, hinter der dann auch noch Jesus wartet. Insgesamt ergibt sich hier eine Art Dreieinhalbteilung der Welt in Diesseits, Jenseits, ›echtes‹ Jenseits (hinter der Schraube) und einen das Diesseits überlagernden Jenseitsanteil. Es handelt sich um eine Spannung zwischen esoterischen, christlichen und spiritistischen Jenseitsvorstellungen.

7.3.4 Verunsicherungen: Alkohol und Drogen

Aber auch hier werden schließlich noch einmal ganz andere Semantiken danebengestellt. Die Toten sprechen in Bezug auf den »Kontakt« zwischen Dies- und Jenseits von einem »Neutrinoschauer wie beim Erglühen von Materie, die Teilchenforscher hätten ihre helle Freude daran gehabt« (75). Die Analogie zu den Konnotationen in Ralphs Denken ist unübersehbar, sodass man sich schließlich fragen muss, ob es sich bei den Aussagen der Toten um eine Bestätigung durch die ›Betroffenen‹ selbst handelt, oder aber ihre Stimme sich damit doch als Fantasie von Ralph entlarvt. Und tatsächlich äußern die Verstorbenen selbst an einer anderen Stelle ganz nebenbei, dass sie lediglich »erinnert« (98) werden. Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch die personale Zusammensetzung der Verstorbenen, denn unter ihnen befinden sich auch Prominente wie Andy Warhol, Edie Sedgwick und Jim Morrison, gerade so, als hätten sie sozusagen nichts anderes zu tun, als Ralph Zimmermann beim Sich-Betrinken im Café Rösler zuzusehen. Alle drei hängen aber biographisch mit ihm zusammen, insofern Joey zur Zeit ihrer eigentlichen Karriere in den 1960er Jahren zu Warhols *Factory* gehört hatte.⁷⁰ Als Ralph um 14:16 Uhr das Rösler verlässt, befinden sich um ihn herum neben den Verwandten und Freunden auch alle nur denkbaren Intellektuellen, angefangen bei Martin Luther über Goethe und Immanuel Kant bis zu Martin Heidegger

⁶⁹ Michael Winkelman: »Shamanic universals and evolutionary psychology«. In: *Journal of Ritual Studies* 16.2 (2002), S. 63–76.

⁷⁰ Diese und andere Parallelen deuten unmissverständlich darauf hin, dass Joey eine fiktive Verarbeitung von Christa Päffgen ist, die unter dem Pseudonym Nico vor allem durch ihr gemeinsames Album mit *The Velvet Underground* bekannt geworden ist.

und Gottfried Benn (228f.). Irritierend ist dabei die Anwesenheit des Stuttgarter Gauleiters Wilhelm Murr und von Rudolf Heß. Daneben gibt es aber auch fiktive Romanfiguren, bei denen es gar nicht mehr erklärbar ist, weshalb sie im Jenseits auf derselben ›ontologischen‹ Stufe stehen wie tatsächlich Verstorbene.

Würde es aber zutreffen, dass die Stimme nur ›erinnert‹ wird, bleibt ein doppelter performativer Widerspruch bestehen. Erstens dürfte die Stimme nicht mehr wissen als Ralph und zweitens dürfte sie von ihrer Abhängigkeit von Ralphs Bewusstsein nicht sprechen, weil sie damit gleichzeitig ihre Möglichkeitsbedingung – ein ›echtes‹ Jenseits – negieren würde und ihm sofort klarwerden müsste, dass es diese Stimme nicht gibt. Es bleibt insgesamt offen, ob die Totenstimme meint, dass sie ausschließlich *als* Erinnerung existiert, ganz im Sinne von Dancygiers konzeptueller Bedeutung (vgl. Abschnitt 4.3), oder ob ihre Anwesenheit durch Erinnerungen hervorgerufen wird, ähnlich einer spiritistischen Geisterbeschwörung.

Weil der genaue Status der Totenstimme damit im Sinne einer unentscheidbaren Unzuverlässigkeit auf dem Spiel steht, wird auch die Tatsächlichkeit von Ralphs Jenseitsfahrt wieder infrage gestellt, insofern beide voneinander abhängen. Lediglich ein Faktor kann die Balance von widersprüchlichen Hinweisen und ambivalenten Beschreibungen, die eine eindeutige Interpretation verhindert, wieder aus dem Gleichgewicht bringen. Nicht zufällig erinnert der Text in regelmäßigen Abständen daran, dass Ralph sich während seiner Erzählung durchgängig betrinkt (50, 63, 69, 100, 153, 186, 203) und auch in der Vergangenheit Kontakt zu bewusstseinsverändernden Drogen hatte (150). Die Verknüpfung der zugehörigen Erfahrungen mit religiösen Gefühlen ist dabei nicht ungewöhnlich: »Der Ewige mag wissen, weshalb er uns derartig verwöhnte.« (Ebd.) Zu bedenken ist außerdem, dass ja auch Ralphs lebensbedrohlicher Zwischenfall durch Alkohol ausgelöst wurde, so dass er auch im Moment der Jenseitsfahrt schwer betrunken gewesen sein muss. Dass ihm der an real-weltlichen Parametern gemessen prekäre Status seiner Erzählung selbst insgesamt bewusst ist, kommt darüber hinaus an einigen Stellen auch explizit zum Ausdruck: »Halt, halt, halt. Jetzt hat bestimmt jemand Verdacht geschöpft, glaubt, ich sei plemplem. Bin ich nicht.« (91) Gänzlich dem beginnenden Vollrausch zuzurechnen ist dann aber diese spöttische Verschränkung von Trinkspruch und Bibelzitat, die als Wiederholung des Romantitels nach genau sieben (!) Wodkas das letzte Kapitel einleitet: »Jungejunge, es ist vollbracht. Der letzte Schluck intus.« (205) Besonders die Inversion des Exitus Jesu am Kreuz in das ›Intus‹ von Getränken bringt

noch einmal die auffällige Mischung von Banalisierung konventionell-religiöser Symbolik und ihrer Unvermeidbarkeit auf den Punkt. Der Rauschmittelkonsum wäre dann gerade keine wirklich religiöse Ritualhandlung, sondern schlicht der Grund für eine natürliche Unzuverlässigkeit.

Entsprechend trägt das gesamte letzte Kapitel die Züge eines Gedankenstroms, in dem konzeptuelle Assoziationen die klare Abfolge von Ereignissen dann vollends überwiegen. Adrian Portmann verortet sie pointiert »irgendwo zwischen veritabler Vision und Wodka-Halluzination«. ⁷¹ Ralph bezeichnet seinen Gang durch die Königstraße auch als seine persönliche »Desolation Row« und verweist damit auf einen Intertext, den Heinrich Detering in seiner Studie zu Bob Dylan als »Balance von Traumlogik und Bildungsbruchstücken« ⁷² bezeichnet hat. Diese Charakterisierung trifft wahrscheinlich nicht zufällig auch auf das letzte Kapitel von *Consummatus* zu. Abermals typographisch in Grau abgesetzt finden sich zwischen tatsächlich abgedruckten Schneeflocken plötzlich Auszüge aus Johannes, Matthäus und dem Alten Testament ⁷³ sowie Bibelkommentare von Luther. Der Unterschied zu der bis dahin genauso markierten Totenstimme ist ein Kursivdruck, sodass nicht ganz klar wird, ob ihr der Text zuzurechnen ist – zumal solche konkreten Bezüge auf die Heilige Schrift bisher nicht zum Repertoire der eher ironischen Stimme gehört haben. Während Ralph durch einen plötzlich auftretenden Schneesturm über die Königstraße geht, kommentiert er jedenfalls diese aphorismenartig dekontextualisierten Auszüge in der für ihn typischen, »theologisch nicht korrekt[en]« (204) Art. Dass das Schnee- und Kältemotiv, das aus Ralphs Jenseitsimagination bekannt ist (165), hier in die Erzählgegenwart eines Apriltages eindringt, suggeriert schließlich, dass Ralph der erneute Übergang ins Jenseits bevorsteht. Diese Erwartung wird allerdings enttäuscht, denn tatsächlich erreicht er am Ende eine äußerst säkulare Weinstube, in der er seinen Freund und Kollegen Stark trifft, um sich mit ihm wie offenbar jeden Samstag über seine Jenseitserlebnisse auszutauschen.

71 Vgl. dazu auch Adrian Portmann: »Eule, Schneebrand, Kreuzschlitzschraube. Zur religiösen Dimension in Sibylle Lewitscharoffs *Consummatus*«. In: Grözinger u.a. (Hg.): *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison*. Würzburg 2009, S. 91–104, hier S. 96.

72 Heinrich Detering: *Bob Dylan*. Stuttgart ³2009, S. 84.

73 Bei den Bibelauszügen handelt es sich um Lutherübersetzungen, was sich spätestens beim eigentümlichen Wort »Gotteskasten« zeigt, das in anderen Übersetzungen schlichter als »Schatzkammer« auftaucht, vgl. Joh. 8,20.

Es ist vor diesem Hintergrund eine durchaus plausible Lesart, dass sich hier ein Bewusstsein unter Zufuhr von Alkohol kontrolliert in einen Dialog mit sich selbst in Form von imaginierten Toten gesteigert hat. Vollständig lassen sich die oben angeführten Argumente für die Eigenständigkeit der Totenstimme und damit für die Faktizität der Jenseitsreise dadurch aber nicht aufheben. Vor allem die textliche Präsentation der Totenstimme in direkter und eben nicht indirekter Rede und der teils eindeutige Wissensunterschied bleiben monolithisch bestehen. Insbesondere ein dem letzten Kapitel noch nachgestellter, kurzer Epilog verunsichert die Lesart der lediglich alkoholinduzierten Totenstimme wieder, insofern er umgekehrt ihre Eigenständigkeit nachträglich stabilisiert. Hier tritt eine dritte Erzählinstanz auf, die heterodiegetisch über Ralph spricht, aber nicht die für die Totenstimme typische graue Farbe hat. Dass es sich um einen externen Standpunkt handelt, wird auch paratextuell überdeutlich markiert. Bisher unerwähnt geblieben ist, dass die Nummern der sechzehn Kapitel jeweils durch ein Magisches Quadrat angegeben werden, in dem die betreffende Ziffer ausgegraut ist (Abbildung 7.2).

16	3	2	13
5	10	11	8
9	6	7	12
4	15	14	1

Abb. 7.2: Magisches Quadrat als Titel zu Kapitel 10 in *Consummatus*

Ein solches Quadrat zeichnet sich besonders durch seine systemische Geschlossenheit aus, zumal in der hier verwendeten Variante des sogenannten Dürerquadrats.⁷⁴ Es steigert die Logik anderer 4x4-Quadrate noch, weil es ganz besonders symmetrisch ist: Nicht nur die Summe aller vertikalen und horizontalen Reihen ergibt immer 34, sondern auch die der Diagonalen und

74 Für eine allgemeinverständliche mathematische Beschreibung vgl. Peter M. Higgins: *Das kleine Buch der Zahlen. Vom Abzählen bis zur Kryptographie*. Wiesbaden 2013, S. 58. Zur knappen kunsthistorischen Einordnung von Albrecht Dürers Stich *Melancholia I*, auf dem das Quadrat zu finden ist, sowie zu seiner Rezeption in der Literatur (bis 1988), vgl. Hartmut Böhme: »Zur literarischen Rezeption von Albrecht Dürers Kupferstich ›Melancholia I‹«. In: Jörg Schönert u. Karl Robert Mandelkow (Hg.): *Polyperspektivik in der literarischen Moderne. Studien zur Theorie, Geschichte und Wirkung der Literatur*. Frankfurt/M. 1988, S. 83–123.

darüber hinaus noch anderer Muster. Das Quadrat, das den Epilog einleitet, besteht dann allerdings nur noch aus sechzehn grauen Nullen, was insofern das totale Außen eines ansonsten absolut geschlossenen Systems markiert. Wer hier spricht hat den absoluten Außenstandpunkt, die wortwörtliche *Nullfokalisierung*. Und das gilt auch zeitlich: Die 34 steht möglicherweise für den 3. April, an dem Ralph im Rösler sitzt. Ein Quadrat aus Nullen referiert demgegenüber offenbar auf eine nicht-zeitliche Situation – also die formale Ewigkeit. Was von diesem Standpunkt aus gesagt wird, ist also kaum mehr anzuzweifeln, und tatsächlich verbürgt diese Instanz noch einmal das kollektive »Totenohr«, das hier nur zuhörend vorkommt, aber eindeutig die Totenstimme meint.

Insgesamt wird in *Consummatus* also ein Bewusstsein emuliert, das sich im Kontakt mit einer transzendenzdurchsetzten Welt erfährt, die offenbar aus konventionell-religiösen, esoterischen und spiritistischen Elementen zusammengesetzt ist und deshalb einen hohen Erklärungsdruck ausübt. Die Erlebnisse in dieser Welt lassen sich deshalb nicht durch bewährte religiöse Zugänge allein erschließen, obwohl sie dem Protagonisten offensichtlich in voller Breite zur Verfügung stehen. Vielmehr versucht er geradezu absichtlich, eine kohärente theologische Perspektive zu vermeiden.⁷⁵ Aber auch die Alternativen, wie etwa physikalisch-mathematische Zusammenhänge, passen nicht vollständig zur erlebten Welt. Ulrike Vedders Lesart, dass es sich um eine »Gottessuche« handelt, »die sich der Unhintergebarkeit der Säkularisierung in der Moderne bewusst ist und dennoch auf die ›Botschaft dahinter‹ hofft«⁷⁶, ist insofern nicht ganz unzutreffend. Lediglich der Begriff ›Gottessuche‹ ist zu stark religiös kodiert, denn so evident das »Es gibt Ihn« für Ralph zu sein scheint, so unbefriedigend scheint ihm die Qualität des korrespondierenden Erlebnisses. Das zu Suchende ist in Wahrheit schon gefunden, nur seine Form ist unklar, ohne dass diese Unklarheit durch einen einzigen, schon erprobten Bezugsrahmen aufgehoben werden könnte.

Ob das konkrete Schlüsselerlebnis der Nahtoderfahrung, das hier als *world disruption* spirituelles Denken in Gang setzt, wirklich stattgefunden hat, wird auf mehreren Stufen immer wieder bestätigt und dann doch

⁷⁵ Vgl. Portmann: »Eule, Schneebrand, Kreuzschlitzschraube«, S. 99.

⁷⁶ Ulrike Vedder: »Erblasten und Totengespräche. Zum Nachleben der Toten in Texten von Marlene Streeruwitz, Arno Geiger und Sibylle Lewitscharoff«. In: Arne De Winde (Hg.): *Literatur im Krebsgang. Totenbeschwörung und »memoria« in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*. Amsterdam, New York 2008, S. 227–242, hier S. 240.

wieder infrage gestellt. Zuerst scheint es durch die erzählerische Normalisierung keinen Zweifel daran zu geben, und die Totenstimme sichert das als zweite Erzählinstanz auf den ersten Blick ab. Dann wird die zu dieser Absicherung nötige Sonderstellung der Stimme aber wieder in Zweifel gezogen, insofern Ralph als stiller Urheber dieser Stimme infrage kommt. Durch die Einbettung seiner Erzählung in exzessiven Alkoholkonsum wird sogar eine mögliche Ursache für eine natürliche Unzuverlässigkeit in den Vordergrund gestellt, die diese Lesart stützen könnte. Das artikuliert sich besonders im letzten Kapitel, das die Signatur eines Vollrauschs trägt. Der nachgeschobene Epilog konterkariert diese Lesart dann wieder aus einer nochmals beiden Stimmen übergeordneten und besonders exponierten Position heraus.

Die intradiegetische Faktizität der Jenseitsreise wird durch die Anlage der Erzählung also nicht einfach nur offen gelassen, sondern immer wieder stabilisiert und destabilisiert. Das lässt sich als Bevorzugung von gezielt hergestellter Verunsicherung lesen, die gegenüber einfacher Ambivalenz die Behauptung enthält, dass es auf die Tatsächlichkeit der dargestellten Ereignisse, die zu einem spirituellen Denken führen, nicht unbedingt ankommt. Das entlarvt die typisch säkulare Frage nach den empirischen Beweisstücken transzendenter Weltbereiche als schlecht gestellt, insofern sie Präzision dort voraussetzt, wo das Gesuchte selbst unscharf zu sein scheint. Die Pointe von *Consummatus* besteht aber darin, dass diese Kritik auch auf religiöse Semantiken zielt, sofern sie am transzendenten Gegenstand vorbeigehen, wenn sie Klarheit implizieren. Auch hier ist kein Denkmodell von sich aus trefflicher als das andere.

7.4 Spirituelle Denkooptionen in Todesnähe

Obwohl die drei Romane den Tod an verschiedene erzählerische Positionen setzen, ist er schließlich zentraler Reflexionsgegenstand. Schon die Konstruktionen der jenseitigen Welten als physikalisch-religiöse Zwischenwelt bei Lehr oder ironisch-synkretistisches, multipliziertes Totenreich bei Lewitscharoff lassen sich aber nicht vollständig mit etablierten Schemata nachvollziehen, sondern erfordern deren komplexe Kombination. Aber auch die betroffenen Protagonisten variieren und verbinden vielfältige Elemente aus religiösen Semantiken und mechanistisch-physikalischen Selbst- und Weltbildern, um ihre offensichtlich transzendenten Erfahrungen zu verstehen. Dabei ist im

Sinne von unentscheidbar-unzuverlässigem Erzählen aber nie ganz deutlich, ob die jeweiligen Welten möglicherweise nur Produkte dieser Vorstellungen sind, oder ob ihnen ontologische Eigenständigkeit zukommt.

Auch wenn die Texte den Tod so ganz unterschiedlich problematisieren, erscheint die Frage nach einem irgendwie gearteten ›Danach‹ in ihnen strukturell notwendig. Das bedeutet, seine ›Erklärungsbedürftigkeit‹ wird gegenüber einer rein immanenten Abriegelung klar bevorzugt. Offensichtlich reicht es nicht aus, den Tod als endgültigen Schlusspunkt aufzufassen. Trotzdem – und darauf kommt es hier an – sind die jeweiligen Jenseitsvorstellungen und die Folgen der Todesnähe nicht schon allein durch konventionell-religiöse Denkweisen erschließbar, und bleiben so im Sinne eines postsäkularen Bruchs programmatisch offen für beide Seiten und ihre Zwischenstufen.

