

## IV. Zwei Momentaufnahmen aus der Geschichte der Religion

---

Religion spielt in Hochgatterers Texten eine nicht zu unterschätzende Rolle. Ländliche und kleinstädtische Milieus werden hier nicht zuletzt durch kirchliche Institutionen und dementsprechendes Personal geprägt. Fast zwangsläufig gerät dabei auch die Verbindung von Religiosität und Materialität in den Fokus. Vor allem zwei Texte weisen diese Überschneidung auf, *Wildwasser* von 1997 und die Erzählung *Jakob* aus dem Band *Die Nystenske Regel* von 1995.

Die materiellen Dinge und die Verrichtungen an ihnen ermöglichen dabei neben der religiösen immer auch eine andere, eine profane Lesart, die sich – wenig überraschend – zum Beispiel aus psychoanalytischen Kontexten speist. Das geht vor sich (so kann man die beiden Analysen zusammenfassen), indem verschiedene Momente in der Biographie der jeweiligen Protagonistinnen und Protagonisten zugleich Reflexe auf bestimmte Momente von Religion/Religiosität sowie auf medizinische, psychoanalytische Konzepte darstellen. Durch und durch weltliche Ereignisse, wie sie ganz gegenwärtig unter Teenagern und Kaplanen, Polizisten und Seniorinnen stattfinden, finden also ihre Entsprechungen in den Figurationen etwa des Ursprungs der Religion aus dem Totemismus oder in der ›Urszene‹ des christlichen Glaubens – ebenso wie beispielsweise im Ödipuskomplex.

Im Laufe der Argumentation wird der Fetischbegriff im engeren Sinne überschritten in Richtung benachbarter und eng verwandter Begriffe, des Totems und der Reliquie. Letztere erweist ihre Nähe zum Fetischismus zum Beispiel aus protestantischer Perspektive, ersterer ist in mehrerlei Hinsicht ein enger Verwandter – und Schicksalsgenosse – des Fetischbegriffs.

### 1. Gottvatersöhnchen

#### Radfahren: Ritual & Requiem

Im Roman *Wildwasser* verlässt der sechzehnjährige Jakob Schmalfuß sein Zuhause, um seinen Vater zu suchen. Der ist vor bald zwei Jahren nicht mehr von einer Ka-

jak-Tour auf der Enns zurückgekehrt und wurde für tot erklärt, einzig sein Paddel wurde gefunden; sein Begräbnis fand mit leerem Sarg statt.

Jakob macht sich von Wien aus auf den Weg in den Nationalpark Gesäuse, er fährt mit dem Fahrrad, genauer: mit seinem Scott Yucatan; auch darüber hinaus gehört er zu den explizit und gut gerüsteten Protagonisten Hochgatterers. Auf den Seiten 12 bis 18 stattet er sich mit den folgenden Dingen aus: zwei NAF-NAF-T-Shirts, ultramarinblau bzw. moosgrün, orangefarbenen Best-Montana-Shorts mit grüner Aufschrift, schwarzen 615er Levis, dunkelblauen Leinen-Sportschuhen, no name, einer Nike-Windjacke, dunkelgrün, Aufschrift in Weiß und Gelb, einem Taschengürtel, einer Sonnenbrille, einem Fixiermesser, seinem Sparbuch sowie 720 Schilling aus der Geldtasche seiner Mutter, zwei Tafeln Schokolade, einmal Lindt Frigor, einmal Finessa Schwarzwälder Kirsch, einer fünfteiligen Straßenkarte von Österreich im Maßstab eins zu zweihunderttausend – alles das wandert in einen signalgrünen Rucksack. Am Leib trägt er Radlershorts, ein dunkelgraues Diesel-T-Shirt, eine Schirmkappe, fingerlose Handschuhe; die Shimano-Schuhe zieht er des Lärms wegen, den sie beim Gehen machen, erst in der Garage an. Bei sich hat er auch das Paddel seines Vaters. (WW 12-18)

Bevor er aufbricht, fehlt noch ein wichtiges Ausrüstungsutensil, ein kleiner Vorrat an Drogen. Die will er zuerst bei seinem Dealer Istvan Berecz am Bahnhof Hütteldorf kaufen, der jedoch großes, für Jakobs Geschmack zu großes Interesse für das väterliche Paddel zeigt (WW 25f.). Jakob lenkt ihn mit einer Abenteuer-geschichte seines Vaters ab und sucht daraufhin das Weite. Er beschafft sich die Drogen – eine Mischung aus Mundidol retard, Temgesic, Lexotanil 6 mg (lauter Schmerz- und Beruhigungsmittel) und, vermutlich, Ecstasy – bei Heinz König, dem wohlstandsverwahrlosten Dealer mit genialischen Anwandlungen, den man auch aus *Caretta Caretta* kennt.

Jakob fährt los. Während seiner ersten Übernachtung wird ihm der Sattel gestohlen. Der Ersatz, den er findet, wirkt sich katastrophal auf Jakobs Hintern aus, das König'sche »Notfallgewürz« kommt zum Einsatz. Von Drogen und Alkohol, Überanstrengung, Dehydrierung und einem Sonnenstich außer Gefecht gesetzt, verliert Jakob schließlich das Bewusstsein. Er erwacht fiebernd und unter Schmerzen und wird von einem Geistlichen, Kaplan Tauscher, gefunden. Tauscher nimmt ihn mit, um ihn gesundzupflegen.

Der Haushalt, in dem Jakob die nächsten Tage verbringt, besteht aus dem Kaplan, dessen Mutter und Judith, einer offenbar psychisch kranken acht- oder neun-jährigen Ziehtochter. Gemeinsam mit Judith und dem Priester fährt Jakob zum Gesäuse-Eingang, dem Ort, an dem sich einst die Spur von Jakobs Vater verloren hat. Auf dem Weg dorthin betäubt Jakob den Kaplan mit Heinz Königs Drogen- und Medikamentencocktail, die letzten Meter zum Ziel fährt er selbst. Dort, über der durch die Schlucht fließenden Enns, endet der Roman.

Hinsichtlich der Handlungsstruktur und der paratextuellen Verweise wurden für den Text mehrfache Bezugspunkte festgestellt: *Wildwasser* folgt (ebenso wie *Caretta Caretta*) dem Aventure-Schema der mittelalterlichen Heldenepik.<sup>1</sup> Darüber hinaus bestehen vor allem Analogien zum Übergangsritual nach Arnold van Gennep – Jakob vollzieht den rituellen Dreischritt von Ablösung (dem Abschied von der Familie), Übergang (der Reise) und Eingliederung (in die neue Gemeinschaft, die Familie des Kaplans)<sup>2</sup> – sowie zur katholischen Liturgie: Die Kapiteltitel bezeichnen Abschnitte der Messe, ausgehend vom das Erlösungsbedürfnis anzeigenden »Kyrie« über das die Ankunft des Retters (des Kaplans) bejubelnde »Sanctus« bis hin zum abschließenden »Requiem aeternam ...« vom Beginn der Totenmesse.<sup>3</sup> Die Namen Jakob und Judith wiederum verweisen sinnreich auf den Schutzheiligen der Pilger und die Befreierin der belagerten Stadt, wobei hier einer entsprechenden Lesart zufolge Jakob als von der schmerzlichen Erinnerung an seinen Vater »belagert« zu sehen wäre.<sup>4</sup> Auf symbolischer Ebene sind ebenfalls u.a. christliche Motive ausfindig zu machen – ein Delfin etwa, wie ihn Judith in Form eines Stofftiers in der Schlusszene dem Fluss übergibt, geleitet christlicher und antiker Bildsprache entsprechend die Seele ins Jenseits, Wasser wiederum ist in vielerlei Hinsicht Medium der Reinigung, des Neubeginns und Übergangs.<sup>5</sup>

Zweifellos behandelt nun der Roman die Beziehung eines Sohnes zu dessen verschollenem Vater. Das einmal angenommen, schließt daran eine Reihe von Vermutungen an: Der Abschluss der Trauer war Jakob nicht möglich, der leere Sarg unterband das Trauerritual, das Jakob nun nachholt.<sup>6</sup> Auslöser seiner Handlungen ist anscheinend die Beobachtung, dass die erste Regelblutung der Schwester, also ein Moment der Initiation, von Mutter und Schwester mit entsprechendem Pathos begangen wird (»Es ist eine ganz besondere Situation, sagte sie, verstehst du, eine ganz besondere Situation! Sie betonte jedes Wort« – WW 11), während Jakob für

- 
- 1 Vgl. Fliedl, *Pathologie und Patriarchat* (2012); auch Herlinde Aichner und Werner Michler sprechen von der »Queste des Helden«: Vgl. Aichner u. Michler, »Für die bösen Kinder und die schlechten Lehrer« (2012), S. 49.
  - 2 Vgl. etwa Lexe, *Passage und Passion* (2010); Sieber, »Tief unter mir toste der Fluss« (2011).
  - 3 Vgl. u.a. Breier, »Tief unter mir toste der Fluss dahin ...« (1999), S. 26f.; Lexe, *Down to the River* (2009), S. 8; vgl. auch die Diplomarbeiten: Michl, *Strategien der Ich-Entwicklung in der Prosa von Paulus Hochgatterer* (2006), S. 51-60; Sieber, »Tief unter mir toste der Fluss« (2011), S. 42-57; Remsing, *Literarische Transformationen* (2016), S. 94-103.
  - 4 Vgl. Breier, »Tief unter mir toste der Fluss dahin ...« (1999), S. 27.
  - 5 Vgl. Schönwälder-Rieder, *Die Rolle der Wassermotivik in Paulus Hochgatterers Romanen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Nähe zur Todesthematik* (2013); Lexe, *Down to the River* (2009) u. dies., *Passage und Passion* (2010); Breier, »Tief unter mir toste der Fluss dahin ...« (1999).
  - 6 Vgl. Lexe, *Down to the River* (2009), S. 8.

seinen Übergang ins Mannesalter keinen entsprechenden Ritus, kein entsprechendes Modell hat. Der zerbrochenen biologischen Familie, die er verlässt, steht am Ende die Patchwork-Ersatzfamilie gegenüber; der ›Tausch‹ in der familiären Situation findet sich schon im Namen des Kaplans: Tauscher nimmt die Stelle des Vaters ein, pflegt und unterstützt Jakob; Judith tritt an die Stelle einer zu beschützenden Schwester. Gemeinsam ermöglichen sie schließlich den Heilungsprozess.

Im Verlauf der Handlung erfolgt also eine Art von Aufarbeitung. Das Ende zeigt Jakob in veränderter Verfassung, Wasser als Symbol des Neubeginns tritt gleich mehrfach auf – in Jakobs Tränen, dem Wildwasser der Enns sowie im einsetzenden Regen. Die Beziehung Jakobs zu seinem Vater hat im und durch den Verlauf der Handlung eine positive, kathartische Entwicklung genommen, das Ende kann gelesen werden (und wurde gelesen) als Abschluss einer bis dahin latent gehaltenen Verlusterfahrung.

Das sind allerdings, wie gesagt, Vermutungen. In der für Hochgatterers Texte üblichen Einschränkung der Perspektive herrscht unter der gedanklichen wie materiellen Oberfläche Verschwiegenheit hinsichtlich der Motive ebenso wie hinsichtlich des tatsächlichen Ausgangs. Jakob bricht auf, um seinen Vater zu suchen, und weiß dabei zweifellos, dass er ihn nicht finden wird – ein offensichtlicher Widerspruch. Anstelle einer Motivation bleibt im Zentrum des Romans ein Moment der Unsicherheit. Dieses betrifft die Motivation Jakobs ebenso wie, genau genommen, Jakobs Verhältnis zum Verstorbenen. Eine Lektüre, die Kontext und Indizien gleichermaßen berücksichtigt, bewahrt hier vor naheliegenden, begütigenden Schlüssen, die vielleicht gerade die Untiefen des Textes übersehen lassen.

## Vater-Sohn-Beziehungen in Text und Intertext

Die biblische Judith ist nicht nur, wie angemerkt wurde, die Befreierin der belagerten Festung, sie ist auch Witwe, und sie ist Mörderin ihres Freiers Holofernes, also von gleich zwei toten Männern umgeben. Der symbolischen Lesart, dass das Kind Judith am Ende des Romans die Seele des Vaters auf die Reise schickt, steht die inhaltlich vergleichbare, aber doch anders konnotierte Tat ihrer Namenspatronin gegenüber: nämlich den Feldherren – durch seine Machtposition dem Vater substituierbar – enthauptet zu haben. Das scheint dabei die insgesamt positive Funktion Judiths keineswegs zu beeinträchtigen. In dem den Roman abschließenden, vermeintlich harmonischen Tableau<sup>7</sup> findet mit ihr jedenfalls auch der Vatermord seinen Platz.

7 Zu dessen Demontage siehe auch Aichner und Michler, die der Suche ihr »[p]athetisches Ziel« absprechen und das versöhnliche Ende, sofern es denn eines sei, als dem Drogenkonsum geschuldet ansehen. Vgl. Aichner u. Michler, »Für die bösen Kinder und die schlechten Lehrer« (2012), S. 49.

Die Annahme, dass die Beziehung Jakobs zu seinem Vater von starker Ambivalenz geprägt ist, muss gar nicht von außen – aus gewissermaßen psychoanalytisch vorgegebenem Misstrauen – an den Text herangetragen werden. Vielmehr hat auch der zentrale Intertext des Romans eine konfliktreiche Vater-Sohn-Beziehung zum Thema: Dort hasst der Sohn den Vater, weil dieser die Geliebte des Sohns zur Frau genommen hat. Dieser Intertext (bzw. dessen Prätext) wurde zur klassischen psychoanalytischen Fallstudie.

Die Rede ist von Verdis *Don Carlos*. Die Musiklehrerin schleift die Klasse in die Oper, und tatsächlich findet Jakob Gefallen daran. Vor allem ein »langmähniger, zirka zwei Meter großer Mensch, der in einem schwarzen Lederdreß steckte und mit einer Stimme den Posa sang, die einem noch in die Haarwurzeln fuhr, als ihn der senile König längst erschossen hatte« (WW 15), bleibt Jakob im Gedächtnis und veranlasst ihn dazu, eigenmächtig die Familienkatze umzutaufen.

Verdis Oper (d.h. das Libretto von Joseph Méry und Camille du Locle<sup>8</sup>) geht im Wesentlichen auf den Text Schillers zurück: den Konflikt zwischen Don Carlos, Infant von Spanien, und seinem Vater Philipp II. sowie die Ränke des Marquis Posa, der den Infanten für die Belange des besetzten Flandern gewinnen will und am Ende für dessen Freiheit – und das politische Ziel – das eigene Leben opfert.

