
Martin A. Hainz

Die Schöpfung – ein Polylog?

Zu einem theologisch-poetischen Problem, unter anderem bei und mit
Friedrich Gottlieb Klopstock und Ferdinand Schmatz¹

I. Sprache schafft Sinn. Sinn aber ist jedenfalls nicht leicht als eine Art von *plurale tantum* zu denken, ist schwerlich von jenem »Inklusivismus«², der jene Theologie prägt, welche ein Wort wie das hebräische *Elohim* ins Zentrum stellt, nämlich ein Pluralwort, das die göttlichen Mächte bezeichnet (und erst später »zum pluralis maiestaticus und [...] schließlich auch grammatisch als Singular«³ aufgefaßt wurde). Dies ist ein zentrales Problem und dann auch ein Anspruch des jüdisch-christlichen Komplexes – trotz der immer wieder durchscheinenden »revolutionären Semantik«⁴ in jenen Texten, deren »semantischel Dynamit«⁵, wie Assmann schreibt, ist doch hier aus Frömmigkeit und dem Glauben an einen allmächtigen Gott unvermeidlich, daß für eine Rhetorik gegen Gottes Antipoden, die er ja gewissermaßen gar nicht haben darf, fast kein Raum besteht.

Wie aber gestaltet sich eine »Gewißheit der Erfüllung«⁶? Wie ist ihr Verhältnis zum Unsinn, zum Entstehen von Sinn; ist sie, wenn sie dies inkludiert, *Erfüllung von etwas*? Wie ist ihre Relation zu Bildern, die eine Majestät und zugleich ein Verströmen Gottes in der Liebe zur Kreatur, zum Nicht-nur-Geschaffenen also darstellen wollen – um angesichts des Scheiterns einem Ikonoklasmus, einer *Unsinnlichkeit* zuzuarbeiten . . . ?

Diesen Fragen sei im Folgenden an den Bibelauslegungen Friedrich Gottlieb Klopstocks und Ferdinand Schmatz⁷ nachgegangen, einleitend freilich betont, daß die im Falle Klopstocks überbordende – unter anderem in der Klopstock-Bibliographie von Gerhard Burkhardt et al.⁷ sowie jener von Helmut Riege⁸ dokumentierte – und im Falle Schmatz⁷ noch kaum befriedigende Sekundärliteratur zur Kenntnis genommen, aber in ihren Positionen nicht im Stile eines Forschungsberichtes, den dieser Essay nicht darstellt, referiert wird.

Friedrich Gottlieb Klopstocks *Messias* bedarf keiner weiteren Vorstellung, er ist ein Klassiker, wurde trotz der Konkurrenz Miltons auch in der Weltliteratur wahrgenommen. Ferdinand Schmatz⁷ *das grosse babel.n* aus dem Jahr 1999 hingegen ist – noch – ein eher unbekannter Text, dem freilich seiner interessanten Lösungen wegen ein breites Publikum zu wünschen wäre; der Autor ist promovierter Germanist und »darf als einer der konsequentesten Fortsetzer der von der Wiener Gruppe initiierten experimentellen Literatur angesehen werden«⁹, demgemäß dichtet und denkt Schmatz im Spannungsfeld von Form und

Theorie zur Frage, »wie äußere Zeichenketten mit inneren Zuständen korrelieren«¹⁰, wobei Begrifflichkeiten diesen Zuständen schließlich zuzurechnen (oder deren Transposition und Hyperstasierung ins Zeichen?) sind.

Beide Texte entsprechen dem Impetus des Glaubens, sein – subjektives – Evangelium zu formulieren und zu verbreiten; dieses ist im einen Falle darin gelegen, daß ein Schöpfergott darin die Versöhnung mit seiner gefallenen Schöpfung sucht und findet, nicht nur sich selbst der Endlichkeit radikal in Jesus auszuliefern, sondern ebenso das Unbedingte des Schöpfens dem Geschöpf schlechthin, nämlich dem Menschen, der Gottes Ebenbild ist, in die Hand zu legen. Dieses Moment der Poiesis ist dann auch – zumindest – das, was als metaphysisches Substrat nebst der Form Schmatz' Text trägt. Beide Texte streben damit einem Mitschöpfen zu, einer Göttlichkeit der Schrift, die auf Gott rekurrierend fraglich macht, ob dieser Rekurs gottgefällig, orthodox und orthopraktisch sein könne, eben: was sich, wenn die Schöpfung sich und ihren Sinn erfüllt, da als Sinn noch festmachen lasse.