8 Fazit: Postsäkular erzählen

Die Studie ist vom widersprüchlichen Befund ausgegangen, dass Säkularisierung nach wie vor ein wichtiges Merkmal moderner Gesellschaften ist, Religionen in ihnen aber persistent weiter existieren und ihre Vitalität zuweilen sogar zunimmt. Vor einem religionssoziologischen und religionswissenschaftlichen Hintergrund konnte eine Ursache für diesen Widerspruch identifiziert werden. Die Diagnose hängt nämlich stark davon ab, welche Begriffe von Moderne, Säkularisierung und Religion man voraussetzt, und die Klärung ihres Verhältnisses gerät fast notwendig in theoretische Aporien. Eine wichtige Strategie, um diese Aporien zu überwinden, besteht darin, Säkularisierung als historisches und ideologisch aufgeladenes Narrativ aufzufassen und mit den Dichotomien, die es impliziert, zu ›brechen‹. Besonders Hubert Knoblauchs Artikulation der neuen Leitkategorie ›Spiritualität‹ steht im Geiste eines solchen Bruchs. Durch sie wird ein emischer Blick auf die Vielfalt ›religiöser‹ Phänomene möglich, die sich weder eindeutig konventionell-religiösen noch konventionell-säkularen Zugängen zur Welt zuordnen lassen. Um die daraus resultierenden Zwischenräume sichtbar zu machen, wurde am Ende von Kapitel 3 eine heuristische Matrix aus spirituellen Denkoptionen vorgeschlagen.

Ungeklärt blieb indes, ob die Öffnung wohletablierter moderner Selbstbeschreibungskategorien wie ›säkular‹ oder ›religiös‹ im Bereich der gelebten kulturellen Praxis nicht neue Schwierigkeiten aufwirft und welche Formen eine daraus resultierende Spiritualität für das Individuum genau annehmen kann. Wie, so wurde mit Casanova gefragt, ist es möglich, im immanenten Rahmen religiös zu sein oder – in der Umkehrung – säkular auf Transzendenz Bezug zu nehmen? Wie kann der von Krech postulierte ›Phantom-schmerz der Moderne‹ kulturell verarbeitet werden?

Ich habe die Adressierung dieser Fragen durch die Akteure einer kulturellen Gemeinschaft ›postsäkulares Programm‹ genannt und die leitende Annahme war, dass auch literarische Erzähltexte an so einem Programm mitarbeiten. Unter Rückgriff auf eine kognitionswissenschaftlich erweiterte Narratologie habe ich die Vermutung aufgestellt, dass sie diese Leistung dann erbringen können, wenn sie bei ihren LeserInnen konventionell-religiöse und konventionell-säkulare Schemata aufrufen und diese dann mit den

Mitteln erzählerischer Unzuverlässigkeit in ungewohnter Weise konfigurieren. Als Grundlage für die meisten Formen unzuverlässigen Erzählens konnte etabliert werden, dass ein Text multiple und konkurrierende Annahmen über die tatsächlichen Gegebenheiten seiner dargestellten Welt oder des auf sie bezogenen Figurenbewusstseins ermöglicht. Das Analysekorpus wurde nach diesen Kriterien deduktiv ausgewählt, um dann in den Einzeluntersuchungen induktiv die konkreten narrativen Artikulationen dieser noch recht abstrakten Grundstruktur herauszuarbeiten. Anhand jener Artikulationen lässt sich schließlich auch diese Struktur selbst präzisieren, sodass sich jetzt – gemäß der Logik offener Definitionen – Dimensionen postsäkularen Erzählens angeben lassen.

Bei der Analyse der einzelnen Romane hat sich herausgestellt, dass religiöse und säkulare Schemata nicht nur beim Nachvollzug eines emulierten Bewusstseins (*what it's like*) in Kontakt gebracht werden, das dann von LeserInnen aus der neutralen Perspektive beobachtet werden kann. Vielmehr zeigen sich auch schon beim Aufbau der dargestellten Welt, auf die sich dieses Bewusstsein bezieht (*world building/world disruption*), Parameter, die spiritualitätsbezogen verstanden werden können.

Zur Beschreibung von fiktiven Welten ist die Matrix spiritueller Denkooptionen nur bedingt geeignet, insofern sie zunächst einmal ›Denken‹, das heißt den Bezug auf eine Welt beschreibt und nicht schon die Eigenschaften dieser Welt selbst. Von ›Kontingenzoffenheit‹ zu sprechen wäre hier zum Beispiel schlechthin sinnlos. Aus diesem Grund wird im Folgenden kurz eine Variation der Matrix entwickelt. Man könnte in Analogie zu den spirituellen Denkooptionen von spirituellen Weltoptionen sprechen, die LeserInnen zur Verfügung stehen, um Sinn aus den dargestellten Welten zu machen. Erst so kann eine Projektion des und ein systematischer Abgleich mit dem Denken der Figuren erfolgen, indem beide Matrizen gedanklich ›übereinandergelegt‹ werden.

Die Dimension ›Antwortsemantik‹ ist in einer leichten Abwandlung ihrer Bedeutung auf der x-Achse der Matrix auch für spirituelle Weltoptionen brauchbar und sogar wichtig, da fiktive Welten im Rahmen meiner Methodologie mentale Produkte von LeserInnen sind. Texte können die auf dieser Achse verzeichneten Schemata zum Aufbau von Welten anregen, also konventionell-religiöse oder konventionell-säkulare *frames* oder *scripts*. Sie beinhalten dann keine Antwortsemantik eines fiktiven Bewusstseins, dafür aber Konstruktionselemente von LeserInnen. Es gibt darüber hinaus noch eine dritte Dimension, die in der Matrix spiritueller Denkooptionen ausgeblendet

wurde. Die dort angegebenen Denkooptionen beziehen sich alle auf Transzendenz, und ihr Verhältnis zur Immanenz liegt wie eine zweite Schicht auf der z-Achse darunter. Diese Dimension wird hier wieder wichtig, weil sich herausgestellt hat, dass die fiktiven Welten der Romane mitunter so konstruiert werden müssen, als ob sie ›transzendenzoffen‹ sind, ohne dass diese Eigenschaft schon mit konventionell-religiösen oder konventionell-säkularen Schemata korreliert. Texte können also Welten evozieren, die mehr oder weniger transzendenzoffen oder -abgeriegelt sind, und diese Eigenschaft kann durch konventionell-religiöse, konventionell-säkulare oder zwischen ihnen liegende *frames* oder *scripts* durch LeserInnen erklärt werden.

8.1 Spirituelle Polymorphie

Die folgende Zusammenschau der Analyseergebnisse erfolgt in Gruppen, die nicht der bisherigen Anordnung entsprechen. Bei den nach Autoren zusammengestellten Kapiteln haben sich Prinzipien ergeben, die für diese jeweiligen Romankombinationen sinnvoll sind. Das gilt insbesondere für Glavinic und sein spirituelles Multiversum, aber genauso für Kehlmanns immer wieder auftauchende Leitfrage nach Zufall und Bestimmung. Durch ihre Neusortierung nach spirituellen Weltoptionen wird aber ein übergeordneter Blick möglich, der diese Ergebnisse ergänzt, statt sie zu wiederholen. Die Erzählungen werden nach der anfänglichen Transzendenzoffenheit ihrer Welten angeordnet. Für jeden ihrer Protagonisten wird dann expliziert, wie er auf diese Welt reagiert – welche Position auf der Matrix spiritueller Denkooptionen er also einnimmt. Die daraus resultierenden Spannungen werfen ein systematisches Licht auf die Artikulationsweisen eines postsäkularen Programms und erlauben eine gegenüber den Einzelanalysen stark abstrahierte Perspektive auf das Korpus.

Zur ersten Gruppe gehören *Wünsche*, *F*, *Sommerfrische* und *Beerholm*, die alle von einer Welt ausgehen, die zunächst gar nicht oder kaum transzendenzoffen ist und deren Kodierung keine religiösen Semantiken nahelegt. Im Laufe der Geschichten öffnen sie sich allerdings für transzendente Optionen, die manchmal auch mit religiösen Elementen erklärt werden könnten.

Wünsche stellt zunächst eine spätmoderne Berufs- und Privatwelt dar. Die Überzufälligkeit der positiven wie negativen Ereignisse, die dem Protagonisten dann widerfahren und die bis zur möglichen Vernichtung der Welt

reichen, entplausibilisieren die Annahme einer totalen Immanenz aber. Ihre Erklärung bleibt aber immer sowohl durch säkulare als auch durch religiöse Semantiken möglich: Zufall einerseits, apokalyptisches Endzeitgeschehen andererseits, und zwischen ihnen steht die Option einer märchenhaft aufzufassenden Wunscherfüllung, die sich keiner der beiden Seiten klar zuordnen lässt. Das Bewusstsein des Protagonisten folgt dieser Entwicklung homolog. Zuerst nur säkularen Erklärungsmustern zugeneigt, stellen sich ihm die Überzufälligkeiten der Welt langsam als Kontingenzerlebnisse dar, während er sich allmählich von rein säkularen Erklärungen abwendet, ohne gleich ausschließlich religiöse in Betracht zu ziehen. Unklar bleibt indes, ob die Welt wirklich so beschaffen ist, oder ob sie aus der streng intern fokalierten Bewusstseinsstruktur erst hervorgeht. Im ersten Fall hätte man es mit einem Denken zu tun, das selbst im Angesicht des möglichen Eindringens höherer Mächte nicht ganz im Stande ist, von seiner säkularen Weltsicht abzusehen. Im zweiten Fall ist Jonas die Extremform eines spätmodernen Transzendenzsuchers, für den die Abschottung von Kontingenz überraschenderweise die Lust auf totale Transzendenz bis zur imaginierten quasi-göttlichen Selbst- und Weltvernichtung nach sich zieht.

Die Welt von *F* folgt zuerst ähnlich Gesetzen: Die drei Brüder bewegen sich in einem immanenten Rahmen, der beinahe als transzendenzverriegelt gelten kann. Aus einer übergeordneten Perspektive heraus erweisen sich die Ereignisse ihrer Geschichten allerdings als kompositorisch hochgradig verknüpft, sodass homodiegetischer Zufall aus heterodiegetischer Perspektive als Schicksal erscheint. Hier wird eine säkular kodierte Transzendenz erahnbare, so etwas wie *intelligent design* ohne religiös zu verstehenden Gott. Innerhalb der Geschichte geraten aber auch ungewöhnliche Elemente ins Spiel, etwa ein orakelhafter Mann, der scheinbar den Tod der Figuren voraussagt oder ein Hypnotiseur, der auf den Vater der drei Brüder so einwirken kann, dass er seine Familie verlässt. Die Welt wird dadurch subtil in die Richtung einer unheimlichen Transzendenz geöffnet und ihre Erklärung mit rein säkularen Semantiken wird durch magieähnliche Zugänge ergänzt. Auf der anderen Seite werden diese Einbrüche aber parodiert: Das Schicksal irrt sich und der Hypnotiseur kann am Ende – nunmehr als Mantiker – nicht einmal mehr Tarotkarten voneinander unterscheiden. Die Figuren finden in dieser Welt jedenfalls keinen Zugang zur Transzendenz, weder durch säkulare noch religiöse Semantiken. Selbst der Priester unter ihnen verbleibt in rein immanenten und kontingenzverschlossenen Denkgemeinschaften. Einzig der Vater der Brüder, der als Schriftsteller um die quasi-transzendente Macht des

Erzählens selbst zu wissen scheint, bildet zur Erklärung der Welt das hybride Denkmodell eines ›Zufallsschicksals‹.

Die Welt in *Sommerfrische* ist zunächst ebenso immanent, bis ihr Protagonist eine spezielle Art von Nahtoderfahrung macht. Er reist in die Vergangenheit und kehrt dann zurück, um ein geändertes Leben vorzufinden. Die Welt wird dadurch plötzlich stark transzendenzfähig, ihre religiöse Erklärung fällt aber schwer. Der Protagonist, der diese Öffnung am ›eigenen Geist‹ erlebt, wird dabei erwartungswidrig von religionsbezogenen zu agnostisch-zweifelnden Zugängen verschoben. Zur Erklärung der Ereignisse nimmt er schließlich einen am naturwissenschaftlichen Modell ausgerichteten, experimentierenden Gott an, der manchmal den transzendenten ›reset-Knopf‹ drückt, sodass sich ein Leben neu entwickeln kann. Zur genauen Beschreibung dient ihm aber das immanent-mathematische Modell der Chaostheorie. Auch hierfür wäre ›Zufallsschicksal‹ eine treffende Bezeichnung. Am Ende eröffnet sich dann plötzlich – gleichsam als Enthüllung der Erzählung – die Möglichkeit, diesem Denken natürliche Unzuverlässigkeit zu unterstellen, weil sein Träger demenzartige Symptome zeigt und die transzendenten Ereignisse so in Wahrheit seiner Imagination entspringen könnten. Dann wäre die Welt nach wie vor rein immanent und die Hybridisierung des Denkens müsste als Ergebnis einer pathologischen Veränderung gelten. Tatsächlich gibt es aber gravierende Widersprüche zu dieser Lesart, sodass offen bleibt, auf welcher Grundlage LeserInnen hier höhere Interpretationen leisten sollen.

Auch die Welt in *Beerholm* ist zunächst rein immanent, denn daran, dass der Tod von Arthurs Mutter Zufall ist, besteht für LeserInnen kein Zweifel. Der Protagonist selbst hingegen nimmt dieses klassische Kontingenzerlebnis zum Anlass einer übergeordneten Reflexion darüber, wie leistungsfähig die beiden konventionellen Semantiken ›religiös‹ und ›säkular‹ eigentlich sind – mit dem Ergebnis, dass beide konkurrieren, sich aber auch gegenseitig aufrufen können. Dadurch sprengt er die Matrix spiritueller Denkoptionen auf der Achse der Kontingenzoffenheit in Richtung einer Fundamentalkontingenz. Um ihr zu begegnen, knüpft er an das kulturhistorisch verortbare Modell ›magisches Denken‹ an und versucht es durch die Perfektion der Zauberkunst für einen immanenten Rahmen in der Spätmoderne verfügbar zu machen. Schließlich scheint sich dieser Rahmen zur Transzendenz hin zu öffnen, weil eine tatsächliche Manipulation der Wirklichkeit möglich scheint, was Arthur sogar in religiösen Semantiken als Blasphemie empfindet. Ob sich diese Öffnung allerdings wirklich zugetragen hat, bleibt für LeserInnen

schließlich im Dunkeln und könnte auch eine Übertragung der zauberkünstlerischen Täuschungsabsicht auf ein poetologisches Prinzip sein.

Die zweite Gruppe besteht aus *Consummatus*, *Arbeit*, 42 und den von Schriftstellern erzeugten Welten aus *Ruhm*. In ihnen ist die Welt von vornherein am stärksten geöffnet für Transzendenz.

Consummatus stellt der immanenten Welt deutlich die Existenz eines räumlich parallelen Totenreichs gegenüber. Zuerst scheint dieser transzendente Bereich klar religiös dekodierbar zu sein. Im Laufe der Erzählung erhält er aber immer mehr Eigenschaften, die ihn in den Zwischenbereich des Esoterisch-Spiritistischen verschieben, das sich mit der theologischen Interpretation eines Lebens nach dem Tod in Spannung befindet. Weshalb kann man etwa aus ihm zurückkehren und wie genau ist etwa Jesus hinter der Schraube im angeblichen ›Halbjenseits‹ zu verstehen? Ihr Protagonist und Erzähler, der sich selbst als Berichterstatter inszeniert, interpretiert diese Welt mit hochgradig synkretistischen Modellen. Ob sie tatsächlich so beschaffen ist, bleibt abermals unklar, insofern ihre Darstellung vollständig von ihm abhängt und es deutliche Anzeichen natürlicher Unzuverlässigkeit gibt. Ob die ironische Geisterstimme, die sich aus dem postulierten Totenreich heraus immer wieder in die Erzählung einmischt, wirklich existiert und damit die Transzendenz verbürgt, bleibt offen.

Die Welten aus 42 und *Arbeit* sind sich in den hier maßgeblichen Dimensionen formal sehr ähnlich und ebenfalls sehr stark transzendenzfähig, insofern sie extrem ungewöhnliche *world disruptions* haben. Das Verschwinden aller Menschen in *Arbeit* und das Anhalten der Zeit in 42 greift nämlich nicht auf die Protagonisten über. Sie weisen dadurch eine Art ›ontologische Lücke‹ auf. Bei *Arbeit* werden dabei Elemente aus postapokalyptischen und katastrophischen, also rein säkularen Erzählmustern genutzt, die mit Elementen apokalyptischen Denkens jüdisch-christlicher Tradition angereichert werden, sodass letztlich eine unscharfe post-/apokalyptische Hybridwelt entsteht. Ihr zuerst rein säkular ausgerichteter Protagonist entwickelt unter dem Druck der offensichtlichen Transzendenzfähigkeit seiner Umwelt eine spirituelle Verdachtshaltung, die jedoch nie ausschließlich auf religiöse Optionen setzt, sondern beide Erklärungen nebeneinander erwägt. Durch die Einsamkeit entwickeln sich darüber hinaus paranoide Züge, die immer mehr Zweifel daran wecken, ob die gesamte Welt vielleicht deshalb nicht zu erklären ist, weil sie Teil seiner Imagination ist. Das bedeutungsleere Zeichen »Umirom«, das die Geschichte durchzieht, steht zuletzt enigmatisch wie etwas Drittes im

Raum, das den Verdacht auf eine Erklärung der Welt stiftet, ohne dass Jonas oder seine LeserInnen sie endgültig herstellen können.

Die Katastrophe in *42* scheint sich zunächst klar aus säkularen, aber deshalb nicht weniger transzendenzbezogenen Semantiken erklären zu lassen. Sie speisen sich aus Bereichen von Relativitätstheorie und Quantenmechanik, die dem Alltagsverständnis kaum zugänglich sind und sich auch außerhalb fiktionaler Zusammenhänge an den Rändern des Übrationalen bewegen. Am Ende wird aber aufgedeckt, dass es sich bei der dargestellten Welt möglicherweise um ein Totenreich handelt. Dieses lässt sich jedoch nicht konsistent religiös verstehen, sodass wieder eine Art Hybridwelt modelliert werden muss. Ihr Protagonist wendet gleich ein ganzes kognitives Arsenal konventionell-religiöser, esoterischer, spiritistischer, aber auch naturwissenschaftlicher und mythologischer Erklärungsmuster auf diese Welt an, ohne sie damit ganz erschließen zu können. Sein Denken wurde als Suche nach einer ›*theory of really everything*‹ charakterisiert, die alle möglichen Erklärungsmuster zu vereinen sucht – gleichsam auch hier, ohne dass dies gelingt. Die Entdeckung des eigenen Todes führt dann überraschenderweise aber nicht zum Kippen in Richtung religiöser Semantiken, vielmehr verbleibt das Denken in diesem überkomplexen, aber auch hochgradig synkretistischen Raum, sodass sich religiöses Jenseits und physikalischer Zeitstillstand als gleichermaßen gültige Erklärungen zeigen.