In Otto Ranks Studie zum *Inzest-Motiv in Dichtung und Sage* von 1912 stellt Schillers *Don Karlos* einen der zentralen Untersuchungsgegenstände dar. Von den Entwürfen, Briefen und Vorstufen ausgehend beschreibt Rank die Entwicklung der den Ödipuskomplex bildenden Inzest- und Vaternormotive in diesem Hauptwerk Schillers. Die unbewusste Zensur des Autors sei dabei für die schrittweise Abschwächung der skandalösen Verhältnisse verantwortlich, womit die Drastik des *Ödipus* auf Distanz gehalten werde:

König Ödipus und Don Carlos stellen also, da sie als wirksame und hochgeschätzte Kunstwerke zugleich mit dem Innenleben ihrer Dichter auch das geheimste Empfinden ihrer Zeit verkörpern, zwei Pole im Verdrängungsprozeß des Seelenlebens dar. Im Ödipus ist der leibliche Vater schon lange getötet und vergessen, während die geliebte Mutter mit dem unerkannten Sohn in ehelicher Gemeinschaft lebt: hier finden also noch beide Kinderwünsche des Sohnes in vollem Umfange, ja in den Dimensionen des erwachsenen Liebeslebens, ihre Erfüllung. In Carlos dagegen bleiben diese beiden Wünsche nicht nur unerfüllt, sondern die dichterische Darstellung bewegt sich in übertriebenen Reaktionen darauf, welche wie Schutzmaßregeln gegen die nunmehr gefürchtete Wunscherfüllung anmuten: die leibliche Mutter ist längst tot (sie starb bei der Geburt des

8 Vgl. Verdi bzw. Méry u. du Locle (Libretto), *Don Carlos* (1998 [UA 1867]).

Sohnes) und der eigene Vater steht dem Sohn a priori als erbitterter Feind und mißtrauischer Nebenbuhler gegenüber [...].<sup>9</sup>

Dennoch sei aber aus analytischer Perspektive der ödipale Grund, aus dem *Don Carlos* erwächst, eindeutig.

Die prekären spanischen Familienverhältnisse fallen nun in *Wildwasser* vordergründig unter den Tisch: Carlos wird ausschließlich als der geisteskranke Freund Posas apostrophiert (WW 15), nicht als Sohn des Königs – eine Unterlassung, die das Verwandtschaftsverhältnis ausspart und es gerade so markiert. Nun kann nicht davon die Rede sein, dass Jakob sich mit Carlos identifiziert, immerhin wird der recht abfällig und eher nebenbei erwähnt und hat keinen weiteren Auftritt. Aber auch in die Rolle des bewunderten Posa schlüpft Jakob nicht selbst. Im Intertext (bzw. in den beiden Intertexten) hat Posa eine doppelte Funktion: Er ist einerseits intimer Freund und schützender Gefährte (sowie Manipulator) des Sohnes in der Auseinandersetzung mit dem Vater, andererseits eine Art Mittlerfigur – indem er als einziger auch auf Augenhöhe mit dem Vater verkehrt und sein Tod folglich auch von diesem betrauert wird. Die gegen Ende des Romans auf Dauerschleife gehörte Arie – »[e]ine mitteltiefe Männerstimme sang etwas mit »Alla Spagna Un Salvatore« oder so ähnlich« (WW 89; recte: »Alla Spagna un salvatore!«<sup>10</sup>) – ist die Todesarie Posas und zeigt den Moment an, als angesichts des Toten sowohl die verbindende Gemeinsamkeit als auch die Intrige zwischen Sohn und Vater offenbar wird.

Kurz vor Schluss noch überantwortet Philipp Carlos der Inquisition; dass Carlos schließlich nicht durch diese endet, ändert nichts daran, dass dieser Intertext kaum auf einen positiven Ausgang der Beziehung zwischen Jakob und seinem toten Vater hindeutet.<sup>11</sup> Nachdem dieser Intertext die Spur gelegt hat, bleibt zu klären, ob sich auch aus dem Text von *Wildwasser* eine Ambivalenz Jakobs gegenüber sei-

9 Rank, Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage (1912), S. 45, vgl. S. 68f.

10 Méry u. du Locle (Libretto), *Don Carlos* (1998 [UA 1867]), S. 221.

11 Stattdessen allerdings findet im Intertext eine Rochade zwischen den Positionen der Macht und der Ohnmacht statt. *Don Carlos* endet (nur in Verdis Fassung) mit der folgenden Situation: Carlos soll gerade der Inquisition übergeben werden, als der Geist seines Großvaters, Karls V., auftaucht und mit dem Enkel eine die Vätergeneration überspringende Koalition bildet. Er zieht ihn zurück in die Grabkapelle (und damit ins Jenseits); Philipp II. findet sich nun in der Position des überwältigten Sohns, seine letzte Textzeile ist der Entsetzensschrei: »Mein Vater!« So folgt auf das Ende des Sohnes auch die Niederlage des Vaters. – Ebd., S. 243. Am Ende des Schiller'schen Prätextes hingegen wird der Sohn der Inquisition übergeben – auch dies kann allerdings nicht mehr als Zeichen der Überlegenheit des Vaters gelten. Wenn auch »rein machtpolitisch die Verhältnisse doch recht anders liegen«, so etwa die Lesart Benno von Wiese, hat angesichts des toten Freundes doch der Sohn im Gegenzug über den Vater triumphiert, der »sich selbst [...] als den alten, überflüssigen Herrscher« erleben muss. – von Wiese, Friedrich Schiller (3. Aufl. 1963), S. 273f.

nem verstorbenen Vater belegen lässt. Immerhin: Von *Don Carlos* versteht Jakob kein oder kaum ein Wort.

Die Erinnerungen Jakobs sind tatsächlich zwiespältig: Sie beinhalten stets eine durch den Vater verursachte körperliche Verletzung des Sohnes und/oder die scheiternde Kommunikation zwischen beiden: Als Jakob ins Wasser fällt, so eine der betreffenden Erinnerungen, wirft ihm sein Vater auf der Heimfahrt »[d]urch den Rückspiegel [...] immer wieder eigenartig zweifelnde Blicke zu« (WW 58), denen er nicht standhält. Als er sich in einem geliehenen Kajak »im Gefühl der permanenten Lebensgefahr« »die Außenseiten meiner beiden Knie großflächig auf[s]chürft«, ist das Szenario während der Heimfahrt ganz ähnlich: »Im Auto lag ich dann auf dem Rücksitz, stellte mich schlafend und heulte in Wahrheit in mich hinein.« (WW 66f.) So geht es weiter: Der Vater sagt dem Sohn bei dessen erster Fahrt voraus, wie sehr er sich fürchten wird, und hat zur Bestürzung des Sohnes damit einigermassen recht (WW 69f.), als Ergebnis eines gemeinsamen Spiels blutet Jakob aus dem Mund auf das Hemd des Vaters (WW 77), und als der Vater zu Demonstrationszwecken absichtlich kentert, erschrickt der Sohn »zu Tode« (WW 100). Dem ansonsten souveränen, aber emotional und kommunikativ überforderten Vater steht ein psychisch und körperlich stets ungenügender Sohn gegenüber.

Sofern man hier die Analyse der Figur betreiben will, wären unbewusste Rachegefühle natürliche Zutaten eines solchen Vater-Sohn-Verhältnisses. Und um gleich weiter zu psychologisieren: Dass der Vater tatsächlich stirbt, steigert das aus solchen Wünschen erwachsende Schuldgefühl zweifellos ins Unerträgliche. Dass dann die Geschichten, die Jakob über seinen Vater erzählt, in einem ganz anderen Ton gehalten sind, ist als nachträgliche Wiedergutmachung besagter imaginärer Untat zu werten.

Diese Geschichten, die Jakob bei zwei Gelegenheiten im Roman vorträgt, sind allesamt Abenteuer, aus denen der Vater als Held hervorgeht, aufopfernd, mutig, selbstlos. In der längsten, der »Kaukasus-Geschichte« (die als einzige ausformuliert wird), rettet der Vater ein Menschenleben – wenn auch nicht *seinen*, so doch immerhin dezidiert *einen* Sohn (eines amerikanischen Fabrikanten; »The saver of my son!!« – WW 38). Gleichzeitig aber können diese Heldentaten auch als versuchte Vätertötungen, als Spielanordnungen zum imaginären Vätermord gelesen werden: Auffallend ist doch, dass der Vater aus keiner der Geschichten mit heiler Haut hervorgeht, sondern – vor seinem schlussendlichen Triumph im Zeichen der Selbstzensur des Sohnes – Rippenbrüche und gesprungene Kniescheiben abbekommt, angeschossen wird und beinahe ertrinkt (WW 37, 109f.). Jakobs Geschichten sind Experimente mit einem Helden, dem man, damit er einer wird, keineswegs nur das Beste wünschen darf.

In der Kaukasus-Geschichte kommt es schließlich zu einer bezeichnenden Vertauschung der Positionen von Vater und Sohn: Der amerikanische Industrielle, dessen Sohn Jakobs Vater rettet, wird mit einigen Attributen zum quasi-göttlichen Übervater stilisiert.<sup>12</sup> Vor diesem gerät nun Jakobs Vater in die Position des Sohnes, gewissermaßen »an Sohnes statt«, und wird vom amerikanischen Gottvater prompt außer Gefecht gesetzt: Eine Umarmung durch den Amerikaner lässt Jakobs Vater mit seinen Serienrippenbrüchen vor Schmerz das Bewusstsein verlieren, eine Szene, die wie die verdichtete Darstellung einer ambivalenten Vater-Sohn-Beziehung wirkt.

## Welt der Dinge

Jakobs Verhältnis zu den Dingen ist unter anderem wegen des genannten Verhältnisses zu seinem Vater ein sehr enges. Angemerkt wurde sein akribisches Registrieren von Konsumprodukten und Markennamen; »das Subjekt«, kann man mit Franz Schuh angesichts der Pack-Szene zu Beginn des Romans feststellen, »setzt sich aus den genannten Dingen zusammen, es hat durch sie, wie man früher sagte, seine ›Identität‹.«<sup>13</sup> Diese Identität scheint kein durchwegs erfreulicher Anblick zu sein: Angesichts des Stapels an Kleidung und Ausrüstung wird ihm »dunkelschwarz traurig« zumute, und man kann annehmen, dass das daran liegt, wie das »lächerliche[] Häufchen[]« in seiner Wahrnehmung den eigenen Zustand spiegelt (WW 13).

Jakob verlässt sein Zuhause als Reaktion auf den Initiationsritus der Schwester (in deutlicher Anspielung auf die Blutung wird Campari-Soda getrunken, WW 10f.). Jakob wird unsanft fortgeschickt, in seiner Imagination allerdings spinnt er den Dialog, bei dem er nicht erwünscht ist, fort. Dieses imaginierte Gespräch behandelt nun nicht, wie man erwarten könnte, körperliche oder geistige Reifungsprozesse, sondern – Ausrüstung: »Ein paar rote Tropfen, und schon wurde heftig diskutiert über Tampons und Binden und extradünn und Saugkraft und Haftstreifen und Schwimmgöhrchen und sonstwas.« (WW 11f.)

In Jakobs Welt gibt es also ein Equipment für Weiblichkeit, und auch für die männlichen Entsprechungen muss er nicht lange suchen: Alles, was er an Ausrüstung besitzt, ist männlich konnotiert, nämlich: mit dem Vater assoziiert. Gute Ausrüstung zu besitzen ist das Gesetz des Vaters: »Manche Leute meinen, sie können mit den Händen paddeln, hatte mein Vater immer wieder gesagt, und: Vergiß es, wenn die Ausrüstung nicht stimmt, glaube mir, vergiß es!« (WW 63, s. auch 108)

12 Er ist ein »mächtiger, weißhaariger Mann« mit einer Stimme, »als sei man beim Jüngsten Gericht soeben auf die richtige Seite gerufen worden« (WW 38).

13 Schuh, Der Autor als Chirurg oder über das Medizinische in der Literatur (2000), S. 185.



Jakobs Vater geht aus der Kaukasus-Geschichte nicht unverletzt hervor, aber den dort minutiös geschilderten Zusammenprall mit einem im Felskanal eingeklemmten anderen Boot meistert er souverän. In der Physik dieses Unglücks geht es auf beiden Seiten schließlich nur noch um Materialeigenschaften – und um deren richtige Antizipation: Kurz vor dem Aufprall denkt der Vater »an die Biegefestigkeit von Paddelschäften und Unterarmknochen« (WW 30).

Der Sohn hingegen reibt sich, kurz nachdem er diese Geschichte erzählt, buchstäblich am Widerstand der Dinge auf, und sein sehr wenig souveräner Zustand macht den rettenden Eingriff einer weiteren Vaterfigur (des Kaplans) nötig: Während Jakob in einem verlassenen Autowrack übernachtet, wird ihm der Fahrradsattel gestohlen; aus einer längeren Fahrt im Stehen resultieren einige verkrampfte Muskelpartien, Jakobs Lösungsversuch allerdings macht die Sache nicht besser: Er stiehlt einen Fahrradsattel (WW 64f.), der jedoch selbst schon kaputt, nämlich der Länge nach aufgeschlitzt ist. Ein Defekt, den man weder in räumlicher noch in motivischer Nähe zur eigenen Körpermitte haben will: Jakob scheuert sich wund (WW 66-75), und der gestohlenen geht in ihrer Tücke auch noch die eigene Ausrüstung zur Hand: Die Funktionsunterwäsche transportiert den Schweiß exakt zu den wunden Hautpartien, was große Schmerzen und als Gegenmaßnahme die Einnahme von Heinz Königs Spezialmischung, in letzter Konsequenz den Zusammenbruch zur Folge hat. Auf jeden Defekt folgt eine entsprechende Reaktion, die wiederum den nächsten Defekt zeitigt; die Defekte springen zwischen Körper und Fahrrad hin und her (werden an einer Stelle sogar rhetorisch verschmolzen: Jakob stellt sein Fahrrad neben das, dessen Sattel er stehlen will, und tut, um sein Vorhaben zu maskieren, so, »als hätte [er] einen absolut unangenehmen Defekt« – und meint natürlich einen Defekt am Rad; WW 64), auf den letzten, chemischen Eingriff Jakobs folgt die Katastrophe.

## Paddel des Vaters

Im Verlauf des Romans werden die Dinge zu einer Nebenbühne, auf der sich das Drama zwischen Vater und Sohn parallel ein zweites Mal abspielt. Der zentrale und wirkmächtigste materielle Gegenstand ist dabei zweifellos das Paddel; als widersprüchliches Erinnerungsobjekt steht es für den Vater und gleichzeitig für dessen Verlust (an dem es ja tatsächlich materiellen Anteil hatte); über die Erinnerungsfunktion geht es hinaus, indem es die Funktion eines Ersatzes übernimmt, über den bloßen Objektstatus, indem es Einfluss auf den Handlungsverlauf nimmt. Folgt man diesem damit verdächtig gewordenen Ding durch den Roman, ergibt sich die folgende Ding-Biographie:

Der Vater erhält das Paddel, glaubt man der Kaukasus-Geschichte, als Belohnung für die Rettung des Sohnes – »ein Prototyp, wie der Kunststofffabrikant erklärte, ein Wunderding, ultraleicht und praktisch unzerstörbar« (WW 39). Dar-

aufhin verunglückt der Vater mit dem Paddel, das gefunden und zuhause an die Wand über der Glasvitrine gehängt wird, wo es zu Beginn des Romans anzutreffen ist, neben den Zimmerpflanzen – Gummibäumen, Scheffleren, Dieffenbachien, Streifenphilodendren. Die Mutter meint, es dem Vater schuldig zu sein, in seinem Andenken die Pflanzen zu hätscheln – »alle paar Tage Dünger, Brennesseljauche gegen Ungeziefer, Abreibungen mit Seifenlauge und weiß Gott noch was« –, was der Sohn übertrieben findet, aber: »Meiner Mutter braucht man das erst gar nicht zu erklären: feuchter Blick. Das bin ich ihm schuldig. Er hätte seine Freude daran. Und so weiter.« (WW 8) In seinem eigenen Zimmer gibt es, darauf legt er Wert, »keine Spur von Vegetation« (WW 11).

Nun scheint Jakob beiden Elementen dieses Arrangements aus Paddel und Zimmerpflanzen gegenüber gewisse Ressentiments zu hegen:

Ich [...] stand auf und machte dem Streifenphilodendron neben der Glasvitrine einen Knick in sein größtes Blatt. Danach reckte ich die Hand mit dem Victory-Zeichen empor gegen die Wand über der Vitrine. Dort hing Vaters schwarz-silber gesprenkeltes Kevlar-Paddel. (WW 9)

Er knickt noch ein zweites Blatt der Palme und stiehlt das Paddel. Das Paddel ist für Jakob eigener Aussage nach »das Wichtigste, das ich von meinem Vater habe.« (WW 25) Er packt seine Sachen, bindet das Paddel mit Elektrikerdraht an den Rahmen seines Fahrrades und fährt los. Er verteidigt es gegen die Begehrlichkeiten der beiden Dealer. Auch nach seinem Zusammenbruch, im Haushalt des Kaplans, behält er es in Reichweite. Als er sich später davonschleicht, vergisst er es, er kehrt um, um es zum Gesäuse-Eingang zu bringen – und es wegzuwerfen; dort allerdings entscheidet er sich, das Paddel zu behalten.

Was ist nun dieses Paddel? Es unterscheidet sich (und wird klarer konturiert) von zwei anderen Dingen bzw. Ding-Gruppen im Text: Die Pflanzen seines Elternhauses sind die ruhigen Objekte einer im Alltag integrierten, rituellen Erinnerungsarbeit. Und auch Kaplan Tauscher ist im Besitz von Dingen, die an eine Verstorbene erinnern, eine Schatulle mit den Hinterlassenschaften vom Selbstmord seiner Schwester im Kindesalter (die ihren Abschiedsbrief beginnt mit: »Ich mache es wegen dem Reinhold [d.i. Kaplan Tauscher, Anm.].« – WW 104). Tauschers Handhabung dieser Dinge geschieht im Geheimen, schuldbeladen und schmerz erfüllt (WW 74f.), scheinbar unverändert seit Jahrzehnten. Dem Paddel hingegen eignet eine gewisse Appellstruktur; es ist ein mobiles und im weiteren Verlauf veränderliches und überhaupt recht rühriges Ding.

In der Sekundärliteratur wurde das Paddel schlüssig als Reliquie gelesen.<sup>14</sup> Dabei wird, wie auch in der schon referierten Deutung der Namen sowie in der Ausdeutung der liturgischen Paratexte, ein christlicher Deutungskontext herangezogen, wofür einiges spricht. Dem lässt sich allerdings eine zweite Lesart zur Seite stellen, die die Bedeutung des Paddels und seine Funktion in Hinblick auf den Verstorbenen modifiziert; diese Lesart verortet das Paddel in einem vorchristlichen und vorzivilisatorischen Kontext.

Als Jakob den Weg ins Gesäuse einschlägt, hat Heinz König, sein Drogenhändler, das Paddel schon längst als das erkannt, was es ist: ein fremdes Kultobjekt. »Das Ding würde sich gut in meiner Wohnung machen, sagte er und deutete auf das Paddel. [...] Ein Oberschenkelknochen, mit einem Stück Stacheldraht an den Schaft gebunden, sagte er, und schon haben wir einen Marterpfahl der Avantgarde.« (WW 45)

Ein »Marterpfahl der Avantgarde«: Als solcher wäre das Paddel zwar noch herzurichten, die Assoziation immerhin hat es ganz alleine ausgelöst. In den Worten Königs – der damit eine typisch europäische Position einnimmt – bekommt das Paddel eine ästhetische und zugleich eine stammesreligiöse Konnotation. Das hat mit Blick auf den Beginn des Romans durchaus Hand und Fuß, vor allem aus sozusagen atmosphärischen Gründen: Im Freien ist es heiß, im Haus der Familie Schmalfuß ist es heiß und feucht:

Vor dem Fernseher hatte es vierunddreißig einhalb Grad und neunundneunzig Prozent Luftfeuchtigkeit. Das machten die Zimmerpflanzen. Nicht, daß ich grundsätzlich was gegen Zimmerpflanzen habe, ganz im Gegenteil, hier und dort ein Blatt oder eine Blüte, das verbessert das Raumklima, und auch für die Nerven soll es gut sein. Sobald sich das Zeug allerdings zum Dschungel auswächst, wird das Klima tropisch, und für mitteleuropäische Nerven ist das mit Sicherheit nicht gesund. (WW 7f.)

Wo das Paddel herkommt, zwischen den Zimmerpflanzen, herrschen also tropische, dschungelartige Bedingungen. Mag sein, dass das Paddel auf Handlungsebene aus einer amerikanischen Kunststoffabrik kommt, sein motivischer Ursprung ist der Urwald, und in der Sorge um europäische Nerven unter solchen Bedingun-

---

14 Vgl. Breier, »Tief unter mir toste der Fluss dahin ...« (1999), S. 27, und Lexe, *Passage und Passion* (2010), S. 223; letztere stellt fest, die Reliquien würde am Ende zu einem »Symbol des vollzogenen Übergangs«; vgl. auch Lexe, *Down to the River* (2009), S. 8. Mit einer Reliquie hat das Paddel jedenfalls die Erinnerungsfunktion sowie die Entstehungsgeschichte gemein, stammt es doch aus dem persönlichen Besitz des Verstorbenen: Dementsprechend würde es sich um eine Sekundärreliquie handeln. Remsing bezeichnet in diesem Sinn die Zimmerpflanzen als die Vater-Reliquien der Mutter, vgl. Remsing, *Literarische Transformationen* (2016), S. 9.

gen wird ein Topos bedient, der sich etwa auch bei Hegel findet.<sup>15</sup> Wenn nun am Paddel die Vater-Sohn-Beziehung, der Tod des einen und die Schuldgefühle des anderen sichtbar werden, wenn das Paddel zudem einem tropischen Kontext entstammt und als Kultobjekt identifiziert wird, rückt ein Intertext in unmittelbare Nähe, dem wir anderweitig schon begegnet sind: Freuds *Totem und Tabu*.

Was Freud dort in Angriff nimmt, ist die spekulative Rekonstruktion der Entstehung des Totemismus und damit der Urszene der menschlichen Zivilisation, der Keimzelle von Religion, Kunst und Kultur. Der Begriff des Totem<sup>16</sup> ist eng verwandt mit dem Fetischbegriff: Nur wenig jünger als dieser, wurde er 30 Jahre nach de Brosses vom Pelzhändler John Long geprägt, der damit den Glauben an individuelle Schutzgeister (Pflanzen, Tiere) bei nordamerikanischen Ureinwohnern bezeichnete. Im Zuge einer raschen Begriffskarriere wurden bald weltweit Totem-Phänomene beobachtet, wobei der vormals individuelle Totem-Glaube bald eine soziale Dimension erhielt. Das Totem bezeichnete und regulierte nun religiöse Praktiken ebenso wie Verwandtschaftsverhältnisse und war mit Verehrung ebenso wie dem Tabu verbunden (das vor allem die Tötung bestimmter Tiere betraf). Anders als der Fetisch bezeichnete er eine Gegenstandsklasse, kein individuelles Artefakt. Nach der bekannten Formel von John McLennan (Totemismus sei Fetischismus plus Exogamie und matrilinear Abstammung) oder der bei Müller zitierten Theorie Julius Lipperts (das Totem sei der Fetisch des Stammvaters)<sup>17</sup> entspräche er systematisch einer Unterkategorie des Fetischismus, während er historisch z.B. von Wilhelm Wundt oder Émile Durkheim als primitive Urform der Religion überhaupt installiert wurde und damit dem Fetischismus den Rang abzulaufen drohte; ebenso wie dieser wurde er allerdings im zwanzigsten Jahrhundert aus der Wissenschaft, die ihn hervorgebracht hat, ausgeschieden – wenn auch nicht restlos: Bis heute ist er im ethnologischen Sprachgebrauch, abseits ehemaliger Universalisierungen, und bezeichnet Einzelphänomene wie etwa die Religionsformen australischer Stämme.<sup>18</sup>

Die begriffsgeschichtlichen Parallelen sind also groß, ebenso die Schnittmenge in den Beschreibungen des Phänomens: die Verehrung eines irdischen Dings anstelle einer transzendenten Wesenheit, die ambivalente Art der Bindung, ein willkürliches Moment in der ›Wahl‹ des Totems, nicht zuletzt die explizite oder implizite Abwertung, die beiden (vermeintlichen) Religionsformen von Seiten ihrer

15 Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1995 [1837 postum]), S. 120.

16 Vgl. etwa Kohl, Die Macht der Dinge (2003), S. 173-176.

17 Vgl. John Ferguson McLennan, zit.n.: Lévi-Strauss, Das Ende des Totemismus (1965 [1962]), S. 23; Lippert zit.n.: Müller, Anthropologische Religion (1894), S. 121.

18 Schon Müller hatte ihn 1891, gemeinsam mit dem Fetisch, als Resultat fälschlicher Verallgemeinerungen bezeichnet; vgl. Müller, Anthropologische Religion (1894), S. 119-124; vgl. auch Lévi-Strauss, Das Ende des Totemismus (1965 [1962]), S. 9 u.ö.

Entdecker und Erforscher widerfuhr. Die Unterschiede zwischen den Konzepten lassen sich schon allein deshalb nicht verabsolutieren, weil Phänomene aus beiden Bereichen ursprünglich dem Fetischismus zugeordnet wurden.<sup>19</sup> Nicht verwunderlich ist also, dass im warenökonomischen wie im sexualpathologischen Diskurs vermeintliche ›Totem‹-Merkmale den Fetischismus mitkonstituieren (die Fixierung auf eine Gegenstandsklasse anstatt auf ein individuelles Ding), ebenso wenig überrascht, dass in der Konsumtheorie die Begriffe ›Totem‹ und ›Fetisch‹ immer wieder als zusammenhängend oder gar austauschbar erscheinen.<sup>20</sup>

Freud rekapituliert ausführlich die vorhandene ethnologisch-religionswissenschaftliche Literatur zum Totem sowie zu den Totemgesetzen, um zu dem Schluss zu kommen, dass zwei zentrale Aspekte hier überraschend mit dem Ödipuskomplex übereinstimmen:

Die Totemgenossen stehen [...] unter der heiligen, sich selbstwirkend strafenden Verpflichtung, ihren Totem nicht zu töten (vernichten) und sich seines Fleisches (oder des Genusses, den er sonst bietet) zu enthalten. [...]

Fast überall, wo der Totem gilt, besteht auch das Gesetz, daß Mitglieder desselben Totem nicht in geschlechtliche Beziehungen zueinander treten, also auch einander nicht heiraten dürfen. Das ist die mit dem Totem verbundene Exogamie.<sup>21</sup>

Stellt man nun an Stelle des Totems den Vater, so Freud (»Die Primitiven sagen es ja selbst und bezeichnen, soweit noch heute das totemistische System in Kraft besteht, den Totem als ihren Ahnherrn und Urvater«<sup>22</sup>), entsprechen die vom Totem ausgehenden Verbote komplementär den Verbrechen des Ödipus.

Als Ursache sowohl der Verbote sowie der Verbindung zwischen dem Vater und dem Totem nimmt Freud nun ein in vorzivilisatorischer Vergangenheit liegendes Verbrechen der Darwin'schen ›Urhorde‹ an. In diesem Familienverband herrscht ein allmächtiger Vater, der die Weibchen der Gruppe für sich beansprucht und sie den jüngeren Männchen vorenthält. Auf Grund dieses Verbotes wird er von der Brüderhorde ermordet, die von »denselben einander widersprechenden Gefühlen gegen den Vater beherrscht war, die wir als Inhalt der Ambivalenz des Vaterkomplexes bei jedem unserer Kinder und unserer Neurotiker nachweisen können.«<sup>23</sup>

Um sich gegenseitig nun nicht zur Paarungskonkurrenz zu werden, installieren die Brüder das Verbot, dessentwegen sie den Vater getötet hatten, erneut. An

19 Siehe z.B. de Brosses, Ueber den Dienst der Fetischengötter (1785 [1760]), S. 11-16, wo er von kollektiven (»National-«)Fetischen spricht, sowie Fetisch-Tieren, die nicht verzehrt werden dürfen; vgl. Kohl, Die Macht der Dinge (2003), S. 174.

20 Vgl. etwa Bolz, Das konsumistische Manifest (2002), S. 114; Bolz u. Bosshart, KULT-Marketing (1995), S. 220ff.

21 Freud, Totem und Tabu (1940 [1913]), S. 7f.

22 Ebd., S. 159.

23 Ebd., S. 172f.

die Stelle des getöteten Vaters setzen sie das Totem, das über die Einhaltung dieses Gesetzes wacht. Aus Reue wird ihm mit der auch dem Vater entgegengebrachten Mischung aus Zärtlichkeit und Angst gehuldigt. Dazu kommt die rituelle Wiederholung des Verbrechens: »Die Religion des Totem umfaßt nicht nur die Äußerungen der Reue und die Versuche der Versöhnung, sondern dient auch der Erinnerung an den Triumph über den Vater.«<sup>24</sup> Dementsprechend hat jedes religiöse Fest, jedes Opferfest eine doppelte Funktion: dem Vater zu huldigen und zugleich durch die Reinszenierung der Tat den Bund zu erneuern.