Die von den Schriftstellerfiguren aus *Ruhm* kontrollierten Welten sind ebenfalls stark transzendenzfähig, und zwar so weit, dass Figuren wie Rosalie vor dem unabwendbaren Tod durch eine höhere Macht gerettet werden können. Nur ist diese höhere Macht kein religiös aufzufassender Gott, sondern der Autor dieser Figur. Ähnlich wie in *F* wird hier ein Raum des heterodiegetisch-säkular Transzendenten entwickelt, aus dem heraus Zufall metaleptisch zu Schicksal transformiert wird. Aber die Autorfiguren stehen nicht am Ende der transzendenten ›Befehlskette‹, denn auch ihnen entziehen sich Bestandteile ihrer Welten. Die transzendenten und immanenten Weltbereiche verhalten sich also nicht einfach hierarchisch zueinander, sondern werden ineinander verschoben und suggerieren so einen dritten, aber unscharfen Bereich.

Zwischen diesen beiden Gruppen befindet sich auf der Achse der Transzendenzoffenheit die Welt des Jonas aus *Wunder* und *Komplex*, die von vornherein mit märchenhaften Un- und Glücksfällen durchsetzt ist. Diese Ereignisse lassen zwar eine transzendente Quelle vermuten, gleichsam ohne dass schon eine religiös zu verstehende Macht für sie verantwortlich sein muss. Diese Welt ist die von Beginn an positiv verklärte Variante der Welt aus

Wünsche, und passend dazu ist ihr Protagonist vollkommen frei von Kontingenzdruck. Entgegen der Logik religionstheoretischer Bedarfsökonomien ist aber gerade er ein extremer Transzendenzsucher, der in grundlegend säkularen *peak experiences* die Nähe zu einer höheren Sphäre sucht, die er nur manchmal erreicht, dann aber mit religionsnahen Konzepten interpretiert. Dieser Jonas ist der Prototyp eines individuellen, spirituellen Suchers in Extremform. Auf der anderen Seite wird ihm eine verdächtig wirkende Form ›religiöser Immanenz‹ als Option entgegengestellt, die er am Ende gegen seine vitalistische Privatspiritualität eintauscht: die verheiligte Paarbeziehung. Es ist eine mögliche Lektürestrategie, dies als ironische Kritik an jemandem zu lesen, der die Suche nach Spiritualität still stellt, es ist aber keineswegs ausgeschlossen, dass sie als legitimes Ziel des eigenen Strebens interpretiert werden kann. Der Text bleibt hier programmatisch offen. Dieselbe Struktur wird in *Komplex* noch verstärkt.

An dieser Zusammenschau zeigt sich ein Teilergebnis der Untersuchung, das sich aus zwei Beobachtungen ableiten lässt. Besonders bemerkenswert ist erstens der Umstand, dass es auch in den transzendenzfähigen Welten immer Gegenüberstellungen säkularer und religiöser Denkweisen bei den Figuren gibt. Das heißt es ist homodiegetisch niemals schon von vornherein klar, dass transzendente Strukturen der Welt auch automatisch mit religiösen Semantiken verstanden werden müssen. Gleichwohl kommen sie meistens trotzdem als Anker für den Aufbau der Welt in Frage und werden von den Figuren als möglich erwogen, das heißt sie sind auch nicht ausgeschlossen. Insgesamt gehen beide Varianten nicht an der Welt, aber auch nicht ineinander auf. Selbst die ›Gegenprobe‹ *Consummatus*, die eine Welt anregt, für die religiös aufzufassende Leben-nach-dem-Tod-Schemata zur Konstruktion eines Jenseits dienen können, weist einen subtilen ›Sog‹ zur säkularen Seite auf und könnte am Ende sogar nur die esoterisch-spiritistische Fantasie eines Betrunkenen sein. Umgekehrt zeigen sich sehr ähnliche bis identische Denkweisen aber auch in von vornherein immanenten Welten wie beim Schriftsteller aus *Komplex*.

Zweitens fällt auf, dass das Kontingenzbewältigungsmodell einiger religionstheoretischer Positionen in keiner einzigen Erzählung bestätigt wird. Selbst wenn einzelne Figuren – etwa Jonas aus *Wunder* – besonders in klassischen Grenzsituationen beten, ist das noch nicht das spirituelle Denken oder Verhalten, das im Zentrum der Erzählung steht. Transzendenz wird funktional manchmal sogar gegenteilig inszeniert, ist nicht Teil eines ›Bewährungsmythos‹ und ›schließt‹ nicht die ›Horizonte der Welt‹, sondern reißt sie als

Faktum erst auf und bringt die Figuren damit in kognitive Grenzsituationen – das ist prototypisch bei *Beerholm* der Fall. Dann gibt es aber umgekehrt auch einen von Kontingenzenmpfinden vollkommen entkoppelten Wunsch nach Transzendenz, der sich sogar ins Extrem steigert (Jonas aus *Wünsche, Wunder und Komplex*).

Das bedeutet insgesamt, dass sich die Dichotomien säkular/religiös, transzendent/immanent und kontingenzoffen/-geschlossen – in denen sich postsäkulares Denken abspielt – aus der Perspektive der analysierten Erzählungen nicht in ein kohärentes Modell bringen lassen. Sie erscheinen in allen Erzählungen in immer neuen Kombinationen und ihre Entwicklungen nehmen in den Geschichten teilweise gegenläufige Richtungen. Das untersuchte Korpus zeugt insofern von einer ausgeprägten spirituellen Polymorphie.

Die konkrete Inszenierung läuft dabei über etablierte religiöse Narrative und Modelle sowie ihre säkularen Gegenstücke wie etwa Apokalyptik und Postapokalypse, Schicksal und Zufall sowie Leben nach dem Tod, biologischer Tod und Todesnähe. Teilweise suchen die Erzählungen historische Diskurse auf, in denen die Kombination aus säkularem und religiösem Denken schon enthalten war, dann aber offenbar verloren gegangen ist, bleiben ihrer Rehabilitierung gegenüber aber skeptisch. Sie begeben sich in Bereiche spätmoderner individueller Transzendenzenerfahrungen (etwa Extremsport) und stellen ihre Figuren an den Rändern esoterischer und magischer Vorstellungen auf die Probe. Wiederkehrendes Thema ist außerdem eine Faszination für den Kontakt religiösen Denkens mit Naturwissenschaften. Dieser Zusammenhang ist zwar schon seit den frühen und mittleren Religionssoziologien zentral (insbesondere bei Berger), wird aber durch die Erzählungen aktualisiert, indem sie moderne Physik und ihre weniger rationalen Grenzbereiche als Repräsentantin naturwissenschaftlichen Denkens einsetzen.

8.2 Postsäkulares Erzählen als Verdichtung des Instabilen

Vor diesem Hintergrund lässt sich abschließend systematisieren, welche Rolle die Ambiguitäten, Widersprüche und Ambivalenzen, die zur Grundlage erzählerischer Unzuverlässigkeit werden können, in den Romanen spielen.

Nach dem hier vorausgesetzten Modell von unzuverlässigem Erzählen müssen mindestens zwei Hypothesen über die Beschaffenheit der Welt möglich sein, die sich ausschließen. Das wurde in Kapitel 4 am Beispiel eines

Lebens nach dem Tod expliziert: ›Figur X ist verstorben. Figur X lebt weiter.« Die Romane bauen gegenüber diesem einfachen Beispiel deutlich komplexere Szenarien auf, die derart strukturiert sind, dass sie so klare Gegenüberstellungen gar nicht erst zulassen. Das lässt sich an einer Gegenüberstellung von *Arbeit* und einer hypothetischen Variante des Romans explizieren. Man könnte sich probenhalber vorstellen, dass die in *Arbeit* dargestellte Welt ausschließlich deutliche Merkmale jüdisch-christlichen Endzeitdenkens aufweisen würde. Da dem exklusiven *focalizer* vereinzelt Merkmale einer natürlichen Unzuverlässigkeit zugeschrieben werden können (Medikamentensucht, Schlafentzug etc.), könnte die tatsächliche Welt (*TAW*) aber auch ganz real-weltlich und säkular sein und die konventionell-apokalyptische Version nur Produkt seiner Imagination. Da beide Varianten gleich gute Begründungen auf sich vereinen, hinge es jetzt von der Schemapräferenz der jeweiligen LeserInnen ab, ob und falls ja, wie die Erzählung disambiguiert wird. Unter konventionell-säkularen Schemata gelesen wäre die Welt die Imagination eines gestörten Bewusstseins oder Produkt verfremdeter Wahrnehmungen, unter konventionell-religiösen Schemata hingegen wäre sie vollkommen konventionalisiert. Man hätte es hier insgesamt mit unentscheidbarer Unzuverlässigkeit zu tun – genau wie in den konstruierten Beispielen im Theorieteil.

Tatsächlich aber operiert die Erzählung von vornherein mit ambigen Semantiken. Was LeserInnen ganz unabhängig von der (Un-)Zuverlässigkeit ihres *focalizers* von der Welt wissen können, ist eben, dass sie nicht ganz religiös-apokalyptisch ist, aber auch nicht einfach vollständig säkular-katastrophisch oder -postapokalyptisch. Wenn man also nach der möglichen religionsbezogenen Verarbeitung der Erzählung fragt, stehen schon bei der Konstruktion der Welt zwei Denkmodelle in Konkurrenz, die dann noch einmal in einem zweiten Schritt unentscheidbar durch die Art der erzählerischen Vermittlung verunsichert werden. Makroperspektivisch – das heißt, wenn man die Welten in ihrem narrativen Endzustand (nach ihrer *closure*) betrachtet und sie mit dem, was man über sie wissen kann, vergleicht – funktionieren *Beerholm*, *Wünsche*, 42, *Sommerfrische* und *Consummatus* analog oder sehr ähnlich zu diesem Beispiel. In allen Fällen muss unentscheidbar-unzuverlässiges Erzählen attribuiert werden, auch wenn natürliche Ursachen für die Beeinträchtigung der Quelle in Frage kommen oder die Aufdeckung von Widersprüchen erst am Ende erfolgt. Immer müssen Welten konstruiert werden, die sich nicht vollständig säkular oder ausschließlich religiös erklären lassen und die dann zusätzlich über die Unzuverlässigkeit eines *focalizers* oder Erzählers, der oft vor dem gleichen Problem steht wie seine LeserInnen,

noch einmal an neuralgischen Punkten in ihrem ontologischen Status hinterfragt werden.

Wunder und *Komplex* funktionieren demgegenüber ein wenig anders. Hier ist weder die Welt grundlegend außergewöhnlich – höchstens ungewöhnlich – und sie wird nicht vollständig in Zweifel gezogen. Lediglich der ontologische Status eines Teils der Welt, nämlich die Figur der Marie, wird auf subtile Weise fraglich. Gerade diese Figur ist es aber, an der sich die religionsbezogene Grundeigenschaft des Protagonisten am Ende entscheidet: Entweder stellt er seine spirituelle Suche in der Beziehung zu ihr still, oder ihre Projektion durch ihn ist eine Fortschreibung dieser Suche in einem anderen, pathologisch anmutenden Bereich. Es bleibt insofern unentscheidbar, ob die Geschichte davon erzählt, dass es sich nicht lohnt, individuell nach transzendenter Erfahrung zu streben, oder vom exakten Gegenteil. Und auch diese Unentscheidbarkeit lenkt die Aufmerksamkeit auf dieses Streben selbst, das sich weder im rein säkularen noch im klar religiösen abspielt, wodurch die Thematisierung dieser Unterscheidung selbst hervortritt.

F und *Ruhm* schließlich folgen einer dritten Klasse von Destabilisierungsmechaniken. Hier sind es unauflösbare metaleptische Verstrickungen, die dazu führen, dass nicht ganz klar ist, wer hier ›transzendente‹ Macht über wen hat und ob diese religiös zu verstehen ist.

Funktional führen diese Konstruktionen insgesamt dazu, dass im Interpretationsprozess nicht die Wahl zwischen zwei Welten entsteht, die für sich genommen nach stabilen Schemata erklär- und konstruierbar sind, sondern zwischen einer Welt, die sich klar erklären ließe und einer, die schon in sich hybride Züge trägt – und dadurch gerät diese Hybridität selbst in den Vordergrund. Und es handelt sich bei den Texten des analysierten Korpus um eine Hybridität, die spirituelle Züge trägt.

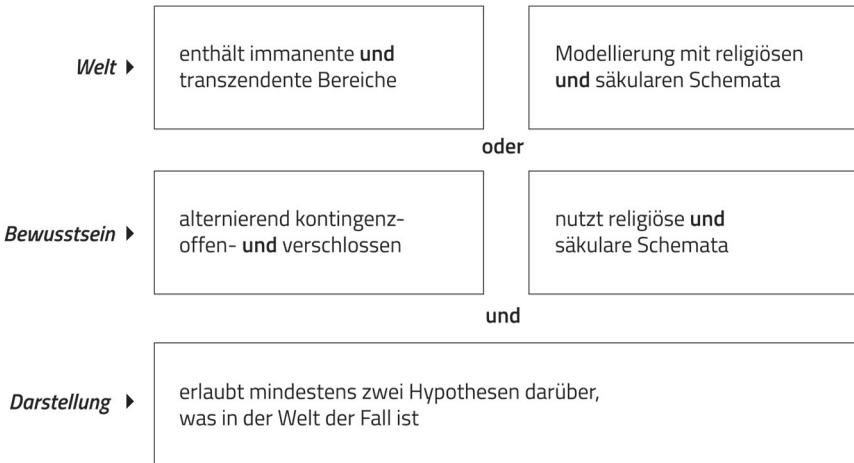
Ich schlage auf dieser Grundlage folgende dimensionierte und skalare Definition vor. Eine Erzählung kann als postsäkular bezeichnet werden, wenn sie

1. den Aufbau einer *storyworld* anregt, die transzendente Bereiche suggeriert, ohne dass diese als exklusiv gelten können, oder zur Modellierung dieser Welt religiöse und säkulare Schemata brauchbar sind oder
2. den Nachvollzug eines fiktiven Bewusstseins (*what it's like*) ermöglicht, das zwischen kontingenzoffen und -verschlossen schwankt oder

säkulare und religiöse Schemata gleichermaßen nutzt, um auf seine Welt Bezug zu nehmen und

3. aufgrund ihrer Strukturen mindestens zwei Hypothesen darüber zulässt, was in der Welt wirklich der Fall ist – dabei müssen die fraglichen Anteile der Welt die Dimensionen religiös/säkular, Kontingenzoffenheit oder Transzendenzoffenheit berühren.

Schematisch lassen sich die Dimensionen wie folgt ausdrücken:



Bei den vier Bedingungen, die mit ›oder‹ verknüpft sind, handelt es sich um Disjunktionen (nicht-ausschließendes Oder), nicht um Kontravalenzen. Das heißt, es muss innerhalb der ersten beiden Zeilen (Welt und Bewusstsein) nur ein ›Kasten‹ zutreffen. Mehr erfüllte Bedingungen erhöhen aber die Verunsicherungsstärke und damit auch die Teilhabe am postsäkularen Programm. Zu berücksichtigen ist dabei immer, dass manche Eigenschaften einer Welt oder eines Figurenbewusstseins gar nicht erst extrapolierbar sind. So ist es insbesondere nicht immer möglich, zu sagen, wie transzendenzfähig eine Welt ist oder ob eine Figur besonders kontingenzoffen ist. Diese Bereiche sind dann für die Zuordnung nicht relevant.

Auch im analysierten Korpus erzählen gemäß dieser Definition manche Texte typischer postsäkulär als andere. Weniger (Teil-)Bedingungen werden etwa erfüllt von *Ruhm* und *F*, mehr hingegen von *Beerholm*, *Wunder*, *Komplex*, *Wünsche* und *Sommerfrische*, am meisten von *Arbeit*, *42* und *Consummatus*.

Es ist insgesamt verlockend, von einem Erzählen des ›Dazwischen‹ zu sprechen. ›Zwischen‹ einem religiösen und einem säkularen Denken, ›zwischen‹ transzendenzfähigen und -verschlossenen Welten und ›zwischen‹ kontingenzsensiblen und -unempfindlichem Denken. Ein solcher Zwischenraum würde aus der Perspektive der hier verwendeten Methodologie aber von Texten erzeugt werden, die beim erzählerischen Nachvollzug Elemente aus beiden kognitiven Domänen oder zwei Varianten der Welt erzeugen, die diesen kognitiven Domänen entsprechen. Der Punkt ist, dass die hier analysierten Romane diese beiden Möglichkeiten kombinieren, sodass LeserInnen nicht genau wissen können, ob sie sich sozusagen kritisch gegen eine Vermittlung beider Seiten stellen, oder nicht genau angeben können, ob so eine Vermittlung überhaupt möglich ist. Die Erzählungen deuten damit an, dass die vorausgesetzten Dichotomien selbst nicht ausschlaggebend, hinreichend oder zielführend für eine vollständige, religionsbezogene Interpretation sind. Ein ›Zwischen‹ würde sie lediglich negativ bestätigen.

Die eingangs gestellte Frage, ob solche Erzähltexte die ›chronischen Instabilitäten‹ postsäkularen Denkens kommunikativ verdichten können, wird vor diesem Hintergrund hoch problematisch. Das Ergebnis der Studie ist nämlich, dass das Instabile durch sie nicht in dem Sinne verdichtet wird, dass es stabil wird. Vielmehr wird das Instabile selbst als genuin Instabiles verdichtet. Die Grenze zwischen den beiden Seiten ›religiös‹ und ›säkular‹ wird eben nicht einfach durchlässig (das nur auf einer ersten Stufe innerhalb der Fiktionen), sondern durch unzuverlässiges Erzählen im Rezeptionsprozess noch negiert.

Die pointierte Frage »Was stimmt denn jetzt?«, die Fabienne Liptay und Yvonne Wolf titelgebend für ihren Sammelband zum Thema erzählerischer Unzuverlässigkeit¹ stellen, ist vor dem Hintergrund meiner Analyseergebnisse also noch nicht allein zielführend. Sie drückt vielmehr nur einen ersten Impuls aus, weil sie wieder aus dem Ambivalenten selbst herausführen will. Genau diesem Impuls verweigern sich die Texte meines Korpus. Hier liegt nicht eine überbrückbare Lücke im Wissbaren vor, aus der LeserInnen interpretativ herausfinden könnten, sondern eine Leerstelle des überhaupt Denkbaren, in die die erzählerischen Artikulationen erst hineinführen.