Demnach fallen Onto- und Phylogenese in eins: Die nach Freud in der Kindheit jedes Mannes als Ödipuskomplex auftretende, für die Entwicklung etwa des Über-Ichs zentrale Kombination aus Hass dem Vater und Liebe der Mutter gegenüber hat in der Kindheit der Menschheit als Spezies eine vergleichbare Schlüsselrolle.

Während Freud dabei sein an der Gegenwart entwickeltes Modell in die Vergangenheit projiziert, schlägt *Wildwasser* den Weg in die entgegengesetzte Richtung ein: Ein (vermeintliches) stammesgeschichtliches Verhaltensmuster wird, kenntlich gemacht am Paddel, in die Gegenwart eines Pubertierenden übertragen. Schon der *Don Carlos*-Intertext hatte ja eine Lesart von *Wildwasser* vor dem Ödipuskomplex nahegelegt – und so ist durchaus zutreffend, wenn Jakob über den Dschungel, in dem die Geschichte ihren Ausgang nimmt, festhält: »Verantwortlich für das Dickicht ist meine Mutter.« (WW 8)

Im Großen und Ganzen spielt sich bei Jakob bloß eine Steigerungsform des üblichen pubertären Dramas ab: Die infantile Sexualität, die sich nach Durchlaufen des ödipalen Konflikts – Begehren der Mutter, Hass gegen den Vater – in die Latenzperiode zurückgezogen hat, trifft bei Wiederauftreten im Jugendalter auf neue Bedingungen: Der erstarkende Trieb tritt, so Anna Freud, beim Verfolgen seiner Lustquellen einem erstarkten Über-Ich ebenso wie realen Einschränkungen gegenüber. Dementsprechend werden alle verfügbaren Abwehrmechanismen aktiviert: Das Ich »verdrängt, verschiebt, verleugnet, verkehrt ins Gegenteil, wendet die Triebe gegen die eigene Person, es erzeugt Phobien, hysterische Symptome, bindet Angst mit Zwangsdenken und Zwangshandlungen.«<sup>25</sup> Aggression, Perversion und Kriminalität zeugen demzufolge von Teilerfolgen des Es, neurotische und Hemmungserscheinungen von solchen des Überich.<sup>26</sup> Weil Jakobs unbewusster Wunsch nach dem Tod des Vaters tatsächlich erfüllt wurde, verschärft sich seine Lage vor seinem Ich-Ideal. Zahlreiche Symptome lassen sich dementsprechend an Jakob nachvollziehen, der – real den Dingen, phantasiert auch Menschen gegenüber – zu Gewalt neigt, stiehlt, paranoide Zwänge entwickelt, an der Selbstbefriedigung scheitert oder dabei Scham und Schuld empfindet, sofern er sich nicht

24 Ebd., S. 175.

25 Freud, Ich und Es in der Pubertät (1935), S. 325f.

26 Vgl. ebd., S. 326.

durch Drogen darüber hinweg hilft (WW 9, 12, 14f., 55, 60, 73 u.ö.). Auch wird Jakobs schwierige Beziehung zur Mutter vor dem ödipalen Hintergrund plausibel, insofern, als die Ambivalenz dem Vater gegenüber auch die entsprechende libidinöse Einstellung auf die Mutter voraussetzt und nun im Verhältnis zu Mutter und Schwester gezwungenermaßen Aggression und Ablehnung vorherrschen – als nachträgliche Wiedergutmachung dem Vater gegenüber.<sup>27</sup>

(Nebenbei bemerkt wird hier erneut der Bezug des Textes zur Gattung virulent, genauer gesagt: zur Aventure-Struktur der Helden-Epik. Die moralische Verfehlung, das »verlügen« des Helden als Anlass seiner Queste läge demnach im ödipalen Konflikt, die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung in der Installation des Über-Ich.)

In unserem Zusammenhang interessant – und jedenfalls interessanter als die immer obsolete Psycho-Analyse einer literarischen Figur – ist der wenigleich verfremdete Nachvollzug des Totemismus in *Wildwasser*. Zu Beginn werden die Pflanzen und das Paddel gleichermaßen misshandelt: Die Blätter der Pflanzen werden geknickt, das Paddel mit dem Zeichen des Sieges verhöhnt (WW 9). Erstere werden gleich dem fremden Kultus zugeordnet, dem der Mutter. Allerdings entstammt auch das Paddel diesen tropischen Breiten, während Jakob sich selbst »mitteleuropäische Nerven« (WW 8) attestiert. Wenn Jakob das Paddel stiehlt, stiehlt er also nicht das eigene, sondern eher das fremde Kultobjekt, es ist, zumindest vor dem Diebstahl, nicht Jakobs Paddel. Erst durch den Diebstahl wird aus dem Erinnerungsding der Mutter das Totem des Sohnes, der dieses dann seinen eigenen, idiosynkratischen Verrichtungen zuführt. Offensichtlich gilt für dieses Totem (das ohnehin einem Fetisch verdächtig ähnelt), was Pouillon zum Fetischismus allgemein festhält: Der Fetischismus ist stets der unverstanden übernommene Kult des Anderen.<sup>28</sup>

Nachdem Jakob nun das Paddel mit Draht am Rahmen des Fahrrads befestigt, stellt es gemeinsam mit diesem eine Art dysfunktionales Amphibienfahrzeug dar (oder aus Jakobs Perspektive: ein »eigenartige[s] Flugzeug[]« – WW 17), es symbolisiert materiell ein nicht integriertes psychologisches Moment. Als unangebrachtes Requisit allerdings *symbolisiert* es nicht nur eine Störung, sondern stellt sie auf Handlungsebene auch her: Der Besitz des Paddels exponiert, macht angreifbar (siehe die Avancen der beiden Drogendealer), bis sich Jakob fragt: »Wegschmeißen? Vergraben? Nach Hause zurückbringen? Jedenfalls kamen mir ernste Zweifel,

27 Dass Jakob seinen Sportartz verachtet, weil seine Mutter ihn »aus früheren Tagen« kennt (»und ich will gar nicht wissen, was das genau heißt: Sie kannte ihn aus früheren Tagen. Kann sein, daß er beinahe mein Vater geworden wäre.« WW 49f.), lässt das Hamletmotiv anklingen. Auch diesem widmet sich Rank, *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage* (1912) ausführlich.

28 Vgl. Pouillon, *Fetische ohne Fetischismus* (1972 [1970]), S. 201.

ob es vernünftig gewesen war, das Paddel mitzunehmen.« (WW 45) Als Jakob später den Haushalt des Kaplans heimlich verlässt, muss er des vergessenen Paddels wegen wieder umkehren (WW 103). Das Paddel stiftet Unheil; als Totem stiftet es aber auch Gemeinschaft: Um mit heiler Haut davonzukommen, ermöglicht Jakob dem Dealer Istvan Berecz die Identifikation mit dem Vater: Dieser habe dieselben Farben wie Berecz getragen, nämlich die des Paddels (schwarz und grau bzw. schwarz und silber, WW 41).

Das Paddel ist also offenbar kein einfaches Ding: Affizierung und Abstoßung gehen hier Hand in Hand. Es ist zugleich Verpflichtung und Störfaktor, Medium der Gemeinschaft und Zeichen der Absonderung, wertvolle Erinnerung und etwas, das man am liebsten loswerden will. Ihm eignet die Ambivalenz der religiösen Requisite (Totem wie Fetisch): Dem erklärten Unterfangen zu Beginn, den Vater zu finden, steht am Ende die Absicht gegenüber, das Paddel ins Wasser zu werfen.

*Wildwasser* zeigt unter Bezug auf *Totem und Tabu* in der ontogenetischen die phylogenetische Urszene der Reifung. Die Geschichte hat dabei zwei Pointen: Erstens liegt eine nur teilweise Vereinbarkeit dieser Lesart mit der erwähnten christlich-symbolischen vor. In diesem Kontext wurde das Ende als ein durchwegs harmonisches gelesen: Der Besuch des Unfallortes sowie die Wassersymbolik von Tod, Wiedergeburt und Neubeginn ergeben gemeinsam ein angemessenes Ritual, das Jakobs verzögerte Trauer in Gang bringt; dem entspricht die quasi-liturgische Kapitelfolge. Wenn zudem Judith einen Plüsch-Delfin ins Wasser wirft, der symbolisch der Seele des Vaters das Geleit gibt, wird der Übergang des Vaters ins ewige Leben besiegelt.

Auch im Rahmen einer Lektüre im Kontext des Totems muss zuerst einmal festgehalten werden, dass am Ende ganz offensichtlich irgendetwas ›gelöst‹ ist. Verwunden wurde aber aus dieser Perspektive nicht nur der Tod des Vaters, der Verlust, die Trauer, sondern auch die Schuld gegenüber dem Vater und dessen daraus resultierende Übermacht. Wollte Jakob das Paddel davor noch loswerden, das heißt: eine totemistische Opferung durchführen, um damit die Erinnerung an die Tat und das Gesetz des Vaters zu erneuern, so verschwindet dieser Wunsch am Ende; das Paddel verliert seinen Status als Totem. Erwachsenwerden im christlichen Kontext bedeutet die Anwesenheit des Vaters auf Dauer zu stellen,<sup>29</sup> hier hingegen bedeutet es nicht zuletzt, die väterliche Übermacht abzuschütteln. Und so steht am Schluss Jakob über dem Fluss, das Paddel in seiner Hand nichts weiter als das Relikt eines geliebten Menschen, der Vaterersatz (Kaplan Tauscher) ist außer Gefecht gesetzt und liegt reglos im Auto, neben Jakob steht Judith, die biblische Mörderin des Feldherrn, und zuhause warten die Mutter und Marquis Posa.

29 Auch in der Eucharistie sieht Freud eine totemistische Erneuerung der herrschenden Verhältnisse – vgl. Freud, *Totem und Tabu* (1940 [1913]), S. 186.



Die zweite Pointe besteht in einem impliziten Kommentar zur Wirkmächtigkeit des psychoanalytischen Diskurses, wie wir ihm schon wiederholt in Hochgatters Texten begegnet sind. In seiner Einleitung hatte Freud 1913 darauf aufmerksam gemacht, dass das Tabu immer noch, wenn auch unter anderen Namen (etwa dem des kategorischen Imperativs) gesellschaftliche Gültigkeit habe, der Totemismus aber »eine unserem heutigen Fühlen entfremdete, in Wirklichkeit längst aufgebene und durch neuere Formen ersetzte religiös-soziale Institution«<sup>30</sup> sei. Und nun radelt jemand durch Wien und in weiterer Folge bis ins Gesäuse, der einen modernen Vater-Sohn-Konflikt austrägt und dabei nennenswerte Anteile des ›Wilden‹ in sich trägt – jemand, der *zugleich* dieser Freud'sche Knabe, dieser Wilde aus prähistorischen Zeiten und der ganz gegenwärtige Protagonist vom Ende des 20. Jahrhunderts ist.

Das ist kaum als inhaltliche Kontrafaktur der Freud'schen Einleitung zu lesen, auch nicht als Urteil über die gegenwärtige Angemessenheit Freud'scher Deutungsmuster (und schon gar nicht als eines über die des Totem-Begriffs)<sup>31</sup>, sondern als impliziter Kommentar auf Freud als kulturelle Determinante: Freuds Diskurs hat hier nicht die Rolle der Bedeutungsebene, mit der sich der Text erklären – oder gar: auf die sich der Text reduzieren ließe.<sup>32</sup> Stattdessen fungiert er als Bildspender: Mit ihm als Kontext kann der innere Konflikt an den Dingen der äußeren Welt anschaulich gemacht werden. Aus dem Analyseinstrument, dem anzuwendenden Lektüreschlüssel wird hier ein resonierender, kulturell wirkmächtiger Intertext.

30 Ebd., S. 4.

31 Schon vor Freuds Text von 1913, schon im Moment des Höhepunkts seiner Theoretisierung begann die ›Liquidierung‹ des Totemismus in der Ethnologie (so Claude Lévi-Strauss in der Einleitung zu *Das Ende des Totemismus*), als 1910 zugleich mit James Frazers mehrtausendseitigem Mammutwerk zum Thema auch die Einwände des Fachkollegen Alexander Goldenweiser erschienen, der das Konzept als die Bündelung verschiedener Phänomene bezeichnete – der Organisation in Clans, deren Benennung nach Tieren oder Pflanzen, des Glaubens, mit diesen jeweils in Verwandtschaftsverhältnissen zu stehen –, die allesamt beobachtbar, aber nicht zwingend zusammengehörig seien (Freud zitiert sowohl Frazer als auch Goldenweiser). Vgl. Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus* (1965 [1962]), S. 13, 11.

32 Auch Aichner und Michler machen im Fall von *Wildwasser* die Gleichzeitigkeit mehrerer Sinn-schichten aus – die »*nekyia*, die Fahrt ins Totenreich« und die schon zitierte »Queste des Helden«, wobei »Oberflächen- und Interpretationsfigurationen« längst kollabiert seien. – Aichner u. Michler, »Für die bösen Kinder und die schlechten Lehrer« (2012), S. 49.

## 2. Das Kreuz mit den Nägeln

### Vorspiel: Eine Frage der Perspektive

Im Text *Die letzten Arbeitstage des Herrn Klein* aus der Sammlung *Die Nystensche Regel* (1995) wird ein Demenzpatient, ein ehemaliger Zimmermann, von seiner Tochter zur weiteren Betreuung einer geschlossenen Einrichtung übergeben. Dort verlebt er seine letzten Tage in der Überzeugung, auf dem täglichen Weg zur Arbeit zu sein, er sucht den Bahnhof. Später verlangt er nach Hammer und Nägeln. Familie und ärztliches Personal, allen voran die Psychologin, sehen darin Akte von Realitätsverweigerung. Der Ich-Erzähler allerdings, vermutlich ein Angehöriger des Pflegepersonals (was aber nirgendwo expliziert wird), nähert sich schrittweise der Wirklichkeitswahrnehmung des Herrn Klein an: Einmal, recht früh im Text, ist er »nahe dran« (HK 12), sich für die aus der Sicht Kleins (aber eben ausschließlich aus dessen Sicht) blöde Frage zu entschuldigen, bei welcher Art Firma er denn angestellt sei. Später fragt er ihn schon nach Details aus dessen halluzinierter Arbeitswelt, ganz so, als wäre auch er selbst Teil davon. An Formulierungen wie »Dann gehen wir zum Bahnhof von Zurndorf« (HK 12) lässt sich nun zwar nicht gerade der Realitätsverlust auch des Ich-Erzählers ablesen, aber immerhin die Einwilligung, die andere Wahrnehmung der Wirklichkeit ebenfalls gelten zu lassen; dementsprechend lautet der vorletzte Satz des Texts nach Kleins Tod auch: »Ich denke, heute wäre Dachgleiche gewesen« (HK 18).