Postsäkular zu erzählen ist durch seine Offenheit insofern nicht anders beschreibbar denn als Projekt. Säkulare Einseitigkeit, die immanente

1 Fabienne Liptay u. Yvonne Wolf (Hg.): *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*. München 2005.

Systeme gegen Religion auszuspielen versucht, wird hier an den Grenzen des Erzählbaren vorgeführt: In der Darstellung magischen Denkens die Naturwissenschaften, im Rahmen postapokalyptischer Narrative die anderen gesellschaftlichen Systeme und ihr Versagen im ernstesten Fall, dem Tod. Auf der anderen Seite sind auch exklusiv-religiöse Denkweisen aus der Perspektive der analysierten Texte nicht imstande, allein die Welt(en) zu erklären.

Die analysierten Romane könnten sich abschließend dem Vorwurf ausgesetzt sehen, formal übertheoretisch, inhaltlich aber stark unterbestimmt an Fragen nach Religiosität in der Gegenwart heranzugehen, zumal in einer Welt, in der Religion an verschiedenen Orten innerhalb und außerhalb westlicher Gesellschaften faktisch auch wieder als Nichtdiffuses und Fundamentalistisches erstarkt. Wirkt ein postsäkulares Erzählen nach dem oben profilierten Zuschnitt da nicht wie das Geschäft einer elitären Minderheit, die es sich leisten kann, in einem fiktionalen Rahmen mit hochgradig abstrakten Konzepten zu experimentieren? Die Frage ist deshalb nicht per se unberechtigt, weil die Romane ja mitunter Welten voraussetzen oder Elemente enthalten, die in dieser Form nicht in faktualen Zusammenhängen vorkommen können, insofern sie nicht nur ungewöhnlich, sondern oft auch außergewöhnlich sind.

Im Rahmen der hier vorausgesetzten Methodologie ist es aber nicht entscheidend, ob die Zusammenhänge, in denen die Fragen nach Religion in der Gegenwart inszeniert werden, faktual oder fiktional sind, insofern das reale Denken von Menschen im Prozess der erzählerischen Verarbeitung daran beteiligt ist. Das beantwortet rückwirkend auch die Frage, ob sich der Theorieaufwand, der mit einer kognitionstheoretisch informierten Narratologie verbunden ist, eigentlich gelohnt hat. Das ist insofern zu bejahen, als man durch sie gezwungen wird, bei jeder Aussage noch einmal ›um die Ecke‹ möglicher Interpretationen zu denken, und so zu metahermeneutischen Standpunkten gelangt. Dadurch wird der kontextuelle Bezugsrahmen der Bemühungen bewusst gehalten: Dass man es hier mit Überlegungen darüber zu tun hat, wie Menschen mit Erzählungen auch ihre eigene Welt interpretieren, über die auch eine noch so vermeintlich abgeriegelte Literaturwissenschaft ohnehin Aussagen trifft, ob sie will oder nicht.

Ob es dabei zu einer faktischen ›Veränderung‹ vorhandener Schemata kommt und wie diese zu bewerten ist, liegt zwar außerhalb der Reichweite literaturwissenschaftlicher Überlegungen. Fest steht aber, dass Religion und Säkularität durch die beschriebenen narrativen Verfahren nicht einfach von ihrer Referenz entkoppelt gedacht werden können. Sie werden trotz der

teilweise starken Destabilisierungen und Verunsicherungen nicht zu leeren Symbolen transformiert, mit denen ›lediglich gespielt‹ wird. Die Erzählungen bedienen sich ja gerade solcher Verfahren, durch die für LeserInnen mit beiden Schemapräferenzen natürliche oder konventionelle Anknüpfungspunkte möglich sind, auch wenn sie dann – in einem zweiten und dritten Schritt – verunsichert werden. Offenbar ist es aus Perspektive dieser Romane nicht schon ausgemacht, ob sich beide Arten des Weltzugriffs ausschließen oder ob sie umgekehrt gar keine Opposition mehr darstellen. Die in ihnen genutzten Mittel der Unzuverlässigkeit führen deshalb gerade nicht in totale Destabilisierung und Relativierung alles über Religion Wissenbaren. Vielmehr hat man es hier mit einer Lockerung bestimmter, eben möglicherweise überholter Dichotomien zu tun. Auch in diesem Sinne sind sie eine Verdichtung des Instabilen als Instabiles.

Die Texte zeigen dabei auf ein breites Repertoire von Schemata, auf die Figuren wie LeserInnen zugreifen können, ohne schon immer Experten darin zu sein. Insbesondere naturwissenschaftliche, aber eben auch theologische Ideen werden oft nur oberflächlich oder sehr abstrakt angeschnitten. Aber darin liegt der Kern des Verfahrens: Durch Variation in die Breite werden viele Welterklärungen ausprobierbar und es erweist sich keine als vollkommen zutreffend für eine Welt, die selbst durchzogen mit konkurrierenden Diskursen ist. Im Raum des kognitiv Unspezifischen konvergieren die einzelnen Denkweisen dann aber wieder, ohne schon das Ergebnis dieser Konvergenz genau benennen zu können. Das breit aufgestellte Optionendenken drängt sozusagen in einem vagen Raum der Unbestimmtheit wieder zueinander und löst sich nicht einfach auf. Und genau das ist in der Gegenwart gerade auch in Bezug auf Religion und Säkularität gleichermaßen wichtig: Dass es da durchaus um etwas geht und nicht um nichts – dass dieses Etwas aber aus der Perspektive des Einzelnen auch nicht einfach als Bestand zu haben ist.

8.3 Desiderata und weiterführende Perspektiven

Durch die in den Einzelanalysen aufgezeigten Wege, wie die im Theorieteil beschriebenen Probleme verarbeitet werden können und vor dem Hintergrund der daraus gewonnenen abstrakten Beschreibung postsäkularer Erzählens eröffnen sich Perspektiven für Anschlussuntersuchungen und – optimistischer – für andere wissenschaftliche Disziplinen. Zunächst einmal bietet

es sich offensichtlich an, das vorgeschlagene Modell an weiteren deutschsprachigen Texten auszuprobieren und gegebenenfalls zu verfeinern oder zu korrigieren. Besonders im Bereich der neueren Pöpliteratur könnten überraschende Perspektiven zutage treten – ich denke dabei an Texte wie Thomas Meineckes *Jungfrau* (2008) und Christian Krachts *Imperium* (2012). Darüber hinaus wäre es vermutlich sehr produktiv, die Ergebnisse in eine diachrone Perspektive zu stellen und zu fragen, wann und wie genau erzählerische Unzuverlässigkeit mit religiösen Themen und Fragen in Verbindung gebracht wurde und ob das schon immer mit Postsäkularität zu tun hat. Die Vermutung lautet, dass dem nicht so ist, und ähnliche Verfahren in anderen historischen Situationen auch andere Funktionen erfüllen. Genauso gewinnbringend könnte es sein, die Literaturen anderer Sprachräume synchron daneben zu stellen, um komparatistische Aussagen treffen zu können. Das ist insbesondere deshalb angezeigt, weil Religion gerade in der globalisierten Welt zu neuen Fragen führt. Zu denken wäre etwa an die ost- und südeuropäische sowie die süd- und nordamerikanische Literatur. Darüber hinaus könnte nach weiteren konkreten Narrativen und Diskursen gefragt werden, auf deren Folie sich die beobachteten Spannungen und Öffnungen neben Apokalyptik, Zufall und Schicksal, Magie und Tod inszenieren lassen. Bei diesen Untersuchungen müsste auch danach gefragt werden, ob unzuverlässiges Erzählen allein geeignet ist, die produktiven Instabilitäten beim Interpretationsprozess hervorzurufen. Besonders bei Kehlmann hat sich gezeigt, dass auch meta-leptische Verfahren vergleichbare Effekte erzeugen können, ohne dass dies schon besonders ausgeführt werden konnte. Auch Darstellungsweisen wie multiperspektivische ›wir‹-Erzählungen mit kollektivem Bewusstsein² kommen hier in Frage. In diesem Zusammenhang wäre es außerdem aufschlussreich, ob und wie diese Probleme in anderen Medienformaten ausgeführt werden können. Besonders im Rahmen digitaler Literaturen und Erzählweisen muss das ganze Modell wegen der Beteiligung der LeserInnen am Text selbst neu befragt werden – zu denken wäre an Netz-Literatur (*Zwei Mädchen im Krieg*)³ und natürlich an digitale Spiele.

² Vgl. Alan Palmer: *Social Minds in the Novel*. Columbus / Ohio 2010.

³ *Zwei Mädchen im Krieg*. Ein Mosaik-Roman ist ein kollektives Online-Schreibprojekt über islamistische Radikalisierung westlich geprägter Jugendlicher, http://www.hundertvierzehn.de/artikel/zwei-m%C3%A4dchen-im-krieg-ein-mosaik-roman_796.html (zuletzt eingesehen am 1. April 2016).

Zum Schluss lässt sich eine letzte Perspektive anknüpfen, die sich aus dem starken Kontextbezug der hier vorausgesetzten Methodologie ableitet. Die Frage wäre, ob auch faktuale Texte und Diskurse auf vergleichbare Verfahren zurückgreifen. Das klingt zuerst kontraintuitiv, insofern außergewöhnliche Welten und unzuverlässiges Erzählen exklusiv auf das fiktionale Erzählen beschränkt sind. Aufgrund der Annahme, dass Erzählen ein übergreifender Modus des Denkens ist, könnte man aber durchaus darüber nachdenken, ob ein interdisziplinärer Rückexport meiner Ergebnisse in die qualitative, narrationsbezogene Sozialforschung möglich ist. Sie deuten darauf hin, dass es sich lohnen könnte, auch in den dort durchgeführten (Interview-)Studien verstärkt auf (unbewusst) eingesetzte Mittel wie Ambivalenzen, Ambiguitäten und Offenheiten zu achten oder das Konzept des unzuverlässigen Erzählens bei der Interpretation des Datenmaterials zu nutzen. Natürlich müssen dafür Modifikationen vorgenommen werden, aber die erhöhte Aufmerksamkeit für derartige Verfahren könnte der hybriden Struktur postsäkularen Denkens, wie es hier nachgewiesen werden konnte, auch dort auf die Spur kommen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- GLAVINIC, Thomas: *Das größere Wunder*. München 2013.
- GLAVINIC, Thomas: *Das Leben der Wünsche*. München ³2011 [2009].
- GLAVINIC, Thomas: *Der Jonas-Komplex*. Frankfurt/M. 2016.
- GLAVINIC, Thomas: *Die Arbeit der Nacht*. München ²2009 [2006].
- KEHLMANN, Daniel: *Beerholms Vorstellung*. Reinbek bei Hamburg 2007 [1997].
- KEHLMANN, Daniel: *Diese sehr ernstesten Scherze. Poetikvorlesungen*. Göttingen 2007.
- KEHLMANN, Daniel: *F*. Reinbek bei Hamburg 2013.
- KEHLMANN, Daniel: *Kommt, Geister. Frankfurter Vorlesungen*. Reinbek bei Hamburg 2015.
- KEHLMANN, Daniel: *Lob. Über Literatur*. Reinbek bei Hamburg 2010.
- KEHLMANN, Daniel: *Ruhm. Ein Roman in neun Geschichten*. Reinbek bei Hamburg 2009.
- LEHR, Thomas: *42*. Berlin ²2007 [2005].
- LEWITSCHAROFF, Sibylle: *Consummatus*. Frankfurt/M. 2010.
- LEWITSCHAROFF, Sibylle: »Held oder Heiliger? Über den Kinogeher von Walker Percy«. In: Ines Barner u. Günter Blamberger (Hg.): *Literator 2012. Dozentur für Weltliteratur. Sibylle Lewitscharoff*. Paderborn 2014, S. 18–39.
- LEWITSCHAROFF, Sibylle: *Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen 2011*. Berlin 2012.
- LEWITSCHAROFF, Sibylle: *Von der Machbarkeit. Die wissenschaftliche Bestimmung über Geburt und Tod*, 2. März 2014, http://www.deutschlandfunk.de/dresdner-rede-von-der-machbarkeit-die-wissenschaftliche.1818.de.html?dram:article_id=279389 (zuletzt eingesehen am 10. Dezember 2017).
- NADOLNY, Sten: *Weitlings Sommerfrische*. München 2012.

Forschungsliteratur

- AARSETH, Espen: *Cybertext. Perspectives on Ergodic Literature*. Baltimore 1997.
- AICHELBURG, Peter C.: »Zeit im Wandel der Zeit – Zur Entwicklung des Zeitbegriffs«. In: Peter Rusterholz (Hg.): *Zeit. Zeitverständnis in Wissenschaft und Lebenswelt*. Bern u. a. 1997, S. 75–96.
- ALBATH, Maike: »Jonas, allein auf der Welt. Robinsonade aus dem Techno-Zeitalter«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 20. September 2006.
- ALBER, Jan u. Rüdiger Heinze: »Introduction«. In: Dies. (Hg.): *Unnatural Narratives – Unnatural Narratology*. Berlin, New York 2011, S. 1–22.
- ALBER, Jan u. a. (Hg.): *Dictionary of Unnatural Narratology*, <http://projects.au.dk/narrativeresearchlab/unnatural/undictionary/> (zuletzt eingesehen am 15. Januar 2015).
- ALBER, Jan u. a.: »Unnatural Voices, Minds and Narration«. In: Joe Bray u. a. (Hg.): *The Routledge Companion to Experimental Literature*. London, New York 2012, S. 351–367.
- ALBER, Jan u. a.: »What Is Unnatural about Unnatural Narratology? A Response to Monika Fludernik«. In: *Narrative* 20.3 (2012), S. 371–382.
- ALBER, Jan u. a.: »Unnatural Narratives, Unnatural Narratology. Beyond Mimetic Models«. In: *Narrative* 18.2 (2010), S. 113–136.
- ALBER, Jan: »Impossible Storyworlds – and What to Do with Them«. In: *Storyworlds. A Journal of Narrative Studies* 1 (2009), S. 79–96.
- ALBER, Jan: »Unnatural Narrative«. In: Peter Hühn u. a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/unnatural-narrative> (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016).
- ALBER, Jan: »Unnatural Narratology: The Systematic Study of Anti-Mimeticism«. In: *Literature Compass* 10.5 (2013), S. 449–460.
- ALT, Jürgen: *Zauberkunst. Eine Einführung*. Stuttgart 1995.
- ANDERSON, John R.: *Kognitive Psychologie*. Berlin 2013.
- APPEL, Markus: *Realität durch Fiktionen. Rezeptionserleben, Medienkompetenz und Überzeugungsänderungen*. Berlin 2005.
- ARNIM, Gabriele von: »Blitze der Erinnerung«. In: *Die Welt* vom 12. Mai 2012.
- ART. »Deus ex machina«. In: *Wikipedia*, https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Deus_ex_machina&oldid=148924941#Heutiger_Gebrauch_des_Begriffs.
- ART. »Glaube und Wissen«. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3: G-H. Basel 1974, S. 646–655.

- ART. »List of apocalyptic and post-apocalyptic fiction«. In: *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_apocalyptic_and_post-apocalyptic_fiction&oldid=673104464.
- ART. »Liste der Deutschen Evangelischen Kirchentage und beteiligter Personen«. In: *Wikipedia*, https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Liste_der_Deutschen_Evangelischen_Kirchentage_und_beteiligter_Personen&oldid=148502978.
- ART. »Love Is...«. In: *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Love_Is...&oldid=672374762.
- ART. »Micro-Black-Hole«. In: *Wikipedia*, https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Micro_Black_Hole&oldid=146745135.
- ART. »Nunc stans«. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6: *Mo–O*. Basel 1984, S. 989–991.
- ART. »Poisson-Verteilung«. In: *Wikipedia*, <https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Poisson-Verteilung&oldid=166673623>.
- ART. »rant«. In: *Urban Dictionary*, <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=rant&defid=684091>.
- ASSMANN, Jan: »Zur Einführung: die biblische Einstellung zu Wahrsagerei und Magie«. In: Ders. u. Harald Strohm (Hg.): *Magie und Religion*. Paderborn 2010, S. 11–22.
- AUFFERMANN, Verena: »Fünf Jahre ohne Zeit«. In: *Literaturen* 10 (2005), S. 46f.
- AUGÉ, Marc: *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt/M. 1994.
- AUMÜLLER, Matthias: »Empirische und kognitivistische Theorien«. In: Matías Martínez (Hg.): *Handbuch Erzählliteratur*. Stuttgart 2011, S. 125–130.
- AVANESSIAN, Armen: »Einleitung«. In: Ders. (Hg.): *#Akzeleration*. Berlin 2013, S. 7–15.
- BALINT, Iuditha: »Hyperfiktion, Simulation. Medien(technologien) und die Architektonik des Erzählens in Daniel Kehlmanns *Ruhm. Ein Roman in neun Geschichten*«. In: *Jahrbuch der ungarischen Germanistik* 2010, S. 15–31.
- BAREIS, Alexander: »Beschädigte Prosa« und »autobiographischer Narzißmus« – metafiktionales und metaleptisches Erzählen in Daniel Kehlmanns *Ruhm*«. In: Ders. (Hg.): *Metafiktion*. Berlin 2010, S. 243–268.
- BARRETT, Justin L.: »Exploring the natural foundations of religion«. In: *Trends in Cognitive Science* 4.1 (2000), S. 29–34.
- BARRETT, Justin L.: »The Naturalness of Religious Concepts. An Emerging Cognitive Science of Religion«. In: Peter Antes u. a. (Hg.): *New Approaches to the Study of Religion*. Band 2: *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*. Berlin, New York 2008, S. 401–418.
- BARTL, Andrea: »Von der Angst – und dem Glück. Einführende Gedanken zur Prosa Thomas Glavinics«. In: Dies. u. a. (Hg.): *Zwischen Alptraum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 13–25.

- BASSLER, Moritz: »Texte und Kontexte«. In: Thomas Anz (Hg.): *Handbuch Literaturwissenschaft*. Bd. 1: *Gegenstände und Grundbegriffe*. Stuttgart 2007, S. 355–370.
- BASSLER, Moritz: *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie*. Tübingen 2005.
- BATSON, C. Daniel u. Patricia A. Schoenrade: »Measuring religion as a quest: 2.) Reliability concerns«. In: *Journal of Scientific Study of Religion* 30.4 (1991), S. 430–447.
- BAUKE-RÜEGG, Jan: *Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge*. Zürich 2004.
- BÄUMER, Michael: »Magie«. In: Christoph Auffarth, Jutta Bernard u. Hubert Mohr (Hg.): *Metzler Lexikon Religion*. Gegenwart – Alltag – Medien. Band II: *Haar – Osho*. Stuttgart 1999, S. 360–367.
- BECK, Ulrich: »Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne«. In: Ders., Anthony Giddens u. Scott Lash: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt/M. 1996, S. 19–112.
- BECK, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M. ¹²1996.
- BECKER, Michael u. Markus Öhler: »Und die Wahrheit wird offenbar gemacht«. Zur Herausforderung der Theologie durch die Apokalyptik«. In: Dies. (Hg.): *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*. Tübingen 2006, S. 3–20.
- BECKER, Tobias: *Drogen in Hamburg, Massage in São Paulo*, 26. August 2013, <http://www.spiegel.de/kultur/literatur/das-groessere-wunder-roman-von-thomas-glavinic-a-918300.html> (zuletzt eingesehen am 10. Juni 2015).
- BECKERMANN, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin, New York 2008.
- BECK-EWERHARD, Klaus-Günther: *Strukturen und Strukturiertheit*, undatiert, <http://www.phantastik-couch.de/thomas-lehr-42.html> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).
- BERGER, Peter L.: »Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie«. In: Detlef Pollack (Hg.): *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*. Münster 2013, S. 1–10.
- BERGER, Peter L. u. Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M. 1986.
- BERGER, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1980.
- BERGER, Peter L.: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City / NY 1967.
- BERGUNDER, Michael: »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19.1/2 (2011), S. 3–55.

- BERWALD, Olaf u. Gregor Thuswaldner (Hg.): *Der Untote Gott. Religion und Ästhetik in der deutschen und österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Köln u. a. 2007.
- BLÄSS, Ronny: »Satire, Sympathie und Skeptizismus. Funktionen unzuverlässigen Erzählens«. In: Fabienne Liptay u. Yvonne Wolf (Hg.): *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*. München 2005, S. 188–203.
- BOBZIN, Henning: »Daniel Kehlmann«. In: *KLG – Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, <http://www.munzinger.de/document/16000000708> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Staat. Gesellschaft. Freiheit*. Frankfurt/M. 1976.
- BÖHME, Hartmut: »Zur literarischen Rezeption von Albrecht Dürers Kupferstich ›Melancholia I‹«. In: Jörg Schönert u. Karl Robert Mandelkow (Hg.): *Polyperspektivik in der literarischen Moderne. Studien zur Theorie, Geschichte und Wirkung der Literatur*. Frankfurt/M. 1988, S. 83–123.
- BOMBITZ, Attila: »Ist es ein Traum? Ist es ein Trauma? Beispielhaftes im Werk von Bachmann, Bernhard, Handke, Ransmayr und Kehlmann«. In: Arnulf Knafl (Hg.): *Traum und Trauma*. Wien 2012, S. 56–64.
- BORTZ, Jürgen: *Statistik für Human- und Sozialwissenschaftler*. 6., vollst. überarb. und aktualisierte Aufl. Berlin u. a. 2005.
- BORUTTA, Manuel: »Genealogie der Säkularisierungsthese. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne«. In: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376.
- BÖTTIGER, Helmut: »Wenn plötzlich die Zeit stillsteht«. In: *Die Zeit* [Literaturbeilage] vom 13. Oktober 2005.
- BÖTTIGER, Helmut: »Zeitschmetterlinge«. In: *Akzente* 3 (2011), S. 279–286.
- BÖTTRICH, Christfried: *Entrückung*, Oktober 2013 [Tag nicht angegeben], <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/56050/> (zuletzt eingesehen am 1. April 2016).
- BOURDIEU, Pierre: *Die Regeln der Kunst*. Frankfurt/M. 2001.
- BOURDIEU, Pierre: »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«. In: Reinhard Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen 1983, S. 183–198.
- BOWER, Gordon u. Daniel Morrow: »Mental models in narrative comprehension«. In: *Science* 4938 (1990), S. 44–48.
- BRAUNGART, Wolfgang (Hg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. III: um 2000*. Paderborn 2000.
- BREITENSTEIN, Andreas: *Die Tiefe der Oberfläche der Technik*, 17. Januar 2009, <http://www.nzz.ch/die-tiefe-der-oberflaeche-der-technik-1.1714144> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).

- BREMERICH-Vos, Albert: »Neuro-Linguistisches Programmieren (NLP) aus linguistisch-gesprächsanalytischer Sicht«. In: Gisela Brüner u. a. (Hg.): *Angewandte Diskursforschung*. Band 2: *Methoden und Anwendungsbereiche*. Radolfzell 2002, S. 190–196.
- BRIESE, Olaf, Richard Faber u. Madleen Podewski: »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Aktualität des Apokalyptischen. Zwischen Kulturkritik und Kulturversprechen*. Würzburg 2015, S. 7–38.
- BROICH, Ulrich: »Gibt es eine ›neutrale Erzählsituation‹?«. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 33 (1983), S. 129–145.
- BRUNER, Jerome: »The Narrative Creation of Self«. In: Lynne Angus u. John McLeod (Hg.): *The Handbook of Narrative and Psychotherapy. Practice, Theory, and Research*. Thousand Oaks 2004, S. 3–14.
- BÜSCHER, Nick: »Solipsismus in der Großstadt. Thomas Glavinics *Die Arbeit der Nacht*«. In: Jan Standke (Hg.): *Die Romane Thomas Glavinics. Literaturwissenschaftliche und deutschdidaktische Perspektiven*. Frankfurt/M. 2014, S. 183–210.
- CAMMANN, Alexander: »Die Vermessung der drei Welten«. In: *Die Zeit* vom 31. März 2016.
- CAMPE, Rüdiger: *Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist*. Göttingen 2002.
- CARACCILO, Marco: »Blind Reading: Toward an Enactivist Theory of the Reader's Imagination«. In: Lars Bernaerts (Hg.): *Stories and Minds*. Lincoln 2013, S. 81–106.
- CARACCILO, Marco: »Experientiality«. In: Peter Hühn u. a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/experientiality> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014).
- CARACCILO, Marco: *The Experientiality of Narrative. An Enactivist Approach*. Berlin, New York 2014.
- CASANOVA, José: »Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von ›säkular‹ und deren mögliche Transzendenz«. In: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/M. 2015, S. 9–40.
- CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London 1994.
- CERTEAU, Michel de: »Praktiken im Raum«. In: Jörg Dünne u. Stephan Günzel (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft*. Frankfurt/M. 2006, S. 343–353.
- CHATMAN, Seymour: *Story and Discourse*. Ithaca 1987.
- CLUTE, John: »Science fiction from 1980 to the present«. In: Edward James u. Farah Mendlesohn (Hg.): *The Cambridge Companion to Science Fiction*. Cambridge u. a. 2003, S. 64–78.
- CORDSEN, Knut: *Zeitreise ins Alter Ego*, 24. Mai 2012, http://www.deutschlandradio-kultur.de/zeitreise-ins-alter-ego.950.de.html?dram:article_id=206681 (zuletzt eingesehen am 16. Februar 2016).

- CORNILS, Kerstin u. Thomas Glavinic: »Von Alptraum szenarien und Glücksmomenten. Thomas Glavinic: Lesung und Gespräch mit der Literaturkritikerin Kerstin Cornils«. In: Andrea Bartl u. a. (Hg.): *Zwischen Alptraum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 321–348.
- CRAMER, Kathryn: »Hard science fiction«. In: Edward James u. Farah Mendlesohn (Hg.): *The Cambridge Companion to Science Fiction*. Cambridge u. a. 2003, S. 186–197.
- CURRIE, Gregory: »Interpretation«. In: Jerrold Levinson (Hg.): *The Oxford Handbook of Aesthetics*. Oxford 2003, S. 291–306.
- DAMBECK, Holger: *Experiment in Genf: Gericht weist Eilantrag gegen Superbeschleuniger ab*, 29. August 2008, <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/experiment-in-genf-gericht-weist-eilantrag-gegen-superbeschleuniger-ab-a-575275.html> (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016).
- DANCYGIER, Barbara: *The Language of Stories. A Cognitive Approach*. Cambridge 2012.
- DANNEBERG, Lutz: »Kontext«. In: Georg Braungart u. a. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. II: H – O. Berlin, New York 2007, S. 333–335.
- DAVIE, Grace: »Believing Without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain?«. In: *Social Compass* 37.4 (1990), S. 455–469.
- DAVIE, Grace: »Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case«. In: Richard K. Fenn (Hg.): *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford, Malden 2003, S. 264–278.
- DAVIE, Grace: *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*. Oxford 2008.
- DAWKINS, Richard: *The God Delusion*. London 2006.
- DAXELMÜLLER, Christoph: *Zauberpraktiken. Die Ideengeschichte der Magie*. Düsseldorf 2005.
- DAY, James M.: »Narrative, Postformal Cognition, and Religious Belief«. In: Ruard Ganzevoort u. a. (Hg.): *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden 2014, S. 33–53.
- DEGLER, Frank u. Ute Paulokat: *Neue Deutsche Popliteratur*. Paderborn 2008.
- DELABAR, Walter: *Wann kommt der Prinz? »42«: Thomas Lehrs Gegenstück zu Dan Browns Sensationsgeschichten*, 7. Dezember 2005, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=8905 (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016).
- DELEUZE, Gilles: »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«. In: Andreas Folkers u. Thomas Lemke (Hg.): *Biopolitik. Ein Reader*, S. 127–133.
- DETERING, Heinrich: *Bob Dylan*. Stuttgart 2009.
- DETERING, Heinrich: *Theodizee und Erzählverfahren. Narrative Experimente mit religiösen Modellen im Werk Wilhelm Raabes*. Göttingen 1990.
- DETERING, Heinrich: »Religion«. In: Thomas Anz (Hg.): *Handbuch Literaturwissenschaft*. Bd. 1: *Gegenstände und Grundbegriffe*. Stuttgart 2007, S. 382–395.

- DETERING, Heinrich: *Wenn das Handy zweimal klingelt*, 16. Januar 2009, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/daniel-kehlmanns-ruhm-wenn-das-handy-zweimal-klingelt-1755616.html> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- DIJK, Teun van: »Cognitive context models and discourse«. In: Maxim Stamenov (Hg.): *Language Structure, Discourse and the Access to Consciousness*. Amsterdam, Philadelphia 1997, S. 189–226.
- DIJK, Teun van: »Discourse, Context and Cognition«. In: *Discourse Studies* 8 (2006), S. 159–177.
- DIJK, Teun van u. Walter Kintsch: *Strategies of Discourse Comprehension*. New York 1983.
- DINZELBACHER, Peter: *An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich*. Freiburg i. Br. 1989.
- DÜRR, Hans-Peter u. a.: *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*. Augsburg 1997.
- DURST, Uwe: *Theorie der phantastischen Literatur*. Münster 2010.
- EBERTZ, Michael N.: »»Spiritualität« im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13,2 (2005), S. 193–208.
- ECKES, Birgit: *Lebenssehnsucht in der eisigen Todeszone*, 5. September 2015, <http://www.general-anzeiger-bonn.de/bonn/kultur/Lebenssehnsucht-in-der-eisigen-Todeszone-article1138495.html> (zuletzt eingesehen am 9. Juni 2015).
- ECKHARDT, Bruno: *Chaos*. Frankfurt/M. 2015.
- ECO, Umberto: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. München, Wien 1998.
- EICKEN, Joachim u. Ansgar Schmitz-Veltin: »Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen«. In: *Wirtschaft und Statistik* 6 (2010), S. 576–589.
- ELSAESSER, Thomas: »The Mind-Game Film«. In: Buckland Warren (Hg.): *Puzzle Films. Complex Storytelling in Contemporary Cinema*. Chichester 2009, S. 13–41.
- EMMOTT, Catherine u. Marc Alexander: »Schemata«. In: Peter Hühn u. a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/schemata> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014).
- ENCKE, Julia: *Das allseits unterschätzte Ich*, 18. März 2016, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/das-allseits-unterschaetzte-ich-thomas-glavinic-roman-der-jonas-komplex-14120984-p3.html> (zuletzt eingesehen am 1. April 2016).
- ENGELMANN, Peter: *Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende in der Philosophie*. Wien 2013.
- ERHART, Walter (Hg.): *Grenzen der Germanistik. Rephilologisierung oder Erweiterung? DFG-Symposium 2003*. Stuttgart 2004.

- ESSEN, Georg: *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*. Göttingen 2004.
- EWALD, Schreiber: »Im Furz der Zeit«. In: *Der Standard* vom 8. April 2006.
- FAMULA, Marta: »Ästhetik des Grauens. Angst und das Unheimliche im Werk Thomas Glavinics«. In: Andrea Bartl u. a. (Hg.): *Zwischen Alptraum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 221–237.
- FAMULA, Marta: »Gleichnisse des erkenntnistheoretischen Scheiterns. Thomas Glavinics Roman *Die Arbeit der Nacht* in der Tradition des labyrinthischen Erzählens bei Franz Kafka und Friedrich Dürrenmatt«. In: Andrea Bartl (Hg.): *Transitträume. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Augsburg 2009, S. 103–122.
- FEIL, Ernst: »Religion im Maelstrom der Diskussionen«. In: Tobias Müller u. Thomas M. Schmidt (Hg.): *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*. Paderborn u. a. 2012, S. 55–76.
- FELDERER, Brigitte u. Ernst Strouhal: »Am Spielplatz rarer Künste. Zu den Geschichten der Zauberkunste – eine Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Rare Künste. Zur Kultur- und Mediengeschichte der Zauberkunst*. Wien, New York 2007, S. 11–32.
- FIEGUTH, Rolf: »Der Gedichtzyklus als Gegenstand historisch-vergleichender Betrachtung. Theoretische und methodologische Probleme«. In: Ders. (Hg.): *Die Architektur der Wolken. Zyklisierung in der europäischen Lyrik des 19. Jahrhunderts*. Bern u. a. 2005, S. 407–428.
- FIEGUTH, Rolf: »Die Architektur der Wolken. Einleitungssessay«. In: Ders. (Hg.): *Die Architektur der Wolken. Zyklisierung in der europäischen Lyrik des 19. Jahrhunderts*. Bern u. a. 2005, S. 11–20.
- FILLMORE, Charles: »Plädoyer für Kasus«. In: Werner Abraham (Hg.): *Kasustheorie*. Frankfurt/M. 1971, S. 1–118.
- FINGER, Evelyn u. Karsten Polke-Majewski: *Ohne Glauben ist kein Staat zu machen*, 29. November 2012, <http://www.zeit.de/2012/49/Streitgespraech-Religion-Vizepraesident-Bundestag-Wolfgang-Thierse> (zuletzt eingesehen am 7. Januar 2016).
- FITZGERALD, Frank T.: *The Ideology of Religious Studies*. New York, Oxford 2004.
- FLUDERNIK, Monika: »How Natural Is ›Unnatural Narratology‹; or, What Is Unnatural about Unnatural Narratology?« In: *Narrative* 20.3 (2012), S. 357–370.
- FLUDERNIK, Monika: »Towards a ›Natural‹ Narratology. Frames and Pedagogy. A Reply to Nilli Diengott«. In: *Journal of Literary Semantics* 39.2 (2010), S. 203–211.
- FLUDERNIK, Monika: *Towards a ›Natural‹ Narratology*. London 2010.
- FOUCAULT, Michel: »Die Sprache, unendlich«. In: Ders.: *Schriften zur Literatur*. Frankfurt/M., S. 86–99.
- FOWLER, James: *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh 2000.

- FREUND, Jürgen: *Spezielle Relativitätstheorie für Studienanfänger*. Zürich 2007.
- GABRIEL, Karl u. Hans-Richard Reuter: »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Religion und Gesellschaft*. Paderborn 2010, S. 11–50.
- GASSER, Katja: *ORF Buchtipp: Thomas Glavinic »Das größere Wunder«*, undatiert, <http://tv.orf.at/groups/kultur/pool/glavi> (zuletzt eingesehen am 9. Juni 2015).
- GASSER, Markus: »Daniel Kehlmanns unheimliche Kunst«. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Daniel Kehlmann*. München 2008, S. 12–29 (*Text + Kritik*, Heft 177).
- GASSER, Markus: *Das Königreich im Meer. Daniel Kehlmanns Geheimnis*. Reinbek bei Hamburg 2013.
- GEBHARDT, Winfried, Martin Engelbrecht u. Christoph Bochinger: »Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der ›spirituelle Wanderer‹ als Idealtypus spätmoderner Religiosität«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13.2 (2005), S. 133–151.
- GELLNER, Christoph: »... nach oben offen«. *Literatur und Spiritualität – zeitgenössische Profile*. Ostfildern 2013.
- GELLNER, Christoph: *Westöstlicher Brückenschlag. Literatur, Religion und Lebenskunst bei Adolf Muschg*. Zürich 2010.
- GENETTE, Gérard: *Die Erzählung*. Paderborn 2010.
- GENETTE, Gérard: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Frankfurt/M. 1993.
- GENETTE, Gérard: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Frankfurt/M. 1992.
- GERMANA, Monica u. Aris Mousoutzanis: »Introduction. After the End?«. In: Dies. (Hg.): *Apocalyptic discourse in contemporary culture. Post-millennial perspectives of the end of the world*. New York 2014, S. 1–13.
- GERSTENBRÄUN, Martin: *a fiction is a fiction is fiction? Metafikionalität im Werk von Daniel Kehlmann*. Marburg 2012.
- GOFFMAN, Erving: *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt/M. 1989.
- GOODMAN, Nelson: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis 1978.
- GÖSWEINER, Friederike: *Happy End am Everest*, 23. August 2013, <http://diepresse.com/home/spectrum/literatur/1444735/Happy-End-am-Everest> (zuletzt eingesehen am 15. Juli 2015).
- GRAF, Friedrich Wilhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München 2007. Peter Gross: *Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums*. Bielefeld 2007.
- GRAF, Guido: »Welt im Dornröschenschlaf«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 19. Oktober 2005.
- GRANZIN, Katharina: »Ein fragiles Gerüst und ein philosophisches Schimmern«. In: *die tageszeitung* vom 6. Februar 2010.
- GRETHLEIN, Christian: *Religionspädagogik*. Berlin, New York 1998.