Im Verlauf des Textes besorgt der Ich-Erzähler dem Patienten auf dessen Wunsch hin drei Zweihundertzehner-Nägel. Unverzüglich wird die Verbindung vom Arbeitsutensil zum Tod hergestellt: »Mordinstrumente« nennt sie die Psychologin (HK 12). Die Nägel sind es auch, die nach Herrn Kleins Tod übrigbleiben: »Beim Abbau des Bettes finden sich in einer Matratzenfuge zwei Zweihundertzehner-Nägel.« (HK 18)

Auf den Nägeln treffen sich drei klar unterschiedene Blicke: Der Ich-Erzähler sieht in ihnen vermutlich Medien der Erinnerung an die Vergangenheit des Patienten, nach dessen Tod bleiben sie übrig (>relinquere<) und verweisen dann auf diesen selbst. Für die Psychologin sind sie die erwähnten Mordinstrumente, Waffen einer wohlgemerkt imaginären Tat – hier sind Assoziationen zur Kreuzigungsgeschichte möglich, ja naheliegend. Der Patient wiederum sieht in den Nägeln schlicht Arbeitsmaterial, und unterscheidet dabei etwa aus rein praktischer Perspektive gutes Material von »billiger Importware« (HK 17).

Drei Perspektiven treffen am Nagel zusammen, um sofort wieder auseinanderzutreten. Festzuhalten ist dabei, dass die Nägel selbst natürlich keine dieser Deutungen mehr oder weniger sanktionieren. Auch der Narration des Ich-Erzählers ist die Tendenz anzumerken, die verschiedenen Deutungsmuster gleich zu bewer-

ten. Auf die Aussage der verzweifelten Tochter des Patienten, »Er lebt halt in seiner Welt«, verbeißt er sich die Antwort: »Wo sonst?« (HK 15)

Die Situation ist eigentlich klar – ein Krankenhaus, ein zunehmend unberechenbarer und unselbständiger Patient, der die Oberschwester für die Sekretärin eines Zimmereibetriebs und den Krankenhausgang für den Bahnsteig von Zurndorf hält – und trotzdem ist bemerkenswert, dass einzig der Patient die Nägel im Kontext ihres alltagspraktischen Verwendungszwecks sieht, während die beiden ärztlichen Perspektiven dem Nagel Assoziationen jenseits des Tatsächlichen (in die Vergangenheit, die Welt des religiösen Mythos) angedeihen lassen. Die Deutungen der Nägel kreuzen einander: Herr Klein, als Demenzpatient an einem Ort außerhalb alltagspraktischer Geltung angelangt, richtet über die materiellen Dinge seinen Blick ins Alltagsleben; die Psychologin, innerhalb ihres Alltags, richtet über dasselbe Artefakt den Blick ins mythisch-religiöse Jenseits. Es scheint unter bestimmten Umständen gesünder zu sein, den Alltagsdingen unsichtbare Qualitäten zuzuschreiben, als sie als das zu nehmen, was sie sind. Die Trennung zwischen Patient und Arzt, Norm und Devianz erfolgt dementsprechend nicht entlang der Linie Wahrnehmung/Verkennung; stattdessen findet sich auf jeder der beiden Seiten ein bestimmtes Mischungsverhältnis aus beidem, und auf das richtige Mischungsverhältnis kommt es an.

## Ein Autounfall

Die Ausgangssituation der kurzen Erzählung *Jakob* – ebenfalls aus *Die Nystensche Regel* – ist die folgende: Ein Auto ist verunfallt, aus zwei alternierenden Perspektiven werden nun die Folgen geschildert. Einen Erzählstrang bildet das in indirekter Rede mitgeteilte Ermittlungsprotokoll des Revierinspektors Kupka: Ein dunkelroter Ford Mustang (ein Autotyp übrigens, der bei Hochgatterer auch in *Über die Chirurgie* begegnet) kommt bei Glatteis – vermutlich wegen Wildwechsels – von der Fahrbahn ab, wird weit hinausgetragen bzw. ist »vermutlich aufgestiegen wie eine Rakete« (J 19). Mit dem Amtsdeutsch des Revierinspektors interferieren offensichtlich seine literarischen Anwandlungen. Der Wagen wird bald darauf bemerkt, eine Kindergärtnerin ruft die Polizei.

Bis zu ihrem Eintreffen fallen noch fünf Zentimeter Schnee, dann wird der Wagen – alle Fenster sind zerstört, das Dach eingedrückt – aus dem Bachbett gezogen und geöffnet. Den Anblick des toten Fahrers Leopold Drach deutet der wie erwähnt literarisch ambitionierte Protokollant Kupka folgendermaßen an: »Das in irgendeiner Weise Erwartete sei in unüberbietbarer Gräßlichkeit über sie alle hereingebrochen und habe sie erstarren und verstummen lassen.« (J 26) Dann erreicht die Polizei der Bericht, der Fahrer sei kurz vor dem Unfall in Begleitung eines Fünfjährigen gesehen worden. Nachdem sich aber kein aus dem Fahrzeug geschleudertes Kind finden lässt, schenkt man dem keinen Glauben. Erst am Tag darauf wird die

Polizei zu der am Rand der Gemeinde lebenden 78-jährigen Maria Zoller gerufen, bei der sich das Kind, Philipp Drach, befindet.

Der zweite Erzählstrang findet vor und während der polizeilichen Ermittlungen statt und berichtet vom Aufeinandertreffen des Fünfjährigen und besagter Maria Zoller. Die externe Fokalisierung erlaubt dabei keinerlei Einblick in innere Vorgänge, weder des Kindes noch der Frau. Zoller zieht das Kind, wohl unmittelbar nach dem Unfall, im PKW-Kindersitz über die Böschung aus dem Bachbett; Dunkelheit und vor allem der Schneefall machen, wie zu vermuten steht, ihre Spuren daraufhin für die Polizei unkenntlich. Das Kind hat eine schwere Kopfverletzung; seine unwillkürlichen Bewegungen, das Überdrehen der Augen und die Artikulation stereotyper Laute lassen auf neurologische Schäden schließen.

Die Alte, allem Anschein nach geistig umnachtet, nimmt das Kind mit nach Hause (ein Einsichthaus) und lässt ihm eine Art fehlgeleiteter Fürsorge angedeihen. Ungeachtet seiner schweren Verletzung füttert, reinigt und kleidet sie das Kind, das sie »Jakob« nennt. Dabei spricht sie häufig von der heute tschechischen Ortschaft Zlabings (Slavonice), offenbar dem Ort ihrer Kindertage, und ihrem dortigen Leben in bäuerlichen Verhältnissen. Später schlägt sie einen Nagel in die Wand (ein Regalbrett war abgebrochen) und bemerkt, dass das Kind mit den Augen den Bewegungen eines Hammers folgt, dass es also erstmals auf seine Umgebung reagiert (was sich möglicherweise daraus erklärt, dass der Vater des Kindes Zimmergehilfe war). Nun beginnt Zoller, Nagel um Nagel in den Boden zu schlagen. Das ist der Moment, in dem die Polizei die Hütte betritt:

Im Wissen um die Schwerhörigkeit der Maria Zoller habe man, ohne anzuklopfen, die Tür geöffnet und sich mit einem Mal einer höchst seltsamen Szene vis-à-vis gesehen: Die alte Frau sei auf dem Stubenboden gekniet und habe mit einem Hammer Nägel in die Fußbodenbretter geschlagen, jeweils vielleicht zwei Zentimeter tief, dicht aneinander, habe auf diese Weise einen Nagelrasen von einem halben Quadratmeter Fläche angelegt gehabt. Vor ihr sei unter einem schwarzen Eisenbahnmantel ein Knabe, wie sich später herausgestellt habe, der fünfjährige Philipp Drach, gelegen, auf dem Rücken, den Kopf zur Seite gewandt, die Augen in regelmäßigen Pendelbewegungen auf den nageleinschlagenden Hammer gerichtet. Der Bub habe beständig ein und dasselbe Wort gesagt: Papa, Papa. Es sei dabei ein ganz irres Leuchten in seinem Gesicht gewesen. (J 32)

So endet der Text, und damit, so die These, nicht nur die realistische Erzählung einer Katastrophe im ländlichen Umfeld, sondern zugleich eine hintersinnige Parabel auf das Heilige: seine Entstehung, seine Abgrenzung, seine Darstellung und Anerkennung. Das Schlussbild des Textes liefert den Ausgangspunkt für diese Überlegung, insofern nämlich, als es als verschobene Re-Inszenierung der biblischen Kreuzigungsszene gelesen werden kann.

## Am unteren Rand des Heiligen

Alles eine Frage der Perspektive, das wissen wir aus der vorangegangenen Überlegung zu *Die letzten Arbeitstage des Herrn Klein*. Auch die Zugehörigkeit einer Handlung, eines Objekts zur Kategorie religiöser Handlungen und Objekte kann – aus einer säkularen Perspektive betrachtet – weder an der umgebenden Wirklichkeit noch am Ding selbst festgemacht werden, sondern besteht aus diesen beiden Aspekten in Kombination mit der entsprechenden Erfahrung. Die Heiligkeit der Dinge entsteht im Verhältnis von Menschen und Dingen, ist abhängig vom religiösen Empfinden und einer nach Maßgabe dieses Empfindens geformten Wahrnehmung.

Die eine Perspektive im Text *Jakob*, Kupkas Bericht, hat – der Textsorte des Polizeiprotokolls entsprechend – äußere, ›irdische‹ Ereignisse und Wahrnehmungen zum Inhalt. Der Wahrnehmungsvorgang wird dabei vor allem in zwei Passagen explizit und selbstreflexiv thematisiert: Erstens, als der Anblick des Unfallopfers eher unterschlagen denn beschrieben wird – die oben zitierte Passage geht weiter wie folgt: »er sage nur die beiden Worte ›Unkenntlichkeit‹ und ›Dekapitation‹ und verweise im übrigen auf das Obduktionsprotokoll« (J 26). Zweitens in der Schlusszene, in der sich Kupka »mit einem Mal einer höchst seltsamen Szene vis-à-vis« sieht. Kupka spricht aus der Perspektive des Polizeibeamten, von metaphysischem Empfinden irgendeiner Art ist bei ihm nie die Rede. Als er Maria Zoller, umgeben von Andachtsgegenständen, bei ihrer erratischen Verrichtung entdeckt, ähnelt sein registrierender Blick einem ärztlich-aufklärerischen, der sich dem Einbruch des Irrationalen gegenüberieht.

Deutlich wird aber auch, dass Protokoll und Protokollant ihrer Aufgabe, Notiz zu nehmen von Fakten, Ursachen und Wirkungen, nicht mehr gewachsen sind. Sonst könnte Kupka den Leichnam beschreiben; sonst wäre die Schlusszene nicht »höchst seltsam[]«, sondern als Folge von psychologischen u.a. Faktoren transparent. Der Abbruch des Textes direkt am Höhepunkt der Beschreibung des besagten ›lebenden Bildes‹ unterstreicht diesen Effekt.

Das Irrationale, dem Kupka sich gegenüber sieht, hat nicht zuletzt eine religiöse Konnotation – dafür sorgen allein schon die erwähnten Devotionalien, dazu der rituelle Charakter von Zollers Verrichtung. Das Aufeinandertreffen dieser beiden Protagonisten setzt also den Gegensatz zwischen mythischem und profanem Weltverständnis in Szene: Auf der einen Seite der objektivierende, analysierende Blick des Staatsapparats, auf der anderen Seite die (letztlich auch für uns) mysteriösen, aber religiös anmutenden Verrichtungen und Requisiten der Maria Zoller. Kontrastiert werden weltliches und religiöses Erleben.

Dieser Antagonismus ist – wenig überraschend – Gegenstand des religionswissenschaftlichen Diskurses. Prominent thematisiert wird er beispielsweise in Rudolf Ottos religions-›phänomenologischer‹ Studie *Das Heilige* von 1917. Nicht nur

wird hier religiöses strikt von weltlichem Erleben geschieden, auch entstammen diesem Text Begriffe, die hilfreich sind, will man die Handlung in *Jakob* genauer beschreiben: Für die dort bei Kupka anzutreffende Kombination aus Grauen und Verwunderung hält Ottos *Das Heilige* etwa den Terminus des ›Numinosen‹ bereit.