- GRÖZINGER, Albrecht (Hg.): *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison*. Würzburg 2009.
- GYMNICH, Marion u. Ansgar Nünning: »Funktionsgeschichtliche Ansätze: Terminologische Grundlagen und Funktionsbestimmungen von Literatur«. In: Dies. (Hg.): *Funktionen von Literatur. Theoretische Grundlagen und Modellinterpretationen*. Trier 2005, S. 3–27.
- HAASE, Michael: »Die Vernetzung der Welt – zu Daniel Kehlmanns *Ruhm*«. In: *Convivium. Germanistisches Jahrbuch Polen 2011*, S. 345–367.
- HABERMAS, Jürgen: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt/M. 2001.
- HABERMAS, Jürgen: »Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?« In: Ders. u. Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. Br. u. a. ⁸2011, S. 15–37.
- HACHMANN, Gundela: »Sieh auf deine Hand, bis sie zerfällt.« Entropie und Individualzeit in Thomas Lehrs Roman ›42‹«. In: *Gegenwartsliteratur* 10 (2011) S. 234–253.
- HALTER, Martin: »Der innere Zwilling«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 29. Juni 2012.
- HAMANN, René: »Sinnsucher und Egomane«. In: *die tageszeitung* vom 4. Januar 2014.
- HAMMELEHLE, Sebastian: *F wie Firlefanz*, 29. August 2013, <http://www.spiegel.de/kultur/literatur/daniel-kehlmann-neuer-roman-f-a-918780.html> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- HANSEN, Per Krogh: »Reconsidering the Unreliable Narrator«. In: *Semiotica* 165 (2007), S. 227–246.
- HARRISON, M. John: *I am legend*, 26. Juli 2008, <http://www.theguardian.com/books/2008/jul/26/fiction5> (zuletzt eingesehen am 15. Juli 2015).
- HAWKING, Stephen: »Chronology protection conjecture«. In: *Physical Review D* 46.2 (1992), S. 603–611.
- HAWKING, Stephen: *Space and Time Warps*, undatiert, <http://www.hawking.org.uk/space-and-time-warps.html> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).
- HAYER, Björn: »Poetiken der Globalisierung. Über den Versuch einer Ästhetikbildung sozioglobaler Abstraktion bei Daniel Kehlmann und Terézia Mora«. In: *Text & Kontext* 35 (2013), S. 71–86.
- HELLER, Birgit: »Tod. I. Religionswissenschaftlich und religionsgeschichtlich«. In: Hans Dieter Betz u. a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 8: T–Z. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2008, Sp. 427f.
- HEMMINGER, Hansjörg: *NLP in der Kirche – Auf der Suche nach Beurteilungskriterien*, 1. Juli 2007, http://www.weltanschauung.elk-wue.de/fileadmin/mediapool/einrichtungen/E_weltanschauungsbeauftragte/DoksH-N/NLP.pdf (zuletzt eingesehen am 19. November 2015).
- HERMAN, David: *Basic Elements of Narrative*. Oxford 2009.

- HERMAN, David: »Cognitive Narratology«. In: Peter Hühn u. a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/cognitive-narratology-revised-version-uploaded-22-september-2013> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014).
- HERRMANN, Leonhard: »Andere Welten – fragliche Welten. Fantastisches Erzählen in der Gegenwartsliteratur«. In: Ders. u. Silke Horstkotte (Hg.): *Poetiken der Gegenwart. Deutschsprachige Romane nach 2000*. Berlin, New York 2013, S. 47–65.
- HERRMANN, Leonhard u. Silke Horstkotte: *Gegenwartsliteratur. Eine Einführung*. Stuttgart 2016.
- HERRMANN, Leonhard: »Vom Zählen und Erzählen, vom Finden und Erfinden. Zum Verhältnis von Mathematik und Literatur in Daniel Kehlmanns frühen Romanen«. In: Franziska Bomski u. Stefan Suhr (Hg.): *Fiktum versus Faktum. Nicht-mathematische Dialoge mit der Mathematik*. Berlin 2012, S. 169–184.
- HETZEL, Andreas: »Eine postsäkulare Soziologie«. In: Stephan Moebius u. Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M. 2008, S. 347–362.
- HIEKE, Thomas: Art. »Genealogie«, Januar 2007 [Tag nicht angegeben], <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19244/> (zuletzt eingesehen am 12. August 2015).
- HIGGINS, Peter M.: *Das kleine Buch der Zahlen. Vom Abzählen bis zur Kryptographie*. Wiesbaden 2013.
- HOFFMANN, Matthias Reinhard: »Zaubersprüche und Scharlatan. Magie und Zauber in der Literatur«. In: Maike Schult u. David Philipp (Hg.): *Wortwelten. Theologische Erkundung der Literatur*. Münster, Berlin 2011, S. 219–264.
- HOHEISEL, Karl: »Heilige Berge«. In: Hans Dieter Betz u. a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3: F–H, Sp. 1307f.
- HÖHN, Hans-Joachim: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn u. a. 2007.
- HORN, Eva: »Der Untergang als Experimentalraum. Zukunftsfiktionen vom Ende des Menschen«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51/52 (2012), S. 64–77.
- HORN, Eva: »Die Zukunft der Dinge. Imaginationen von Unfall und Sicherheit«. In: *BEHEMOTH. A Journal on Civilisation* 4.2 (2011), S. 26–57.
- HORN, Eva: »Gibt es Gesellschaft im Text?« In: Stephan Moebius u. Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M. 2008, S. 363–381.
- HORN, Eva: »Schwärme – Kollektive ohne Zentrum. Einleitung«. In: Dies. u. Lucas Marco Gisi (Hg.): *Schwärme – Kollektive ohne Zentrum. Eine Wissensgeschichte zwischen Leben und Information*. Bielefeld 2009, S. 7–28.
- HORN, Eva: *Zukunft als Katastrophe*. Frankfurt/M. 2014.

- HORSTKOTTE, Silke: »Heilige Wirklichkeit! Religiöse Dimensionen einer neuen Fantastik«. In: Dies. u. Leonhard Herrmann (Hg.): *Poetiken der Gegenwart. Deutschsprachige Romane nach 2000*. Berlin, New York 2013, S. 67–82.
- HORSTKOTTE, Silke: »Ontologische Singularitäten. Über Roman und Schöpfung bei Sibylle Lewitscharoff«. In: Carlos Spoerhase (Hg.): *Sibylle Lewitscharoff*. München 2014, S. 56–63 (*Text + Kritik*, Heft 204).
- HUBER, Stefan: »Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien«. In: Petra-Angela Ahrens (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh 2009, S. 17–52.
- HUBER, Stefan: »Der Religions-Struktur-Test (R-S-T). Systematik und operationale Konstrukte«. In: Wilhelm Gräß u. Lars Charbonnier (Hg.): *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*. Berlin, Münster 2008, S. 137–172.
- HUGENDICK, David: »Ein neuer Mensch«. In: *Die Zeit* vom 12. September 2013.
- HUGHES, George Edward u. Maxwell Cresswell: *Einführung in die Modallogik*. Berlin, New York 1978.
- HÜNERMANN, Peter: »Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte«. In: Heinz Althaus (Hg.): *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*. Freiburg i. Br. 1987, S. 105–134.
- HUSSLEIN-ARCO, Agnes (Hg.): *Gold. Gold in der Kunst von der Antike bis zur Moderne*. München 2012.
- HUTTER, Manfred: »Jenseitsvorstellungen. I. Religionswissenschaftlich«. In: Hans Dieter Betz u. a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 4: I–K. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2008, Sp. 404f.
- JACKE, Janina: »Is There a Context-Free Way of Understanding Texts? The Case of Structuralist Narratology«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 118–139.
- JACKELÉN, Antje: *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*. Neukirchen-Vluyn 2002.
- JAHN, Manfred: »»Awake! Open your eyes!«: The Cognitive Logic of External and Internal Stories«. In: David Herman (Hg.): *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*. Stanford 2003, S. 195–121.
- JAHN, Manfred: »Frames, Preferences, and the Reading of Third-Person Narratives. Towards a Cognitive Narratology«. In: *Poetics Today* 18.4 (1997), S. 441–468.
- JAHN, Manfred: »Windows of Focalization: Deconstructing and Reconstructing a Narratological Concept«. In: *Style* 30.2 (1996), S. 241–267.
- JAHRAUS, Oliver: »Die Kontextualität des Textes«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 140–157.

- JANNIDIS, Fotis u. a.: »Rede über den Autor an die Gebildeten unter seinen Verächtern. Historische Modelle und systematische Perspektiven«. In: Dies. (Hg.): *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*. Tübingen 1999, S. 3–36.
- JOAS, Hans: »Führt Modernisierung zu Säkularisierung?« In: Peter Walter (Hg.): *Gottesrede in postsäkularer Kultur*. Freiburg i. Br. 2007, S. 10–18.
- JOHNSON-LAIRD, Philip: *Mental Models. Towards a Cognitive Science of Language, Inference, and Consciousness*. Cambridge 1983.
- JUNG, Jochen: »Kornblumenblaue Dunkelheit. Sibylle Lewitscharoffs frommer und übermütiger Roman ›Consummatus‹«. In: *Die Zeit* vom 16. März 2006.
- JUNGEN, Oliver: »Im Unfertigen findet das Leben statt«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14. Mai 2012.
- KAMMER, Stephan: »Poetik des Zauber(n)s. Technik, Magie, ›Medien‹ und der Status der Literatur um 1900«. In: *Sprache und Literatur* 43.1 (2012), S. 21–35.
- KÄMMERLINGS, Richard: »Sten Nadolny setzt die Segel Richtung Geisterreich«. In: *Die Welt* vom 14. Mai 2012.
- KAUER, Katja: »Man kommt nicht als Mann zur Welt, man wird es. Genderkritische Leseweise von Thomas Glavinics *Wie man leben soll*«. In: Jan Standke (Hg.): *Die Romane Thomas Glavinics. Literaturwissenschaftliche und deutschdidaktische Perspektiven*. Frankfurt/M. 2014, S. 272–286.
- KAUFMANN, Franz-Xaver: »Wo liegt die Zukunft der Religion?« In: Michael Krüggeler u. a. (Hg.): *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Opladen 1999, S. 71–97.
- KAUL, Susanne: »Erzählen als Erkenntnisform«. In: Matías Martínez (Hg.): *Handbuch Erzählliteratur*. Stuttgart 2011, S. 97–101.
- KAY, Paul u. Willet Kempton: »What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?« In: *American Anthropologist* 86.1 (1984), S. 65–79.
- KECK, Annette: »›Das ist er doch‹. Zur Inszenierung von ›Autor‹ und ›Werk‹ bei Thomas Glavinic«. In: Andrea Bartl u. a. (Hg.): *Zwischen Alptraum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 238–249.
- KINDT, Tom u. Tilmann Köppe: *Erzähltheorie. Eine Einführung*. Stuttgart 2014.
- KINDT, Tom: »Narratological Expansionism and Its Discontents«. In: Sandra Heinen u. Roy Sommer (Hg.): *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*. Berlin, New York 2009, S. 35–47.
- KING, Martina u. Jesko Reiling: »Das Text-Kontext-Problem in der literaturwissenschaftlichen Praxis. Zugänge und Perspektiven«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 2–30.
- KINTSCH, Walter: »How Readers Construct Situation Models for Stories. The Role of Syntactic Cues and Causal Inferences«. In: Alice Healy u. a. (Hg.): *From Learning Processes to Cognitive Processes*. Hillsdale 1992, S. 261–278.

- KINTSCH, Walter u. Teun van Dijk: »Towards a Model of Text Comprehension and Production«. In: *Psychological Review* 85.5 (1978), S. 363–394.
- KLAUK, Tobias u. Tilmann Köppe: »Reassessing Unnatural Narratology – Problems and Prospects«. In: *Storyworlds. A Journal of Narrative Studies* 5 (2013), S. 77–100.
- KLEIN, Georg: *Roman unserer Kindheit*. Reinbek bei Hamburg 2010.
- KLEINE, Christoph: »Die Wissenschaft und das Wunder. Überlegungen zum Umgang der Religionswissenschaft mit dem ›Paranormalen‹«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7 (1999), S. 121–144.
- KLEINE, Christoph: »Jenseitsvorstellungen. II. Religionsgeschichtlich«. In: Hans Dieter Betz u. a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 4: I–K. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2008, S. 404–410.
- KNÖBL, Wolfgang: »Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes ›moderner Gesellschaften‹«. In: Ulrich Willems u. a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, S. 75–116.
- KNOBLAUCH, Hubert: *Berichte aus dem Jenseits*. Freiburg 1999.
- KNOBLAUCH, Hubert: *Populäre Religion*. Frankfurt/M., New York 2009.
- KNOBLAUCH, Hubert: *Religionssoziologie*. Berlin, New York 1999.
- KNOBLAUCH, Hubert: »Soziologie der Spiritualität«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13.2 (2005), S. 123–131.
- KNOBLAUCH, Hubert: »Spiritualität und die Subjektivierung der Religion«. In: Wilhelm Gräß u. Lars Charbonnier (Hg.): *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*. Berlin, Münster 2008, S. 45–58.
- KOLLAK, Ingrid: *Literatur und Hypnose. Der Mesmerismus und sein Einfluß auf die Literatur des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/M., New York 1997.
- KOMMA, Michael: *Der Quantensprung*, undatiert, <http://www.mikomma.de/fh/hydrod/h71.html> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).
- KÖPF, Ulrich: »Spiritualität. I. Zum Begriff«. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Brill Online 2016, http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/spiritualitat-COM_024937 (zuletzt eingesehen am 16. April 2016).
- KÖPPE, Tilmann (Hg.): *Literatur und Wissen. Theoretisch-methodische Zugänge*. Berlin, New York 2011.
- KORTHALS ALTES, Liesbeth: »What about the Default, or Interpretive Diversity? Some Reflections on Narrative (Un)reliability«. In: Vera Nünning (Hg.): *Unreliable Narration and Trustworthiness. Intermedial and Interdisciplinary Perspectives*. Berlin u. a. 2015, S. 60–82.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*. Gütersloh 2006.

- KOSCHORKE, Albrecht: »Säkularisierung« und »Wiederkehr der Religion«. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne«. In: Ulrich Willems u. a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, S. 237–260.
- KOSCHORKE, Albrecht: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt/M. 2012.
- KOSTER, Edwin: »Show, Don't Tell. The (Ir)rationality of Religious Stories«. In: Ruard Ganzevoort u. a. (Hg.): *Religious Stories We Live By: Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden 2014, S. 19–32.
- KOVALA, Urpo: »Theories of Context, Theorizing Context«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 158–177.
- KRAH, Hans: »Serie«. In: Harald Fricke u. a. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 3: P–Z. 3., neubearbeitete Aufl. Berlin, New York 2003, S. 433–435.
- KRAH, Hans: *Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe. Narrationen vom »Ende« in Literatur und Film 1945–1990*. Kiel 2004.
- KRAMER, Wolfgang: *Technokratie als Entmaterialisierung der Welt. Zur Aktualität der Philosophien von Günther Anders und Jean Baudrillard*. Münster, New York 1998.
- KRECH, Volkhard: *Religionssoziologie*. Bielefeld 1999.
- KRECH, Volkhard: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld 2011.
- KREDEL, Karsten: »Die Welt zwischen zwei Sekunden«. In: *die tageszeitung* vom 6. November 2005.
- KREKELER, Elmar: *Fünf Kniffe, die Kehlmann zu einem Großen machen*, 19. Januar 2009, <http://www.welt.de/kultur/article3051866/Fuenf-Kniffe-die-Kehlmann-zu-einem-Grossen-machen.html> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- KRIEGLEDER, Wynfrid: »Thomas Glavinic – Der unzuverlässige Erzähler«. In: Andrea Bartl u. a. (Hg.): *Zwischen Alptraum und Glück. Thomas Glavinics Vermessungen der Gegenwart*. Göttingen 2014, S. 41–64.
- KROMMER, Axel: »Von den sympathetischen Nadeln zur ubiquitären Mobilkommunikation«. In: *Ästhetik & Kommunikation* 127 (2004), S. 73–80.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth: *Über den Tod und das Leben danach*. Güllenheim ⁴⁹2012 [1984].
- KÜENZLEN, Gottfried: *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*. München 2003.
- KÜMMEL, Albert u. Dierk Spreen: »Der Weihnachtsmann des Unbewußten« [Editorial]. In: *Ästhetik & Kommunikation* 127 (2004), S. 8–10.
- KUSCHEL, Karl-Josef: *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*. Düsseldorf 1999.

- LAMARQUE, Peter: »On not Expecting too Much from Narrative«. In: *Mind & Language* 19.4 (2004), S. 393–408.
- LANGENHORST, Georg: *Christliche Literatur für unsere Zeit. Fünfzig Leseempfehlungen*. München 2007.
- LANGENHORST, Georg: »Ich gönne mir das Wort Gott«. *Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur*. Freiburg u. a. ²2014.
- LANGENHORST, Georg: *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*. Darmstadt 2005.
- LATOUR, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M. 2008.
- LEHR, Thomas: »Das gestörte Experiment. Literarische Seitenblicke zur Naturwissenschaft«. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 44 (2006), S. 447–469.
- LEHTIMÄKI, Markku, Laura Karttunen u. Maria Mäkelä (Hg.): *Narrative, interrupted. The plotless, the disturbing and the trivial in literature*. Berlin, Boston 2012.
- LERMEN, Birgit: »Einführung in das Werk von Daniel Kehlmann«. In: Volker Schumpelick u. Bernhard Vogel (Hg.): *Innovationen in Medizin und Gesundheitswesen. Beiträge des Symposiums vom 24. bis 26. September 2009 in Cadenabbi*. Freiburg i. Br. 2010, S. 523–532.
- LINK, Jürgen: *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen 1996.
- LIPTAY, Fabienne u. Yvonne Wolf (Hg.): *Was stimmt denn jetzt? Unzuverlässiges Erzählen in Literatur und Film*. München 2005.
- LÖFFLER, Sigrid: »Mit einem Haifischbiß«. Die Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff in ihren Romanen«. In: *Stimmen der Zeit. Die Zeitschrift für christliche Kultur* 3 (2012), S. 197–204.
- LÖRKE, Tim u. Robert Walter-Jochum (Hg.): *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien*. Göttingen 2015.
- LÖSER, Kai: »Daniel Kehlmann. Ruhm. Ein Roman in neun Geschichten«. In: *Focus on German Studies* 17 (2010), S. 140–143.
- LOVENBERG, Felicitas von: »Aus diesem Panikraum gibt es kein Entkommen«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15. August 2009.
- LOVENBERG, Felicitas von: *In wie vielen Welten schreiben Sie, Herr Kehlmann?*, 29. Dezember 2008, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/im-gespraech-daniel-kehlmann-in-wie-vielen-welten-schreiben-sie-herr-kehlmann-1754335.html> (zuletzt eingesehen am 7. Oktober 2015).
- LUCHSINGER, Martin: »Thomas Lehr«. In: *KLG – Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, <http://www.munzinger.de/document/16000000660> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).
- LUCKMANN, Thomas: *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt/M. ³1996.