Das Heilige, meint Otto einleitend, habe ja durchaus auch eine rationale Seite, und diese sei es, die überwiegend thematisiert werde, wenn von Heiligkeit die Rede ist: Als ›rational‹ bezeichnet er dabei die begrifflich fassbaren Prädikate (»Geist Vernunft Wille zwecksetzender Wille guter Wille«<sup>33</sup> etc.) innerhalb eines Glaubenssystems, die in ihrer höchsten Steigerungsform die jeweilige Gottesvorstellung ausmachen. Da Gott aber begrifflich eben nicht zur Gänze fassbar ist, stellen diese ›rationalen‹ Aspekte (die auch die Idee von Moral, vom Guten umfassen) nur die eine Hälfte des religiösen Erlebens dar. Dieses sei in seiner Existenz indes vor allem vom Gegenpart abhängig. Keinen Glauben gebe es ohne den irrationalen, amoralischen, eben: *numinosen* Aspekt – »das Heilige *minus* seines sittlichen Momentes und [...] *minus* seines rationalen Momentes überhaupt«. Dieses Heilige »lebt in *allen* Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie garnicht Religion.«<sup>34</sup>

Die von Otto geprägte Terminologie nennt diesen Bereich des begriffsfernen Empfindens auch das ›Mysterium‹. Ihm eigne ein ›Mirum‹ oder ›Mirabile‹, das Überraschende bzw. Erstaunliche. Otto unterstreicht hier die nicht dezidiert positive oder affizierende, sondern gewissermaßen ›wertneutrale‹, schlicht eindringliche Qualität der Empfindung des Mysteriums: »Dieses mirum ist an sich noch nicht ein admirandum. [...] Noch nicht das ›Bewundern‹ sondern nur erst das ›Sich Wundern‹ entspricht ihm.«<sup>35</sup>

Die zwei gegenläufigen, aber verschränkten Ausformungen des Numinosen, des Mysteriums sind nun das ›mysterium tremendum‹ und das ›fascinans‹. Letzteres bezeichnet die Tatsache, dass dem Mysterium etwas »Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes«<sup>36</sup> eignet, während ersteres im Gegenzug – in der Nähe von Kants Kategorie des Erhabenen – das »schauervolle[] Geheimnis[]«<sup>37</sup> meint:

Das Gefühl davon kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der Form schwebender ruhender Stimmung versunkener Andacht: es kann so übergehen in eine stetig fließende Gestimmtheit der Seele die lange fortwährt und nachzittert bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen läßt. Es kann auch mit Stößen und Zuckungen plötzlich aus der Seele hervorbrechen. Es kann zu seltsamen Aufgeregtheiten, zu Rausch Verzückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden

33 Otto, *Das Heilige* (1963 [1917]), S. 1.

34 Ebd., S. 6.

35 Ebd., S. 29.

36 Ebd., S. 42.

37 Ebd., S. 13.

und dämonischen Formen. Es kann zu fast gespenstischem Grausen und Schauder herabsinken. Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äußerungen. Und es hat seine Entwicklung ins Feine Geläuterte und Verklärte. Es kann zu dem stillen demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden vor dem – ja wovor? Vor dem was im unsagbaren *Geheimnis* über aller Kreatur ist.<sup>38</sup>

Dieses Gefühl hat also hinsichtlich der Intensität des Empfindens und seiner Verfeinerung eine gewisse Bandbreite (von der »milde[n] Flut« zu »Stößen und Zuckungen«, von »barbarischen Vorstufen« hinauf ins »Feine Geläuterte«). Ebenso habe es Anteile des Unnahbaren wie des Übermannenden, des Gewalthaften.<sup>39</sup>

Nun weist Otto immer wieder darauf hin, dass sich dieser Aspekt des Heiligen per definitionem sprachlich nicht fassen ließe, da er außerhalb des Begrifflichen liege, und dass zur Thematisierung dieses Heiligen nur Annäherungen und Analogiebildungen möglich seien.<sup>40</sup> Auch die Begriffsbildung mit »tremor« sei dementsprechend zwangsläufig unzutreffend, könne nur eine »nächstgelegene aber selber doch nur analogische Bezeichnung« für »selber noch etwas ganz anderes«<sup>41</sup> darstellen.

Schon in der zitierten längeren Passage wird das Unterfangen Ottos ersichtlich, das religiöse Empfinden in sich zu gliedern in frühe und fortgeschrittene Stadien, eine Gliederung, die durchaus mit damals aktuellen völkerpsychologischen und religionswissenschaftlichen Einteilungen zusammenfällt. Indes will er das religiöse Empfinden vor allem »nach unten hin«, d.h. vom Empfinden etwa ganz gewöhnlicher, »weltlicher« Angst abgrenzen.<sup>42</sup> Das Erleben des Heiligen habe keinen profanen Vorläufer, sei sein eigener Ursprung, nicht ableitbar:

Von dieser »Scheu« und ihrer »Roh«-form, von diesem irgend wann einmal in erster Regung durchgebrochenen Gefühle eines »Unheimlichen«, das fremd und neu in den Gemütern der Urmenschheit auftauchte, ist alle religionsgeschichtliche Entwicklung ausgegangen. Mit seinem Durchbruche begann eine neue Epoche des Menschentumes. [...] Nicht aus natürlichem Fürchten, auch nicht aus einer vermeintlichen allgemeinen »Weltangst« ist Religion geboren.<sup>43</sup>

Damit grenzt Otto sich deutlich von einer These ab, die seit der Antike und in der Folge in der Religionskritik der Aufklärer, später prominent auch bei Bertrand Russell vertreten wurde: die These vom Ursprung der Religion aus der Angst.<sup>44</sup>

38 Ebd., S. 13f.

39 Vgl. ebd., S. 22.

40 Vgl. ebd., S. 5-7 u.ö.

41 Ebd., S. 14f.

42 Vgl. dazu etwa: Schüz, Numinose »Scheu« als »artlich andere Zuständlichkeit« (2014).

43 Otto, Das Heilige (1963 [1917]), S. 16f.

44 Vgl. Schüz, *Mysterium Tremendum* (2016), v.a. Kap. II, S. 42-91.

Das Heilige bei Otto ist – »das ist allem Sensualismus und allem Evolutionismus gegenüber in aller Strenge zu behaupten – eine Kategorie *rein a priori*.«<sup>45</sup>

Einer solchen Auffassung kommt nun ein Text, der ein vordergründig rein profanes Geschehen schildert, gar nicht in die Quere. Und doch: *Jakob* weist auf diese Grenze zwischen Heiligem und Profanem hin. Das Geschehen im Text tritt sozusagen »von oben« wie »von unten« an sie heran, stellt sie heraus, um sie schließlich zu demontieren. Der Text wird damit zum Kommentar auf die strikte Trennung der Sphären, wie man sie etwa bei Otto findet, und damit auch zum Kommentar auf die Grenzen zwischen Rechtgläubigkeit und Aberglaube, Psychologie und Religion, wissenschaftlichem und metaphysischem Deutungsanspruch.

### Moses im Korb, Jesus am Kreuz

Als wichtigster Intertext zu *Jakob* ist wie erwähnt die Bibel auszumachen, vor allem die Kreuzigungsgeschichte der Evangelien. Im Durchgang durch die Erzählung allerdings werden die Topoi des biblischen Geschehens neu angeordnet und umcodiert.

Maria Zoller findet den Buben: zwar nicht in einem Weidenkorb im Schilf (2. Mose 2,1-10), aber immerhin in einem PKW-Kindersitz in einem winterlichen Bachbett. Der Verweis auf das Zweite Buch Mose setzt den Knaben an die Stelle des Retters des Volkes Israel, in der christlichen Typologie einer Präfiguration Jesu – der wenig später selbst in den Verweishorizont des Textes gerät. Das Einschlagen der Nägel in einem Moment der Todesnähe und davor die Anmerkung, der Vater des Buben sei Zimmermann gewesen, bilden deutliche Übereinstimmungen: Die Schlusszene des Textes kann mit einigem Recht als Kreuzigungsszene gelesen werden, die dabei jedoch ihrem Vorbild nur bedingt entspricht.

Im Zusammenhang mit dieser verquer reinszenierten Kreuzigung – das heißt: sobald der biblische Intertext einmal aktualisiert wird – erhalten zahlreiche weitere Elemente des Textes ihre Signifikanz. Der Bub wird von der Frau in einen alten Eisenbahnermantel gehüllt (J 26), die entsprechende Stelle etwa bei Matthäus lautet: »Und sie zogen ihn aus und legten ihm einen Purpurmantel um« (Mat. 27,28). Die Worte, die Philipp am Ende des Textes spricht, – »Papa, Papa« – sind ein Echo auf den biblischen Doppelruf »Mein Gott, mein Gott« (»[...] warum hast du mich verlassen?« – Mat. 27,46). Auch die wiederholte Frage der alten Frau an den Buben, dessen Augen sich in ihren Höhlen drehen – »wo schaust du hin Paradeiskopf? [...] Schaust du anders Paradeiskopf [...] wo schaust du hin was willst du haben?« (J 29, vgl. auch 31) –, hat ein mögliches biblisches Gegenstück in den letzten Worten Jesu am Kreuz nach Johannes: »Weib, siehe, dein Sohn! [...] Siehe, deine Mutter!« (womit er seinen liebsten Jünger der Obhut seiner Mutter empfiehlt; Joh. 19,26-27).

45 Otto, Das Heilige (1963 [1917]), S. 137.



Das intertextuelle Verhältnis ist also, geht man einmal von einem Reflex auf die Kreuzigungsszene aus, recht deutlich; ebenso deutlich, dass die Bezüge (sozusagen) überkreuz liegen.

## Heilige Dinge

In der Hochgatterer'schen Kreuzigungsszene spielen nicht zuletzt materielle Dinge und das Hantieren mit ihnen eine Rolle. In der Schlusszene dominieren Hammer und Nägel, dazu kommt eine ganze Reihe von Dingen, die Maria Zoller im Verlauf der Handlung um den Buben angehäuft hat:

Die Frau nahm aus einem Wandregal die Kirchenzeitung und legte sie dem Buben auf die Brust. [...] Kommt bald der Nikolaus, sagte die alte Frau, nahm eine verstaubte, aus einem Föhrenzapfen, Watte und Buntpapier gebastelte Nikolausfigur aus dem Wandregal und stellte sie auf die Kirchenzeitung [...]. Sie holte aus dem Wandregal eine Plastikflasche in Gestalt einer Lourdes-Madonna und stellte sie neben dem Kopf des Buben auf den Boden. [...] Die alte Frau hatte einen Stapel Zeitschriften, ein Buch über die Wundmale des Pater Pio, ein unbenutztes Päckchen doppeldeutsche Spielkarten, einen einzelnen hellblauen Wollhandschuh, eine Missionskerze und eine Schachtel Zündhölzer rings um den Kopf des Buben angehäuft. (J 29-32)

Der heilige Gegenstand wird hier zweimal gezeigt: Einmal als solcher, im Kontrast – dem an sich schon frevelhaften Kontrast! – zu den ihm beigegebenen Dingen des Spiels und des Alltags, den Handschuhen, den Spielkarten. Darüber hinaus wird der heilige Gegenstand als in Entstehung befindlich gezeigt (die Nägel werden gerade erst eingeschlagen). Gerade das zentrale Objekt ist dabei paradoxerweise ausgespart: Es handelt sich um eine Kreuzigung ohne Kreuz.

Dass hier dennoch eine Kreuzigung als Übergang des Weltlichen zum Heiligen inszeniert wird, legen die restlichen Requisiten nahe: Hammer und Nägel zählen zu den Leidenswerkzeugen Christi. Dazu kommen zahlreiche weitere Versatzstücke aus dem Besitz einer frommen Protagonistin. Will man dem ausgesparten Kreuz nun eine Funktion zuschreiben, dann ist es die, die verbleibende Differenz zwischen dem dargestellten und dem heiligen Geschehen zu markieren: Der biblische Kontext der Handlung legt zwar eine religiöse Lesart nahe, das Geschehen jedoch kommt ohne jegliches übernatürliche Element aus – ist insofern also ein restlos profanes. Im Gegensatz etwa zum geweihten Wasser (»zum Trinken und zum Einreiben Jakob gegen alle Übel haben wir viel Übel gehabt in Zlabings« – J 30) bleiben Hammer und Nägel trotz allem Erdendinge. Indem sie durch die Nachbarschaft zum Weihwasser in den Geruch des Heiligen kommen, und, auf einer höheren Ebene, allein durch die intertextuellen Nachbarschaften des Textes als Ganzem wird hier der Gegensatz zwischen Heiligem und Profanem aktiviert,

oder, in seiner konfliktreicheren Fassung: der Gegensatz zwischen Heiligkeit und angemäßer Heiligkeit – Häresie.

An den angeführten Requisiten wird dieser Konflikt deutlich sichtbar. Sie gehören in die Kategorien des Heiligenidols (die madonnenförmige Flasche, die Nikolausfigur), der Opfergabe (die Missionskerze inklusive Zündhölzer) und der wundertätigen Reliquie (das Lourdes-Wasser). Damit wird der Schauplatz gleich mehrerer konfliktträchtiger Grenzziehungen eröffnet: Die Missionskerzen sind synkretistische Überbleibsel heidnischer Opferkulte, die Heiligenbilder stehen im Zentrum einer jahrtausendealten Geschichte interreligiöser und -konfessioneller Auseinandersetzungen, die Reliquie ist einer der jüngst noch aktuellen Austragungs-orte dieses Kampfes um die Grenzziehung zwischen Heiligem und Profanem.<sup>46</sup>

So ist sie einer der Gegenstände, an denen römisch-katholischer und protestantischer Glaube am deutlichsten auseinandertreten. Als Rest, Spur eines Heiligen – ein Körperteil des Verstorbenen (als Primärreliquie) oder ein Gegenstand aus seinem Besitz (Sekundärreliquie; hierzu zählt auch das Lourdeswasser) – leitet sich ihre *virtus*, ihre Wirkmächtigkeit von der *virtus* des Heiligen ab, wodurch unbelebte Materie in den Ruf etwa der Schutz- oder Wundertätigkeit kommen konnte und damit die Funktion heidnischer Amulette übernahm.<sup>47</sup> Jeder Bedrohung konnte komplementär eine Reliquie entsprechen (auch mit heiligen Dingen konnte man also einem Ideal der Vollständigkeit nacheifern). »[V]on daher«, so Arnold Angenendt, »das schier unstillbare Verlangen nach heiligen Gegenständen.«<sup>48</sup> Reliquien wurden zu begehrten Besitztümern, mittelalterliche Sammlungen beliefen sich auf mehrere zehntausend Stück, Reliquien wurden gekauft, gestohlen, gefälscht, Kriege wurden nicht zuletzt bestimmter Reliquien wegen geführt – all das auch, weil seit dem Konzil von Nicäa im Jahr 787 Altäre nur bei Vorhandensein einer Reliquie geweiht werden konnten.<sup>49</sup>

Der Protest der Reformatoren war bekanntlich sowohl gegen die Heiligenverehrung als auch gegen die daraus resultierende Verehrung der Reliquien gerichtet, die folglich zu den Opfern des Bildersturms zählten. Einzelne protestantische Positionen (im Gegensatz zu Luther selbst) vertraten dabei auch die Abschaffung des Kruzifixes.<sup>50</sup> Auf katholischer Seite stand dem der Glaube gegenüber, dass durch den Moment der Kreuzigung die historischen Werkzeuge selbst in den Stand des Heiligen erhoben worden seien (weltweit werden bei unsicherer Provenienz ca.

46 Zu Idolatriedebatte und Reliquienkult vgl. etwa Kohl, *Die Macht der Dinge* (2003), S. 31–68, Böhme, *Fetischismus und Kultur* (2012 [2006]), S. 157–178.

47 Vgl. Angenendt, *Heilige und Reliquien* (1994), S. 158.

48 Ebd., S. 157.

49 Vgl. Kohl, *Die Macht der Dinge* (2003), S. 47.

50 Vgl. Angenendt, *Heilige und Reliquien* (1994), S. 237–241; Bayer, *Kreuz* (1990).

30 verschiedene Nägel als Reliquien vom Kreuz Christi verehrt)<sup>51</sup>. Verbreitet im protestantischen Fetischdiskurs war folglich, wie eingangs erwähnt, die Parallelisierung von katholischer und »wilder«, afrikanischer religiöser Praxis.