- LÜDKE, Martin: »Eigentlich geht es nur um den Zufall. ›Beerholms Vorstellung‹ und seine keineswegs vergeblichen Schritte auf dem Weg zur Aufklärung«. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Daniel Kehlmann*. München 2008, S. 45–53 (*Text + Kritik*, Heft 177).
- LÜDKE, Martin: »Mach's noch einmal, Sten«. In: *Die Zeit* vom 21. Juni 2012.
- LYOTARD, Jean-François: *Der Widerstreit*. München 1989.
- MAGENAU, Jörg: »Der Geschmack der Höhenluft«. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 27. August 2013.
- MAHLER, Andreas: »Kontextorientierte Theorien«. In: Matías Martínez (Hg.): *Handbuch Erzählliteratur*. Stuttgart 2011, S. 115–124.
- MAKROPOULOS, Michael: »Apokalypse und klassische Moderne. Radikales Kontingenzbewusstsein und konstruktivistische tabula rasa«. In: Alexander-Kenneth Nagel, Bernd Schipper u. Ansgar Weymann (Hg.): *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*. Frankfurt/M. 2008, S. 150–176.
- MARGOLIN, Uri: »Theorising Narrative (Un)reliability. A Tentative Roadmap«. Vera Nünning (Hg.): *Unreliable Narration and Trustworthiness. Intermedial and Interdisciplinary Perspectives*. Berlin u. a. 2015, S. 31–58.
- MARTÍNEZ, Matías: »Erzählen«. In: Ders. (Hg.): *Handbuch Erzählliteratur*. Stuttgart 2011, S. 1–12.
- MÄRZ, Ursula: »Seitdem das Wünschen wieder hilft«. In: *Die Zeit* vom 17. September 2009.
- MASLOW, Abraham: *Religions, values, and peak experiences*. New York 1970.
- MASLOW, Abraham: *The Farther Reaches of Human Nature*. New York 1972.
- MATHES, Eugene W.: »Peak Experience Tendencies. Scale Development and Theory Testing«. In: *Journal of Humanistic Psychology* 22.3 (1982), S. 92–108.
- MATT, Beatrice von: »Aufbruch ins Herz der Wirklichkeit«. In: *Neue Züricher Zeitung* vom 26. September 2006.
- MAYRING, Philipp: »Die qualitative Wende. Grundlagen, Techniken und Integrationsmöglichkeiten qualitativer Forschung in der Psychologie«. In: Wolfgang Schönplüg (Hg.): *Bericht über den 36. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Berlin*. Göttingen 1989, S. 306–313.
- MCCLURE, John A.: *Partial Faiths. Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*. Athens 2007.
- MCLENNAN, Gregor: »The Postsecular Turn«. In: *Theory, Culture & Society* 27.4 (2010), S. 3–20.
- MELLMANN, Katja: »Kontext ›Gesellschaft‹. Literarische Kommunikation – Semantik – Strukturgeschichte«. In: *Journal of Literary Theory* 8.1 (2014), S. 87–117.
- MENDLESOHN, Farah: »›Conjunctions 39‹ and Liminal Fantasy«. In: *Journal of the Fantastic in the Arts* 15.3 (2004), S. 228–239.

- MENDLESOHN, Farah: *Rhetorics of Fantasy*. Middletown 2013, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/leip/detail.action?docID=1110030>.
- MEYER, Martin: *Albert Camus. Die Freiheit leben*. Stuttgart 2015.
- MICH GIBT ES GAR NICHT [Nutzername]: *Leer-Buch statt Lehr-Buch von Thomas Lehr*, 24. April 2010, <http://www.amazon.de/gp/customer-reviews/R3518NJ8VU8C> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2017).
- MIKONEN, Kai: »There is no such thing as pure fiction«. Impossible worlds and the principle of minimal departure reconsidered«. In: *Journal of Literary Semantics* 40 (2011), S. 111–131.
- MOCEK, Claudia: »Hat Jesus gelacht?« In: *epoc* 5 (2011), S. 54–59.
- MOODY, Raymond: *Nachgedanken über das Leben nach dem Tod*. Reinbek bei Hamburg 1993.
- MÜLLER, Hans-Peter: *Säkularisierung und die Rückkehr der Religion?*, 31. Mai 2012, <http://www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-sozialkunde/138614/saekularisierung-und-die-rueckkehr-der-religion> (zuletzt eingesehen am 5. Januar 2016).
- MÜLLER, Lothar: »Sudoku ist kein Roman«. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 17. Mai 2010.
- MÜLLER-FUNK, Wolfgang: »Nach der Postmoderne. Thomas Glavinics apokalyptischer Roman *Die Arbeit der Nacht*«. In: *Gegenwartsliteratur. Ein germanistisches Jahrbuch* 9 (2010), S. 13–35.
- MÜLLER-FUNK, Wolfgang: *Die Kultur und ihre Narrative*. Wien 2007.
- MUZUR, Lina: *Thomas Glavinic im Interview mit seiner Lektorin Lina Muzur*, undatiert, <http://www.thomas-glavinic.de/das-groessere-wunder/thomas-glavinic-im-interview/> (zuletzt eingesehen am 15. Juli 2015).
- NAVRATIL, Michael: »Fantastisch modern«. In: *Literatur für Leser* 37.1 (2014), S. 39–57.
- NEUMANN, Birgit u. Ansgar Nünning: »Metanarration and Metafiction«. In: Peter Hühn u. a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/metanarration-and-metafiction> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- NICKEL, Gunther: »Rückeroberung religiösen Terrains« [Interview]. In: *Volltext* 1 (2006).
- NIEDERHAUSER, Jürg: »Das Schreiben populärwissenschaftlicher Texte als Transfer wissenschaftlicher Texte«. In: Eva-Maria Jakobs u. Dagmar Knorr (Hg.): *Schreiben in den Wissenschaften*. Frankfurt/M. 1997, S. 107–122.
- NIEDERHOFF, Burkhard: »Perspective – Point of View«. In: Peter Hühn u. a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/perspective-%E2%80%93-point-view> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014).

- NOUSEK, John u. Barbara Kennedy: *Black hole caught in the act of ripping apart a star*, 22. Oktober 2015, <http://news.psu.edu/story/376873/2015/10/22/research/black-hole-caught-act-ripping-apart-star> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2015).
- NÜNNING, Ansgar: »Narrativist Approaches and Narratological Concepts«. In: Birgit Neumann u. Ders. (Hg.): *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Berlin, New York 2012, S. 145–184.
- NÜNNING, Ansgar: »Reconceptualizing Unreliable Narration. Synthesizing Cognitive and Rhetorical Approaches«. In: James Phelan u. Peter Rabinowitz (Hg.): *A Companion to Narrative Theory*. Malden 2005, S. 89–107.
- NÜNNING, Ansgar: »Surveying Contextualist and Cultural Narratologies: Towards an Outline of Approaches, Concepts and Potentials«. In: Sandra Heinen u. Roy Sommer (Hg.): *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*. Berlin, New York 2009, S. 48–70.
- NÜNNING, Ansgar: »Towards a Cultural and Historical Narratology: A Survey of Diachronic Approaches, Concepts, and Research Projects«. In: Bernhard Reitz u. Sigrid Rieuwerts (Hg.): *Anglistentag 1999 Mainz. Proceedings*. Trier 2000, S. 345–373.
- NÜNNING, Ansgar: »Wie Erzählungen Kulturen erzeugen«. In: Alexandra Strohmaier (Hg.): *Kultur – Wissen – Narration*. Bielefeld 2013.
- O'CONNOR, Joseph u. John Seymour: *Neurolinguistisches Programmieren. Gelungene Kommunikation und persönliche Entfaltung*. Kirchzarten bei Freiburg ²⁰2010.
- OELMÜLLER, Willi (Hg.): *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*. Paderborn u. a. 1984.
- OEVERMANN, Ulrich: »Ein Modell der Struktur von Religiosität«. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/M., New York 1995, S. 27–103.
- OHNE Verfasser: *42 von Thomas Lehr*, 6. Mai 2015, <https://scifi.antville.org/stories/2222656> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).
- OHNE Verfasser: *Fragen und Antworten*, undatiert, <http://www.hypnose-verband.de/fragen.html> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- OHNE Verfasser: *Ist Showhypnose so gefährlich?*, undatiert, <http://www.dgh-hypnose.de/-7--ist-showhypnose-so-gefaehrlich.html> (zuletzt eingesehen am 19. November 2015).
- OHNE Verfasser: »Leitbild«, undatiert, <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/leitbild> (zuletzt eingesehen am 11. März 2016).
- OHNE Verfasser: *Verlauf der Alzheimer-Krankheit*, undatiert, <https://www.deutsche-alzheimer.de/die-krankheit/die-alzheimer-krankheit.html#c1406> (zuletzt eingesehen am 18. Februar 2016).
- OHNE Verfasser: *Wheeler-DeWitt-Gleichung*, undatiert, <http://www.spektrum.de/lexikon/astronomie/wheeler-dewitt-gleichung/529> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).

- OHNE Verfasser: *You Can Change Your DNA*, 14. Juli 2011, <https://www.heartmath.org/articles-of-the-heart/personal-development/you-can-change-your-dna/> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- OLTERMANN, Philip: »I and I«. In: *London Review of Books* 30.16 (2008), S. 36–37.
- OPITZ, Michael: *Hier ist die Zeit der Held*, 9. Januar 2006, http://www.deutschlandfunk.de/hier-ist-die-zeit-der-held.700.de.html?dram:article_id=82566 (zuletzt eingesehen am 7. März 2016).
- ORT, Claus-Michael: »Zyklus«. In: Harald Fricke u. a. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 3: P–Z. 3., neubearbeitete Aufl. Berlin, New York 2003, S. 899–901.
- ORTH, Dominik: »Erzählwelten der Einsamkeit. Auflösungsformen der Gesellschaft in Thomas Lehrs *42* und Thomas Glavinics *Die Arbeit der Nacht*«. In: Gillian Pye u. Sabine Strümper-Krobb (Hg.): *Imagining Alternatives. Utopies – Dystopias – Heterotopias*. Konstanz 2014, S. 41–56.
- OSTERMANN, Martin: *Gottesezählungen. Gottessuche in Literatur und Film*. Marburg 2010.
- OTTO, Bernd-Christian: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin, New York 2011.
- PALMER, Alan: *Social Minds in the Novel*. Columbus 2010.
- PALMER, Alan: »The Construction of Fictional Minds«. In: *Narrative* 10.1 (2002), S. 28–46.
- PARR, Rolf: »Normalistisches Erzählen in der Gegenwartsliteratur«. In: Silke Horstkotte u. Leonhard Herrmann (Hg.): *Poetiken der Gegenwart. Deutschsprachige Romane nach 2000*. Berlin, New York 2013.
- PAVEL, Thomas: *Fictional Worlds*. Cambridge 1986.
- PETERS, Sabine: »Erkundungen im Jenseits«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 15. März 2006.
- PETRAS, Ole: »Tragischer Realismus. Über Daniel Kehlmanns konservative Ästhetik«. In: Maike Schmidt (Hg.): *Gegenwart des Konservativismus in Literatur, Literaturwissenschaft und Literaturkritik*. Kiel 2013, S. 61–78.
- PETTERSSON, Anders: *The Concept of Literary Application. Readers' Analogies from Text to Life*. New York 2012.
- PETTERSSON, Olof: »Magie – Religion. Einige Randbemerkungen zu einem alten Problem«. In: Leander Petzoldt (Hg.): *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Darmstadt 1978, S. 313–324.
- PETZOLDT, Leander: »Einleitung«. In: Ders. (Hg.): *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Darmstadt 1978, S. VII–XV.
- PETZOLDT, Leander: *Magie. Weltbild, Praktiken, Rituale*. München 2011. URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-2014041513446>.

- PETZOLDT, Leander: »Zaubertechnik und magisches Denken«. In: Günter Lange (Hg.): *Märchen – Märchenforschung – Märchendidaktik*. Baltmannsweiler 3 2012, S. 92–105.
- PFALLER, Robert: »Die Rationalität der Magie und die Entzauberung der Welt in der Ideologie der Gegenwart«. In: Brigitte Felderer u. Ernst Strouhal (Hg.): *Rare Künste. zur Kultur- und Mediengeschichte der Zauberkunst*. Wien, New York 2007, S. 385–404.
- PHELAN, James: *Living to tell about it*. Ithaca 2005.
- PIAGET, Jean: *Das Weltbild des Kindes*. Überarb. und erw. Neuausgabe, Stuttgart 2015.
- PICKEL, Gert: *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden 2011.
- PINKAS, Claudia: *Der phantastische Film. Instabile Narrationen und die Narration der Instabilität*. Berlin, New York 2010.
- PÖGE-ALDER, Kathrin: *Märchenforschung. Theorien, Methoden, Interpretationen*. Tübingen 2 2011.
- POLLACK, Detlef u. Gergely Rosta: *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt/M., New York 2015.
- POLLACK, Detlef u. Olaf Müller: *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh 2013.
- POLLACK, Detlef: »Preisgabe der Säkularisierungstheorie oder Festhalten am Pluralisierungstheorem«. In: Ders. (Hg.): *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*. Münster 2013, S. 22–26.
- POLLACK, Detlef: *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*. Essen 2007, S. 11–13 und Ders.: *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen 2009.
- POLLACK, Detlef: »Was ist Religion? Probleme der Definition«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), S. 163–190.
- POLSTER, Heike: *The Aesthetics of Passage. The Imag(in)ed Experience of Time in Thomas Lehr, W.G. Sebald and Peter Handke*. Würzburg 2009.
- POROMBKA, Wiebke: *Der Maler schnarcht ins Mikrofon*, 16. September 2015, <http://www.zeit.de/kultur/film/2015-09/ich-und-kaminski-film/komplettansicht> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- POROMBKA, Wiebke: »Wenn das Eis bricht und das Herz rumpelt«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 22. März 2016.
- PORTMANN, Adrian: »Eule, Schneebrand, Kreuzschlitzschraube. Zur religiösen Dimension in Sibylle Lewitscharoffs *Consummatus*«. In: Grözinger u. a. (Hg.): *Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison*. Würzburg 2009, S. 91–104.
- PYTLIK, Priska: »Bürger zweier Welten«. *Metaphysischer Individualismus und die Neubewertung von Diesseits und Jenseits. Carl du Prels Spiritismus-Theorie*. In: Moritz Baßler u. a. (Hg.): *Gespenster. Erscheinungen – Medien – Theorien*. Würzburg 2005, S. 149–151.

- RABE, Jens-Christian: »Extreme Kulturen, schmale Spuren. Popkultur und Kulturkritik bei Sibylle Lewitscharoff«. In: Carlos Spoerhase (Hg.): *Sibylle Lewitscharoff*. München 2014, S. 5–13 (*Text + Kritik*, Heft 204).
- RAUNER, Max u. a.: »Im Trommelfeuer der Urknälle«. In: *Die Zeit* vom 8. April 2010.
- REUBEN, Clive: »Neurolinguistisches Programmieren (NLP)«. In: Dirk Revenstorff (Hg.): *Klinische Hypnose*. Berlin u. a. 1993, S. 446–469.
- REULECKE, Anne-Kathrin: »Die Seifenblasen der Kunst müssen begehbar sein«. Ein Gespräch mit Thomas Lehr über physikalisch-literarische Experimente und den Roman 42«. In: Dies. (Hg.): *Von null bis unendlich. Literarische Inszenierungen naturwissenschaftlichen Wissens*. Köln u. a. 2008, S. 17–35.
- REVENSTORFF, Dirk: *Hypnotherapie. Expertise zur Beurteilung der wissenschaftlichen Evidenz des Psychotherapieverfahrens*. Tübingen 2003.
- RICHARDSON, Brian: *Unnatural Voices. Extreme Narration in Modern and Contemporary Fiction*. Columbus 2006.
- RICKES, Joachim: *Daniel Kehlmann und die lateinamerikanische Literatur*. Würzburg 2012.
- RICKES, Joachim: *Die Metamorphosen des »Teufels« bei Daniel Kehlmann. »sagen Sie Karl Ludwig zu mir«*. Würzburg 2010.
- RIESEBRODT, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München 2000.
- RIMMON-KENAN, Shlomith: *Narrative Fiction. Contemporary Poetics*. London, New York 2005.
- ROGGE, Benedikt: »Boredom, the Life Course, and Late Modernity. Understanding Subjectivity and Sociality of »Dead Time« Experiences«. In: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufanalysen* 24.2 (2011), S. 284–299.
- RÜDENAUER, Ulrich: »Sibylle Lewitscharoff«. In: *KLG – Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, <http://www.munzinger.de/document/1600000718> (zuletzt eingesehen am 9. März 2014).
- RYAN, Marie-Laure u. Jan-Noël Thon (Hg.): *Storyworlds across Media. Toward a Media-Conscious Narratology*. Lincoln 2014.
- RYAN, Marie-Laure: »Narratology and cognitive science: A problematic relation«. In: *Style* 44.4 (2011), S. 469–495.
- RYAN, Marie-Laure: »Possible Worlds«. In: Peter Hühn u. a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/possible-worlds> (zuletzt eingesehen am 18. Dezember 2015).
- RYAN, Marie-Laure: *Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*. Bloomington 1991.
- RYAN, Marie-Laure: »Texts, Worlds, Stories. Narrative Worlds as Cognitive and Ontological Concepts«. In: Mari Hatavara u. a. (Hg.): *Narrative Theory, Literature, and New Media. Narrative Minds and Virtual Worlds*. London 2015, S. 11–28.