In der katholischen Aburteilung des Fetischismus spiegelte sich die innereuropäische Haltung gegenüber dem Aberglauben: Auch innerhalb der katholischen Kirche war die Reliquie als Ding an der Grenze zwischen profanem und heiligem Ding konflikträchtig – dafür verantwortlich war die Sorge des Klerus um Stabilität im Inneren. Als Folge des am Rande der kirchlichen Kontrolle stets drohenden Aberglaubens – und damit auch des Fetischismus – stand (und steht) die katholische Kirche in einem konstanten Spannungsverhältnis zur katholischen Volksfrömmigkeit. Einer der zentralen Konfliktpunkte ist dabei der populäre Hang zu heiligen Objekten.<sup>52</sup> Gerade dort musste die katholische Kirche den Gegensatz zum Aberglauben, zum Fetischismus am vehementesten verteidigen, weil ja tatsächlich das Naheverhältnis groß war und diese Tatsache unliebsamer Weise von außen auch konstatiert wurde. Der strikten kirchlichen Definition nach war die Reliquie folglich nicht selbst mächtig, sondern immer ein auf den Heiligen hinweisendes Zeichen – die Kernunterscheidung zu Aberglaube und Magie, mit jedoch zweifelhafter praktischer Wirksamkeit.

Maßgeblich in der katholischen Kirche ist indes weniger die Frage, ob Reliquien prinzipiell verehrungswürdig sind,<sup>53</sup> als vielmehr die Frage nach dem mit der Reliquie verbundenen Heiligen: Heiligenkult und Reliquienkult sind – indem wie gesagt die *virtus* der Reliquie nur Wiederholung der *virtus* des Heiligen ist – nicht voneinander zu trennen, und die Kanonisierung und Verehrung der Heiligen wiederum war immer mehr Gegenstand strenger Reglementierung.

So kam es auf Grund der Vorbehalte des Heiligen Stuhls gegen florierende Lokalkulte im Laufe des Mittelalters zu einer stark rückläufigen Zahl an Heiligsprechungen (was wiederum zu vermehrten eigenständigen Kulturen und etwa zur Anbetung »nur« Seliggesprochener führte).<sup>54</sup> Genügte bis zum 12., 13. Jahrhundert noch die Verehrung durch das Volk sowie die Kunde von einem göttlichen Zeichen, waren es dann schon langwierige juristische Abläufe, die über die Erhebung in den Stand eines Heiligen entschieden.<sup>55</sup> Im aktuellen Kirchenrecht gibt es seit 1969 eine

51 Schoenberg, Nails, Holy (2003).

52 Vgl. Brückner u.a., Volksfrömmigkeit (2001), Sp. 860.

53 Stattdessen wird das Thema der Reliquienverehrung derzeit, nach einem erneuten Aufflammen im 19. Jahrhundert, offiziell gemieden, so Angenendt: »[D]ie allgemeine Ratlosigkeit scheint bereits in Peinlichkeit umgeschlagen zu sein, hat man doch mancherorts die gläsernen Schreine und Reliquienkästen beiseite geschafft oder doch mit Vorhängen, Platten oder dunklem Glas abgedeckt. [...] Selbst die neuen Katechismen schweigen sich aus.« – Angenendt, Heilige und Reliquien (1994), S. 310.

54 Vgl. ebd., S. 182.

55 Vgl. ebd., S. 181.

eigens bestellte Heilige Kongregation für Heiligsprechungsverfahren. Dieses Verfahren sieht entsprechend der von Johannes Paul II. 1983 eingeführten Vorschriften der *Apostolischen Konstitution zur Durchführung von Kanonisationsverfahren*<sup>56</sup> den Verfahrensweg von einem lokalen Antragsteller (vertreten durch einen »Postulator«) über den Diözesanbischof und die Heilige Kongregation bis zum Papst vor. Schon der Postulator muss dabei genaue Auskünfte über den Heiligzusprechenden einholen und Belege bringen. Auf jeder weiteren Stufe wiederholt sich daraufhin ein Prozedere, in dem Sachverständige (Historiker, Theologen, Mediziner), Zeugen, Glaubensanwälte, Berichterstatter und Generalberichterstatter hinzugezogen sowie einige Versammlungen abgehalten und Berichte verfasst werden. Schließlich hat der Papst alleiniges Entscheidungsrecht über die Heiligsprechung (deren Verfahren bis zu diesem Zeitpunkt zwischen 50.000 und 250.000 Euro gekostet hat)<sup>57</sup>.

Ein streng strukturiertes Verfahren und ein umfangreicher Apparat<sup>58</sup> dienen also der Aufsicht über die Grenze zwischen Heiligem und Profanem. Vor diesem Hintergrund wird die Signifikanz vor allem eines Elements aus dem den Text *Jakob* beendenden Tableau vivant deutlich: des Buchs über Pater Pio. Die anderen beiden in der Passage aufgerufenen Heiligenfiguren, Bernadette Soubirous (Lourdes-Wasser) und Nikolaus von Myra (die Nikolaus-Figur), sind zum Zeitpunkt der Handlung längst kanonisiert, Pio hingegen nicht. Das Buch über seine Wundmale öffnet damit den Widerspruch zwischen kirchlichem Dogma und Volksfrömmigkeit. Francesco Forgione (so der bürgerliche Name Pios), 1968 verstorben, wurde erst im Jahr 1999, also vier Jahre nach Erscheinen von *Jakob*, selig- und 2002 heiliggesprochen.<sup>59</sup> Zum Zeitpunkt der Handlung war Pater Pio zwar Gegenstand umfangreicher Verehrung durch das Volk, gerade das jedoch war Ursache für den innerkonfessionellen Konflikt zwischen ihm bzw. seinen Anhängern und Verteidigern einerseits und dem Vatikan andererseits.

Von diesem Konflikt zeugt ein unüberschaubares Textkorpus an populärer Pio-Literatur, Bücher, wie sie allem Anschein nach auch von Maria Zoller gelesen wer-

56 Papst Johannes Paul II., *Divinus perfectionis magister* (1983).

57 Vgl. Schäfer, Heiligsprechung in der katholischen Kirche (Fssg. 20. 11. 2019).

58 »Die Kongregation wird von einem Kardinalpräfekten geleitet und hat neben ihrem Sekretär weitere 23 Mitglieder – Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, dazu 6 Beigeordnete und 71 Berater. Der Zentralbehörde beigeordnet ist seit 1984 die Studienabteilung, deren Aufgabe ist die Ausbildung der Mitarbeiter der Kongregation sowie die Ausbildung und Beratung derer, die mit der Kongregation zusammenarbeiten und Anträge stellen. Neben dem Präfekten, dem Sekretär und Untersekretär, fünf Relatoren und dem Glaubenspromotor gehören 17 weitere Mitarbeiter zum Arbeitsteam; 34 Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe gehören der Kongregation als Mitglieder an und geben ihr Votum ab; 83 Theologen und Historiker stehen als Gutachter zur Verfügung.« – Ebd.

59 Vgl. Dove, Pius (Pio) von Pietrelcina (2003).

den: In der Titelei führen derlei Veröffentlichungen standardmäßig die Erklärung, dem Dekret Papst Urbans VIII. (der die Heiligsprechung 1642 zur Sache des Heiligen Stuhls machte) entsprechen und »den unfehlbaren Entscheidungen der Heiligen Kirche« keineswegs vorgreifen zu wollen, sowie den berichteten Ereignissen »lediglich einen rein historischen und menschlichen Glaubwürdigkeitswert« beizumessen. Im Gegenzug allerdings berichten sie ausführlich von den zahlreichen Wundertaten Forgiones sowie von den massiven Sanktionen der Amtskirche gegen ihn: der mehrfach angekündigten (aber auf Grund eines Volksaufstandes nicht durchgeführten) Versetzung des Paters nach Spanien, der wiederholten ärztlichen Überprüfung seiner Wundmale, dem Verbot der öffentlichen Feier der Heiligen Messe, dem Verbot, die Beichte abzunehmen, dem Verbot zahlreicher Bücher über ihn usw.<sup>60</sup> Bei formaler Unterwerfung wird inhaltlich also gegen den Heiligen Stuhl opponiert.

Die in *Jakob* ebenfalls erwähnte Kirchenzeitung kann als Vertreterin der Gegenseite, des Vatikanischen Dogmas gesehen werden. Publikationen dieser Art waren auch nach dem zweiten vatikanischen Konzil dezidiert keine Diskussions-, sondern Verkündungs- und Missionsmedien. (Dem Tod Forgiones 1968 – an dessen Beisetzung kolportiertermaßen 100.000 Gläubige teilnahmen – widmete etwa die niederösterreichische *St. Pöltner Kirchenzeitung* (heute: *Kirche Bunt*) gerade einmal eine Kurzmeldung.)<sup>61</sup>

Wir stehen am Ende des Textes also vor einer Kreuzigungsszene, die um einige zweifelhafte Dinge angereichert wurde: Die materiellen Beigaben weisen auf das

60 Vgl. z.B.: Loerzer, Pater Pio (1985), v.a. S. 95–98. Die diplomatischere Rede von den Diskrepanzen zwischen Volksfrömmigkeit und Amtskirche (etwa in einem Band der populären Reihe *Bibliothek Ekklesia*) lobt »die Weisheit der Kirche, die ihn [Forgione, Anm.] dadurch verteidigt, daß sie übertriebene Begeisterung bremst«, denn sie »wacht eifersüchtig über die Reinheit ihrer Botschaft, wenn sie oberflächliche Lobreden und unkluge Begeisterung mißbilligt«, womit Pater Pio übrigens stets übereinstimme. – Winowska, Das wahre Gesicht des Pater Pio (2. Aufl. 1958), S. 33 u. 35.

61 Vgl. N. N., [Redaktionelle Meldung zum Tod Pater Pios] (1968). Dem im entsprechenden Dekret von 1963 (*Inter Mirifica*) geäußerten Willen, die neuen medialen Mittel zur Verbreitung der Heilsbotschaft zu verwenden, steht das grundlegende Misstrauen hinsichtlich jeder Form von Medien- und Öffentlichkeitsarbeit gegenüber. Das Eingeständnis des Rechts auf Information wird sofort eingeschränkt durch den Standpunkt, nicht jedes Wissen bringe Nutzen. Auch in den darauf folgenden Anpassungen (in Pastoralinstruktionen, Änderungen des Kirchenrechts, im Katechismus), so eine Wiener Dissertation zum Thema, vermisste man jeglichen Fortschritt etwa in Richtung des dialogischen Prinzips oder der Abkehr von der Auffassung der Medien als bloße Lehrkanal. Vgl. Neuwirth, (K)ein Haus aus Glas (1999), S. 45–85. In einem Handbuch zur kirchlichen Gemeindearbeit von 1982 schreibt Klaus Lehner: »Worüber gestritten wird, darf niemanden etwas angehen. Es wäre sogar sinnvoll, von einer Art »Nachrichtensperre« zu sprechen.« – Zit. nach Neuwirth, (K)ein Haus aus Glas (1999), S. 89.

vorchristliche Erbe der Volksfrömmigkeit hin, deren Distanz zur Amtskirche durch das Buch unterstrichen wird. Die Montage von Elementen der Volksfrömmigkeit und der Häresie in eine Kreuzigungsszene hat nun einen ganz bestimmten Effekt: Die Urszene des Christentums wird rückgebunden an den Aberglauben, eine Geste, die natürlich den Geltungsanspruch des Dogmas untergräbt. Das Christentum gerät in dieser innerliterarischen Montage aus Texten und Dingen in den Blick als etwas, das selbst aus einer Abweichung hervorging. Bekanntlich wurde auch das Christentum zu Beginn als jüdische Splittergruppe wahrgenommen, auch ihm wurden korrupte Ding-Praktiken unterstellt, schon im 2. Jahrhundert wurde etwa der Vorwurf der ›Kreuzesverehrung‹ erhoben<sup>62</sup>. Auch die heiligen Dinge des Christentums entspringen also aus der Außenperspektive einem häretischen, fetischistischen Irrtum. Diese Bewertungen sind nicht in Stein gemeißelt: Die drei historischen Personen, die hier durch Dinge und Bücher vertreten sind, stellen in ihrer Aufeinanderfolge eine graduelle Entwicklung vom Profanen zum Heiligen dar – womit die Grenze zwischen diesen Bereichen als historisch veränderliche, bewegliche herausgestellt wird.

## Erdendinge

Jedes religiöse Motiv wird im Text rückgebunden an irdische (neurologische, psychiatrische) Tatsachen. Das biblisch konnotierte Geschehen bleibt zugleich immer ein medizinisches, psychologisches, psychoanalytisches.

Das zeigt sich schon in der Figur der Maria Zoller – einer ›Maria‹ wohlgemerkt, allerdings keiner ›Mutter Gottes‹, zumindest nicht im biologischen Sinn: Während in der Heilsgeschichte Josef das nicht-leibliche Kind annimmt, ist es hier die Mutter, die anstelle einer natürlichen Rolle eine angeeignete innehat. Dem Mirakel der jungfräulichen Mutterschaft wird hier die irdische Variante in Form der Kindesannahme gegenübergestellt.

Weiter profaniert wird die Figur der Greisin in Hinblick auf ihre Handlungen: Ganz grundsätzlich muss festgestellt werden, dass hier eine männlich dominierte Szene (in den Worten einer Protagonistin in *Das Matratzenhaus*: »diese pathetische Männergeschichte mit nichts als Hohepriestern und Ältesten und diesem feigen Arsch von Pilatus« – MH 186) von einer Frau gekapert wird. Indem diese die biblische Kreuzigung wiederholt, wird die ursprünglich christliche Handlung zurück in einen stammesreligiösen Kontext gezogen: Die Wiederholung der Tötung entspricht strukturell einem Opferritual (das sich in Form der Hostie (lat. u.a. für ›Opfertier‹) nur als Schrumpfform in die katholische Liturgie gerettet hat). Wenn nun auf christlichen Topoi aufbauend die tatsächliche Opferung eines lebenden menschlichen Körpers inszeniert wird, zeigt Maria Zoller einerseits die Wurzeln

62 Vgl. Heid, Kreuz (2006), Sp. 1129.

christlicher Liturgie auf, überschreitet andererseits im Zuge dessen die Grenze der ›Rechtgläubigkeit‹ in Richtung des primitiven Ritus.

Zudem wird die Ambivalenz der Rolle Maria Zollers sichtbar: Sie entführt das Kind und gefährdet es physisch, nimmt aber zugleich die Rolle der fürsorglichen Mutter an, wäscht und füttert es. Dieser Gegensatz entspricht sichtlich nicht dem typisch bipolaren Frauenbild des Evangeliums: Der christliche Topos von der Frau als Heiliger oder Hure (Maria oder Maria Magdalena) wird durch den psychoanalytischen – der nährenden und der verschlingenden Mutter, wie man sie etwa in Jungs Mutter-Archetypus findet – ersetzt. Ganz diesem Archetypus entsprechend werden die beiden auch nicht separat personifiziert, sondern zusammengefasst in den ambivalenten Handlungen einer einzigen Figur. Die biblische Konnotation wird zugunsten der psychoanalytischen demontiert, der religiöse durch den psychologischen Deutungshorizont ersetzt.

Dasselbe begegnet hinsichtlich der Vaterfigur: Wenn Philipp/Jakob am Ende des Textes die bedeutungsschweren und verweisträchtigen Worte »Papa, Papa« sagt, ist das ja ein Hinweis auf eines der sieben letzten Worte Christi, zugleich aber auch deren Neuperspektivierung: auf einen toten irdischen anstelle eines unsterblichen himmlischen Vaters.

Aspekte des Organisch-Neurologischen gehören zudem zu den standardmäßig ins Feld geführten Erklärungen für religiöse Ekstasen, Erscheinungen und dergleichen. Das medizinische ersetzt in solchen Fällen das religiöse Deutungsmodell. Dieser Vorgang wird hier verdichtet: Die Symptome des Knaben sind im Zuge der Lektüre eindeutig der schweren Kopfverletzung zuzuschreiben. Am Schluss jedoch, im Rahmen der Kreuzigungsszene, erhalten sie eine religiöse Konnotation, weil sie auch an Symptome der religiösen Ekstase anklängen. Das »irre[] Leuchten« im Gesicht Jakobs/Philipps deutet zudem den Nimbus des Heiligen, die heilige Verzückung an. Doch ist das religiöse Erklärungsmodell, indem es aufgerufen wird, nachdem das medizinische schon auf dem Tisch liegt, ein von vornherein entwertetes.

In alldem spielen die Dinge eine prekäre Rolle: Sie sind durch ihre Kontexte und Nachbarschaften dem Heiligen assoziiert, die an und mit ihnen durchgeführten Handlungen allerdings bleiben ambivalent hinsichtlich der Frage, ob sie tatsächlich auf ein Jenseits der Dinge hin orientiert sind. Einerseits nein: Zoller ist von den Dingen selbst in ihren Bann geschlagen, nicht von ihrer Zeichenhaftigkeit. Andererseits: In den Bann schlagen können diese Dinge und Handlungen nur, weil sie auf die eine oder andere Art über sich hinausweisen: Das Einschlagen der Nägel (sowie der Eindruck, den diese Handlung möglicherweise hinterlässt) lässt vermuten, dass es sich um den Nachvollzug einer Szene handelt, die in einem religiös grundierten Leben zweifellos vielfach rezipiert worden war. An die Stelle des Verweises ›nach oben‹ tritt der ›zurück‹ in die ländliche Biographie, an die Stelle des Zeichens tritt die Wiederholung.



## Der untere Rand des Heiligen ist der obere Rand des Profanen

Die Profanierung der im Text anklingenden religiösen Motive scheint umfassend. Der katholische Glaube, so könnte man diese Stoßrichtung zusammenfassen, wäre das Resultat der Verkennung irdischer als überirdischer Vorgänge, seine Glaubenssätze wären nachträglich beglaubigter Humbug, seine Urszene Wahnsinn. In dieser Perspektive wäre die sakrale Lektüreebene in der Ratio des Textes restlos entwertet.

Dennoch lässt sich die hier vorgetragene Verrechnung irdischer und überirdischer Positionen nicht eindeutig auflösen. Rezeptionsästhetisch etwa könnte argumentiert werden: Gerade die verzerrende Übernahme der Elemente des biblischen Intertexts rückt deren Gehalt wieder ins Licht: Indem ein kulturell tradiertes und mittlerweile formelhaft entleertes Geschehen in eine gegenwärtige, an kontingenten, d.h. realistischen (materiellen, körperlichen, psychopathologischen) Details reiche Handlung überführt wird, zieht eben dieser Realismus rückwirkend auch in das Geschehen des Intertexts (wieder) ein.

Dementsprechend kann textintern kaum von einer ›Entlarvung‹ religiöser Verirrung die Rede sein, wird doch im Ablauf des Texts – allein schon aus perspektivischen Gründen – keine allwissende, kritische Position ermöglicht, aus der das Offensichtliche, in seiner Offensichtlichkeit Lächerliche des religiösen Irrtums aufgezeigt würde. Stattdessen hat der Text selbst Rätselstruktur, die Leiche am Ursprung wird ausgespart, Gemütsverfassung und Motivation Maria Zollers werden – auch der Leserin bzw. dem Leser – nicht transparent. Der Text endet nicht mit einer Szene der Auflösung, die dem Unverstandenen den Schleier wegreißt, sondern mit einer Szene der Verwunderung, die für den Betrachter Kupka nicht durchsichtig ist. Seine Verwunderung am Ende spiegelt sein sprachloses Entsetzen in der Mitte des Textes.

Während die textimmanenten Strukturen sowie die intertextuelle Verweisstruktur das religiöse Erleben dennoch bis zu einem gewissen Grad auf den Boden der Tatsachen zurückholen, vollführt in einer gegenläufigen Bewegung der Text performativ geradezu die Apologie des subjektiven religiösen Empfindens. Gerade die ausgespielte Drastik der irdischen Vorgänge und die Überforderung der Alltagswahrnehmung machen die Einsetzung eines Überirdischen letztlich plausibel. Der Text zeigt, dass die Grenze zum Heiligen beweglich ist, und er zeigt ein irdisches Geschehen, dessen ›tremendum‹ durchaus ein Potenzial zur Verklärung haben könnte.

Der Text nähert sich der Grenze zwischen Heiligem und Profanem, von der Otto spricht, aus zwei Richtungen: ›von unten‹, im Schrecken des Polizisten, und ›von oben‹, in Zollers Volksfrömmigkeit. Hammer und Nägel – materielle Dinge also, Utensilien einer erratischen Verrichtung, Requisiten einer heilsgeschichtlichen ›Urszene‹ – liegen direkt an dieser Grenze und markieren den Ort des Übergangs.



Die Positionen Zollers und Kupkas sind nicht statisch, beiden eignet ein gewisses Momentum, ein Potenzial zur Überschreitung der Grenze hin auf die Seite des jeweils anderen, ein Potenzial, das auf beiden Seiten vom Irrationalen bereitgestellt wird: Zoller hantiert mit den zweifelhaften Requisiten der Volksfrömmigkeit, der Opposition gegen die Amtskirche, und reinszeniert die Kreuzigung als mörderische häretische Karikatur; ihr religiöses Empfinden ist (weit entfernt von Ottos ›Geläutertem, Verklärtem‹) durch den psychischen Verfall korrumpiert.

Kupka seinerseits steht auf Seiten des Profanen, der weltlichen Autorität und Objektivität, und wird gerade dort mit Eindrücken konfrontiert, die sein Fassungs- und Formulierungsvermögen übersteigen. Ein Aspekt des ›mirum‹, des Wunderbaren, besteht Rudolf Otto zufolge im ›stupor‹: »Es bedeutet das starre Staunen, das ›völlig auf den Mund geschlagen sein‹, das absolute *Befremden*.«<sup>63</sup> Oder in den schon zitierten Worten Kupkas: »Das in irgendeiner Weise Erwartete sei in unüberbietbarer Gräßlichkeit über sie alle hereingebrochen und habe sie erstarren und verstummen lassen.« (J 26)

Das gilt wohlgemerkt auf Ebene der Textur, der Motive, nicht auf Handlungsebene. Unwahrscheinlich ist ja, dass Kupka sein Empfinden tatsächlich als religiöses einordnen wird (auch wenn diese Frage letztlich sinnlos ist, da der Text abgeschlossen ist). Immerhin aber stechen ›mirum‹ und ›mysterium tremendum‹ gerade aus der nüchternen Textsorte des Polizeiberichts deutlich hervor.

Die Bewegung innerhalb des Textes impliziert also die Überschreitbarkeit der Grenze zum Heiligen, wie sie etwa Otto installiert hat. Will man dessen Feststellung vom Beginn dieser Ausführungen allerdings folgen, dass das religiöse Erleben nicht ableitbar, eine apriorische Kategorie, »vollkommen sui generis«<sup>64</sup> ist, kann der irdische Schrecken im Text nicht als Vorstufe des heiligen Schauders gelesen werden. Allerdings ist die Grenze zwischen profanem und religiösem Erleben in der Form, in der Otto sie zieht, höchst angreifbar.<sup>65</sup> Wenn *Das Heilige* darauf beharrt, dass der Glaube keinen Ursprung im Profanen hat, sondern selbst sein eigener Ursprung ist, dann ist diese Konstellation – Ursprungsdenken, binäre Opposition – schon allein auf Grund ihrer sprachlichen Gestalt für Dekonstruktionen aller Art äußerst anfällig. Soweit muss man aber gar nicht gehen, auch im Kontext schon damals zeitgenössischer Theorie wird Ottos Gegensatzpaar fragwürdig. Hingewiesen sei hier auf die Schwierigkeit, die Otto einräumt, wenn es um die Definition des Mysteriums geht: Es entziehe sich dem Zugriff der Sprache und müsse begrifflich

63 Otto, *Das Heilige* (1963 [1917]), S. 30.

64 Ebd., S. 7.

65 Schüz referiert Einwände von Seiten der Psychologie etwa von Mario Wandruszka, vgl. Schüz, *Numinose »Scheu« als »artlich andere Zuständlichkeit«* (2014), S. 137, Fn. 36. Auch brachte diese Unterscheidung Ottos Lehre den Ruf einer »religionswissenschaftlich verkleidete[n] Kryptotheologie« ein. – Barth, *Rudolf Ottos Entwurf einer Religionspsychologie* (2014), S. 38.

»eingekreist«, aus Analogien und Gegensätzen erschließbar gemacht werden<sup>66</sup> – womit allerdings eine Problemlage benannt ist, die tatsächlich jedes Zeichen betrifft, nämlich – um eine vielzitierte Stelle zu bemühen – einem »bewegliche[n] Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine[r] Summe von menschlichen Relationen«<sup>67</sup> zu entstammen. Das Heilige unterscheidet sich hinsichtlich seiner Unmöglichkeit, letztgültig versprachlicht zu werden, in nichts von allem anderen. Hinzu kommt das Verfahren Ottos, die Differenz verschiedener Sprachen zur Definition seiner Begriffe produktiv zu nutzen: Regelmäßig zieht er die klassischen Sprachen, aber auch zeitgenössisches Englisch als eine Möglichkeit heran, seine Begriffe klarer zu konturieren (>awe« etwa für das Empfinden des »mysterium tremendum«)<sup>68</sup>. Das aber belegt geradezu lehrbuchmäßig (Saussures Lehrbuch von 1916) die Differenzialität als Merkmal sprachlicher Zeichen: dass diese also ihre Bedeutung ohnehin nicht aus dem Weltbezug, sondern aus dem Verhältnis zueinander, aus ihrer jeweiligen Zeichennachbarschaft erhalten. Diese ist in jeder Sprache eine andere (Saussure bringt das Beispiel der Inkongruenz von »sheep« und »mouton«<sup>69</sup>), was wiederum der alleinige Grund dafür ist, dass Otto sich mittels verschiedener Sprachen dem Kern seiner Begrifflichkeiten annähern kann.<sup>70</sup>

Die Rede vom Heiligen tritt uns aus dieser Erzählung mit deutlichem Hinweis auf ihre sprachliche Verfasstheit entgegen, dementsprechend sind seine begrifflichen Grenzen nicht außersprachlich festzumachen: Für den Gegensatz zwischen profanem und religiösem Empfinden gibt es kein äußeres Korrektiv; als mentaler Gegenstand konstituiert sich auch letzteres über differenzielle Merkmale, begriffliche Nachbarschaften.<sup>71</sup> So ist es hinfällig, wenn Otto seine Signifikanten einem Kontinuum entnimmt, dem aber beim Signifikat gerade kein Kontinuum, sondern ein voraussetzungsloses Phänomen eigenen Ursprungs entsprechen soll.

*Jakob* führt nur vor, was der Grenzziehung zwischen Profanem und Sakralem aus kritischer Perspektive immer schon eingeschrieben ist – tut dies aber, wenn man so will, denkbar wohlwollend: Wie man sich die Protagonisten im Verhältnis zur Grenze Profan/Sakral als in Bewegung vorstellen muss, lassen sich im gesamten Text die Verhandlungen des Gegensatzes von Heiligem und Profanem an kei-

66 Vgl. Otto, *Das Heilige* (1963 [1917]), S. 5-7.

67 Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1999 [entst. 1873]), S. 880.

68 Vgl. Otto, *Das Heilige* (1963 [1917]), S. 15.

69 Vgl. Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (2001 [1916]), S. 138.

70 Ein paar Jahre später wäre noch Wittgensteins Privatsprachenargument dazugekommen: Prekärerweise nämlich bindet Otto die Möglichkeit des tatsächlichen Verständnisses seiner Begrifflichkeit ausschließlich an die intime Kenntnis, an das persönliche religiöse Empfinden: »[W]er solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.« – Otto, *Das Heilige* (1963 [1917]), S. 8.

71 Vgl. z.B. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (2001 [1916]), S. 133.

ner Stelle stillstellen (es gibt nicht ›die‹ Ratio des Textes). Das führt zu einer Reihe sich über verschiedene Textebenen fortsetzender Widersprüche: Dargestellt werden vorderhand profane Ereignisse, die jedoch religiöse Intertexte und Lesarten aktivieren. Die aufgerufenen religiösen Ursprungsszenen werden allerdings wiederum auf ihr irdisches (psychologisches, neurologisches) Substrat zurückgeführt, zugleich wird aber die Entstehung religiöser Empfindung durch das ›tremendum‹ des Geschehens zumindest psychologisch plausibel gemacht. Dann wiederum wird die Schlusszene in der innertextuellen Wirklichkeit wohl nicht in ein dezidiert religiöses Empfinden münden (dieses wird nur evoziert; das Zitat einer religiösen Urszene ist nicht selbst eine). Gerade die überforderte Perspektive der Staatsmacht hingegen unterstreicht das ›mirabile‹ des Unverstandenen und Unerträglichen. Man könnte noch ergänzen, dass, was dieses Geschehen an potenziellem Mysterium bietet, auch innertextuell gerade als Text vorliegt, als der – noch dazu literarisch ambitionierte! – Bericht Kupkas; bei der Entstehung des ›Heiligen‹ in *Jakob* müsste also auch die Überlieferungssituation noch mitbedacht werden. Und so fort.