- RYAN, Marie-Laure: »Transmedial Storytelling and Transfictionality«. In: *Poetics Today* 34.3 (2013), S. 362–388.
- SAGENG, John Richard: »Introduction to Part III: Games and Gameworlds«. In: Ders. u. a. (Hg.): *The Philosophy of Computer Games*. Dordrecht, London 2012, S. 177–184.
- SAUER, Lieselotte: *Marionetten, Maschinen, Automaten. Der künstliche Mensch in der deutschen und englischen Romantik*. Bonn 1983.
- SAWICKI, Diethard: »Vom Magnetismus zur *Techgnosis*: Konjunkturen und Transmutationen der Magie im 19. und 20. Jahrhundert«. In: Jan Assmann u. Harald Strohm (Hg.): *Magie und Religion*. Paderborn 2010, S. 201–220.
- SCHEFFEL, Michael: »Was ist Phantastik? Überlegungen zur Bestimmung eines literarischen Genres«. In: Nicola Hömke u. Manuel Baumbach (Hg.): *Fremde Wirklichkeiten. Literarische Phantastik und antike Literatur*. Heidelberg 2006, S. 1–17.
- SCHENK, Michael: *Medienwirkungsforschung*. Tübingen 2007.
- SCHILLING, Erik: »Von der postmodernen Antike zum säkularen Christentum? ›Consummatus‹ und ›Montgomery‹ von Sibylle Lewitscharoff«. In: Carlos Spoerhase (Hg.): *Sibylle Lewitscharoff*. München 2014, S. 84–91 (*Text + Kritik*, Heft 204).
- SCHLICKERS, Sabine: »Lüge, Täuschung und Verwirrung Unzuverlässiges und ›verstörendes Erzählen‹ in Literatur und Film«. In: *DIEGESIS* 4.1 (2015), S. 49–67.
- SCHMID, Wolf: *Narratology. An Introduction*. Berlin, New York 2010.
- SCHMIDT, Karsten: »Religionsdefinitionen im Dialog«. In: Tobias Müller, Karsten Schmidt u. Sebastian Schüler (Hg.): *Religion im Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven – Probleme – Lösungsansätze*. Göttingen 2009, S. 77–112.
- SCHMITZ, Hermann: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn 1990.
- SCHNEIDER, Jens Ole: »»Leben« als säkulare Ersatzreligion? Monistischer Weltdeutungsanspruch und perspektivisches Sprechen in Hugo von Hoffmannsthal's *Briefen des Zurückgekehrten*«. In: Tim Lörke u. Robert Walter-Jochum (Hg.): *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert*. Göttingen 2015, S. 255–275.
- SCHNEIDER, Jörg: »Rudolf Otto. Religion als Begegnung mit dem Heiligen«. In: Volker Drehsen (Hg.): *Kompendium Religionstheorie*. Göttingen 2005, S. 97–107.
- SCHNEIDER, Wolfgang: *Spiegelkabinett der Moderne*, 16. Januar 2009, http://www.deutschlandradiokultur.de/spiegelkabinett-der-moderne.950.de.html?dram:article_id=137033 (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- SCHNOTZ, Wolfgang: »Das Verstehen schriftlicher Texte als Prozess«. In: Klaus Brinker u. a. (Hg.): *Text- und Gesprächslinguistik*. Berlin, New York 2000, S. 497–506.
- SCHOLEM, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M. 1991.
- SCHÖLL, Julia: »Entwürfe des auktorialen Subjekts im 21. Jahrhundert. Daniel Kehlmann und Thomas Glavinic«. In: Dies. u. Johanna Bohley (Hg.): *Das erste Jahrzehnt. Narrative und Poetiken des 21. Jahrhunderts*. Würzburg 2011, S. 279–292.

- SCHREIBER, Stefan: »Sprach Jesus vom Jenseits?« In: Ders. u. Stefan Siemons (Hg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt 2003, S. 96–118.
- SCHREIBER, Stefan u. Stefan Siemons: »Was ist ›Jenseits? Eine Einführung«. In: Dies. (Hg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt 2003, S. 9–15.
- SCHRÖDER, Christoph: »Botschaft von Wilhelm«. In: *die tageszeitung* vom 19. Mai 2012.
- SCHULT, Maike u. Philipp David (Hg.): *Wortwelten. Theologische Erkundung der Literatur*. Berlin, Münster 2011.
- SCHÜTTPELZ, Erhard: »Der magische Moment. Mit einem Beitrag von Martin Zillinger«. In: Michael Kauppert u. Dorett Funcke (Hg.): *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt/M. 2008, S. 275–303.
- SCHWEER, Wennemar: *Hoffnung über den Tod hinaus? Nahtoderfahrungen, Nachtodkommunikationen und christlicher Glaube*. Berlin, Münster 2012.
- SCHWEITZER, Friedrich: *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*. Gütersloh 2007.
- SCHWINN, Thomas: »Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Frage«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 38.6 (2009), S. 454–476.
- SEIDLER, Ulrich: »Jonas kommt über den Berg«. In: *Frankfurter Rundschau* vom 5. September 2013.
- SENKEL, Christian W.: »Apokalypse«. In: Christoph Auffarth u. a. (Hg.): *Metzler-Lexikon Religion*. Band 1: *Gegenwart – Alltag – Medien*. Stuttgart, Weimar 1999, S. 80–82.
- SHEN, Dan: »Unreliability«. In: Peter Hühn u. a. (Hg.): *The Living Handbook of Narratology*. Hamburg 2011, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/unreliability> (zuletzt eingesehen am 4. Oktober 2014).
- SHERWOOD, Yvonne: »Napalm Falling like Prostitutes«. *Occidental Apocalypse as Managed Volatility*. In: Veronika Wieser u. a. (Hg.): *Abendländische Apokalyptik. Compendium zur Genealogie der Endzeit*. Berlin 2013, S. 39–74.
- SÖDING, Thomas: *Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria – ein Mythos im Neuen Testament?*, undatiert, <http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/jesusmaria.pdf> (zuletzt eingesehen am 1. Dezember 2015).
- SOKAL, Alan: *Beyond the Hoax. Science, Philosophy and Culture*. Oxford 2008.
- STAUFFER, Isabelle: »Jenseits im Diesseits. Paradies und Hölle in Thomas Lehrs ›Frühling: (2001) und Sibylle Lewitscharoffs ›Consummatus« (2006)«. In: *Zeitschrift für Germanistik* XXV.3 (2015), S. 551–564.
- STIERSTORFER, Klaus: »Linguistic turn«. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Grundbegriffe der Literaturtheorie*. Stuttgart, Weimar 2004, S. 147–148.
- STOCKHAMMER, Robert: *Zaubertexte. Die Wiederkehr der Magie und die Literatur 1880–1945*. Berlin 2000.

- STÖCKMANN, Ingo: »Erkenntnislogik und Narrativik der Moderne: Einige Bemerkungen zu Anke-Marie Lohmeiers Aufsatz ›Was ist eigentlich modern?‹ und Thomas Anz' Kritik«. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 34.1 (2009), S. 224–231.
- STOCKWELL, Peter: *Cognitive Poetics. An Introduction*. Hoboken 2002.
- STRAWSON, Galen: »A fallacy of our age«. In: *The Times Literary Supplement* vom 15. Oktober 2004.
- STROHM, Harald: »Vorwort«. In: Ders. u. Jan Assmann (Hg.): *Magie und Religion*. Paderborn 2010, S. 7–10.
- STUBENRAUCH, Bertram: »Endzeit statt Weltuntergang. Christliche Eschatologie heute«. In: Michael Ebertz u. Reinhold Zwick (Hg.): *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*. Freiburg i. Br. u. a. 1999, S. 340–359.
- STUHLFAUTH, Mara: *Moderne Robinsonaden. Eine gattungstypologische Untersuchung am Beispiel von Marlen Haushofers Die Wand und Thomas Glavinics Die Arbeit der Nacht*. Würzburg 2011.
- TEPE, Peter: *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Würzburg 2007.
- TETZLAFF, Stefan: »Messen gegen die Angst und Berechnung des Zufalls. Grundgedanken der Poetik Daniel Kehlmanns«. In: *Textpraxis* 4 (2012). URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-83429580902>.
- THEISSEN, Gerd: *Das Neue Testament*. München 2015.
- THOLEN, Toni u. a. (Hg.): *Literatur und Religion*. Hildesheim 2012.
- TIEBER, Claus: »mindfuck movies«. In: *Lexikon der Filmbegriffe der CAU Kiel*, <http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=4501> (zuletzt eingesehen am 2. Januar 2014).
- TIETENBERG, Anne Kristin: *Der Dandy als Grenzgänger der Moderne. Selbststilisierungen in Literatur und Popkultur*. Berlin, Münster 2013.
- TILLY, Michael: *Apokalyptik*. Tübingen, Basel 2012.
- TINSOBIN, Eva: *Mit Quanten heilen*, 3. Mai 2013, <http://derstandard.at/1363709574591/Mit-Quanten-heilen> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015).
- TODOROV, Tzvetan: *Einführung in die fantastische Literatur*. Berlin 2013.
- TORKE, Celia: *Die Robinsonin. Repräsentationen von Weiblichkeit in deutsch- und englischsprachigen Robinsonaden des 20. Jahrhunderts*. Göttingen 2011.
- TURNER, Mark: »Double-scope Stories«. In: David Herman (Hg.): *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*. Stanford 2003, S. 117–142.
- TURNER, Mark u. Gilles Fauconnier: *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York 2002.

- TYRELL, Hartmann: »Säkularisierung – eine Skizze deutscher Debatten seit der Nachkriegszeit«. In: Michael Hainz u. a. (Hg.): *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*. Wiesbaden 2014, S. 51–66.
- VAAS, Rüdiger: *Tunnel durch Raum und Zeit. Von Einstein zu Hawking: Schwarze Löcher, Zeitreisen und Überlichtgeschwindigkeit*. Stuttgart 2012.
- VAAS, Rüdiger: *Vom Gottesteilchen zur Weltformel. Urknall, Higgs, Antimaterie und die rätselhafte Schattenwelt*. Stuttgart 2013.
- VEDDER, Ulrike: »Der steinerne Gast. Essen mit Toten«. In: Claudia Lillge u. Anne-Rose Meyer (Hg.): *Interkulturelle Mahlzeiten. Kulinarische Begegnungen und Kommunikation in der Literatur*. Bielefeld 2008, S. 45–60.
- VEDDER, Ulrike: »Erblasten und Totengespräche. Zum Nachleben der Toten in Texten von Marlene Streeruwitz, Arno Geiger und Sibylle Lewitscharoff«. In: Arne De Winde (Hg.): *Literatur im Krebsgang. Totenbeschwörung und »memoria« in der deutschsprachigen Literatur nach 1989*. Amsterdam, New York 2008, S. 227–242.
- VOGD, Werner: »Dekonstruktion von Religion zum Life-Style oder Neue Religiosität? Eine kritische Studie zur Rezeption des Buddhismus im Westen«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7 (1999), S. 205–226.
- VOGT, Peter: »Combining Possible-Worlds Theory and Cognitive Theory. Towards an Explanatory Model for Ironic-Unreliable Narration, Ironic-Unreliable Focalization, Ambiguous-Unreliable and Altered-Unreliable Narration in Literary Fiction«. In: Vera Nünning (Hg.): *Unreliable Narration and Trustworthiness. Intermedial and Interdisciplinary Perspectives*. Berlin u. a. 2015, S. 131–154.
- VOGT, Peter: *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*. Berlin 2011.
- VONDUNG, Klaus: »Apokalyptik. VIII. Kunstgeschichtlich«. In: Hans Dieter Betz u. a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 1: A–B. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 2008, Sp. 598.
- VONDUNG, Klaus: *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988.
- WEGENER, Franz: *Gnosis in High Tech and Science-Fiction*. Gladbeck 2015.
- WEIDNER, Daniel: »»Nichts der Offenbarung«, »inverse« und »unanständige« Theologie. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben«. In: Manfred Engel u. Ritchie Robertson (Hg.): *Kafka und die Religion in der Moderne*. Würzburg 2014, S. 155–175.
- WEIDNER, Daniel: *Glauben und Lesen. Neue Literatur aus dem Spannungsfeld von Literaturwissenschaft und Theologie*, 23. April 2008, http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=11808 (zuletzt eingesehen am 15. Januar 2016).
- WEIDNER, Daniel: »The Rhetoric of Secularization«. In: *New German Critique* 121 (2014), S. 1–32.

- WEIDNER, Daniel: »Walter Benjamins Erfahrungen. Zum religious turn in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft«. In: Andreas Nehring u. Joachim Valentin (Hg.): *Religious turns – turning religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*. Stuttgart 2008, S. 32–44.
- WERLE, Dirk: »Daniel Kehlmann, Ruhm. Ein Roman in neun Geschichten«. In: *Arbitrium* 28.1 (2010), S. 122–126.
- WIELER, Jan: »Manche Wünsche sind zu groß, um in Erfüllung zu gehen«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 22. August 2013.
- WILKE, Annette: »Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21.1 (2013), S. 29–76.
- WILLAND, Marcus: *Lesermodelle und Lesertheorien. Historische und systematische Perspektiven*. Berlin, Boston 2014.
- WILLEMS, Ulrich u. a.: »Einleitung«. In: Ders. u. a. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld 2013, S. 9–26.
- WINKELMAN, Michael: »Shamanic universals and evolutionary psychology«. In: *Journal of Ritual Studies* 16.2 (2002), S. 63–76.
- WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT PSYCHOTHERAPIE: »Gutachten zur wissenschaftlichen Anerkennung der Hypnotherapie«. In: *Deutsches Ärzteblatt* 6 (2006), S. 285–287.
- WITKOWSKI, Tomasz: »Thirty-Five Years of Research on Neuro-Linguistic Programming. NLP Research Data Base. State of the Art or Pseudoscientific Decoration?«. In: *Polish Psychological Bulletin* 41.2 (2010), S. 58–66.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Hg. v. Joachim Schulte. Darmstadt 2001.
- WITTSTOCK, Uwe: »Sie haben drei Wünsche frei!«. In: *Berliner Morgenpost* vom 4. September 2009.
- WITTSTOCK, Uwe: *Nach der Moderne. Essay zur deutschen Gegenwartsliteratur in zwölf Kapiteln über elf Autoren*. Göttingen 2009.
- WOHLRAB-SAHR, Monika, Uta Karstein u. Christine Schaumburg: »»Ich würd' mir das offenlassen«. Agnostische Spiritualität als Annäherung an die »große Transzendenz« eines Lebens nach dem Tode«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13.2 (2005), S. 153–173.
- WOLCHOVER, Natalie: *Time's Arrow Traced to Quantum Source*, 16. April 2014, <https://www.quantamagazine.org/20140416-times-arrow-traced-to-quantum-source/> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016).
- WOLTING, Monika: »Auswege aus der Eigenverantwortlichkeit? Religion, Esoterik und Parapsychologie in Daniel Kehlmanns *F*«. In: Tim Lörke u. Robert Walter-Jochum (Hg.): *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert*. Göttingen 2015, S. 203–226.

- WUTHNOW, Robert: »Cognition and Religion«. In: *Sociology of Religion* 68.4 (2007), S. 341–360.
- ZERWECK, Bruno: »Der cognitive turn in der Erzähltheorie. Kognitive und ›natürliche‹ Narratologie«. In: Ansgar Nünning u. a. (Hg.): *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. Trier 2002, S. 219–242.
- ZINSER, Hartmut: *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Paderborn u. a. 2010.
- ŽIŽEK, Slavoj: *Living in the End Times*. London 2010.
- ZUNSHINE, Lisa: *Why We Read Fiction. Theory of Mind and the Novel*. Columbus 2006.

Weitere Quellen

- Breaking the Magician's Code: Magic's Biggest Secrets Finally Revealed*. TV-Serie. 18 Episoden in 3 Staffeln. USA 1997–1998, 2002, 2008–2009.
- Buchmesse Frankfurt: Thomas Glavinic am 3sat-Stand, 11. Oktober 2013, <http://www.3sat.de/mediathek/?mode=play&obj=38998>. 16:53 Min.
- CERN film »Symmetry« *Exposed illuminati END OF TIME RITUAL (RsE)*, 12. März 2015, https://www.youtube.com/watch?v=blJwGxgs_CU (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016). 14:59 Min.
- CERN WATCH. *CERN WATCH: Extra Dimensions and Gravities Rainbow*, 20. März 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=oQWGYxjCUNw> (zuletzt eingesehen am 9. Februar 2016). 7:13 Min.
- CERN: *Opening the Abyss*, 17. April 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=3dDISYl3J6c> (zuletzt eingesehen am 10. Februar 2016). 31:32 Min.
- Die Quantenphysik der Unsterblichkeit – Wie Alles mit Allem ewig verbunden bleibt (Rolf Froböse)*, 13. September 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=stXZ6-p8Lyg> (zuletzt eingesehen am 10. November 2015). 59:42 Min.
- Fight Club*. R.: David Fincher. USA 1999. Blu-ray. 139 Min.
- Fitzcarraldo*. R.: Werner Herzog. BRD 1982. DVD. 151 Min.
- Helden – Wenn dein Land dich braucht*. R.: Hansjörg Thurn. D 2013. TV-Mitschnitt. RTL, 3. Oktober 2013. 140 Min.
- Interstellar*. R.: Christopher Nolan. USA/UK 2014. DVD. 163 Min.
- The Office*. TV-Serie. 201 Episoden in 9 Staffeln. USA 2005–2013.
- Theory of Everything*. R.: James Marsh. UK 2015. DVD. 118 Min.
- Zwei Mädchen im Krieg. Ein Mosaik-Roman* [kollektives Online-Schreibprojekt], http://www.hundertvierzehn.de/artikel/zwei-m%C3%A4dchen-im-krieg-ein-mosaik-roman_796.html (zuletzt eingesehen am 1. April 2016).

Danksagung

Ich danke meinen Betreuerinnen Prof. Dr. Martina Wagner-Egelhaaf und PD Dr. Silke Horstkotte, den Mitgliedern der Graduate School *Practices of Literature* und des Promotionskollegs *Literaturtheorie als Theorie der Gesellschaft* an der WWU Münster sowie meinen Freunden und meiner Familie, denn wie jedes Produkt wissenschaftlichen Arbeitens wäre auch dieser Text unmöglich nur durch eine Einzelperson zustande gekommen.

Außerdem danke ich den Institutionen und Personen, die meine Entscheidung für eine digitale Veröffentlichung unter einer offenen Lizenz finanziell (Hans-Böckler-Stiftung), technisch (Universitäts- und Landesbibliothek Münster) und vor allem ideell unterstützt haben.

Leipzig 2018

Postsäkular erzählen

Martin Stobbe

Unter dem unscharfen Begriff ›postsäkular‹ haben sich am Anfang des 21. Jahrhunderts Denkmodelle entwickelt, die wohletablierte Selbstbeschreibungskategorien sowohl der Moderne als auch der Religion neu befragen: Wie kann man Religiosität und Säkularität in der Gegenwart zusammen denken? Wie kann man im immanenten Rahmen offen für Religiöses sein und umgekehrt? Wie kann man schließlich einen grundlegenden Bruch mit solchen Gegenüberstellungen in Erfahrung übersetzen?

Die Ausgangsthese der vorliegenden Studie ist, dass Erzählverfahren des Unzuverlässigen und Instabilen imstande sind, solche Fragen zu adressieren. Auf Grundlage einer kognitionswissenschaftlich informierten Narratologie werden Romane der Gegenwart analysiert, die aufgrund ihrer interpretatorischen Unschärfen religionsbezogene Oppositionen wie religiös/säkular, heilig/profan oder immanent/transzendent lockern und so am postsäkularen Denken mitarbeiten.

25,90 €

ISBN 978-3-8405-0174-6