II. Diese Frömmigkeit, wenn man es so nennen darf, ist also eine Gefährdung dessen, woran sie glaubt, und dies schon immer, diese Aporie leuchtet von Beginn an und auch jenseits des Lapsus *prinzipiell* subtil auf, etwa in Aurelius Augustinus' *Confessiones* – im elften Buch der *Confessiones* schreibt er, er wisse, »quod nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura«¹¹, also, daß »kein Geschöpf [ward], ehbevor denn Schöpfung ward«¹². Das läßt sich nicht zuletzt auch so lesen, daß das Geschöpf *als Geschöpf* von einem Schöpfer abhängig ist, der es gleichsam als Konzept formuliert; in diesem Falle: Augustinus. Im Lateinischen ist dies durch das Wort *creatura*, das beides: *Geschöpf* und *Schöpfung* ausdrückt, womöglich noch deutlicher. Das Problem ist strukturell älter als sein Virulentwerden etwa im Satz Augustinus', nämlich im Glauben, der da formuliert wird, angelegt. Also zeigt die Schrift auf, was anders und vorsichtiger gedacht werden muß – eine Dekonstruktion um der Frömmigkeit willen und doch auch als gegen diese gewandt aufzufassen. Die Dekonstruktion zersetzt den Sinn des Glaubens, aber zugleich rettet sie ihn. Rilke schrieb so den frommen Ausruf: »O du verlorener Gott! Du unendliche Spur!«¹³ Mit dieser nur scheinbaren Blasphemie hebt alle ernst zu nehmende Theologie offenbar an, wobei diese Unterminierung theologischer Begrifflichkeiten freilich nicht nur keinen metaphysischen Status hat und haben soll – noch das Wort vom *Tod Gottes* weist darauf, daß wir des Sensoriums ermangeln, von diesem – oder von IHM – zu sprechen.¹⁴

»Diese Geschichte beginnt mit Gott und endet mit der *différance* – sie beginnt mit dem absoluten Vertrauen und endet mit dem leinzig *theologisch* zu verstehenden – M. H.J. absoluten Mißtrauen.«¹⁵ Denn Gott ist entweder undenkbar oder *nicht Gott* – und drängt doch ins Denken.

Die Provokation der Vernunft zu erhalten, dies scheint die einzige Weise, an Gott und sein Schöpfen anzuschließen, also, indem man einen Begriff akzeptiert, der die Unmöglichkeit seiner selbst ausdrückt, jedes Konzept, das ihn auszuleuchten sucht, transzendiert. Die Unruhe des Begriffs bleibt in den Formulierungen erhalten, doch vor allem im Formulieren: Am ehesten ist diese ratlose Theologie möglich, wenn sie die Mimesis an Gott als Prozeß betreibt, also jenes Transzendieren selbst zum literarischen Prozeß macht – eben in den zwei Texten, die schon erwähnt wurden, also in Friedrich Gottlieb Klopstocks *Messias* zum einen und Ferdinand Schmatz' *das grosse babel.n* zum anderen.

In beiden Texten vollzieht sich so etwas wie der *Tod Gottes* – im Sinne des *Todes des Autors*, eines Todes, der die »Geburt des Lesers«¹⁶ bezeichnet. Die Schrift der Schöpfung wird in ihrer Unruhe aufgefaßt und einer Lektüre unterzogen, welche die Poiesis zeitigt. Im Parasitieren und Parasiert-Werden ist der Autor bei der »Ursprungslosigkeit l. . . l, die ursprünglich ist«¹⁷ – löscht sich aus wie Gott oder wie der geläuterte Teufel in der Katharsis, die in Klopstocks *Messias* Abadona rettet, welcher nur in seinem Sein verdammt wäre. So kann Gott ihn rufen: »Komm, Abadona [sic!], zu deinem Erbarmer!« (HKA, Werke, IV,2, 241)¹⁸

Klopstock geht dabei zum einen, englisch ausgedrückt, den Weg *metrics = matrix*. Schreibt Frey, im *Verszerfall* erscheine eine »Rede l. . . l, die sich selber das Gesetz ihres Ablaufs gibt«¹⁹, ergebe erst eigentlich Metrik, sind doch »Tactschläge l. . . l Durchgangspunkte«²⁰, so ist der Hexameter auf diesem Niveau. Er ist die »Arithmetique occulte«²¹ Leibniz', vereint Ordnung und Variation, ist er doch metrisch nie redundant und zugleich an ein Schema gebunden.

Die mögliche und gewissermaßen auch notwendige, nämlich der Atemlosigkeit entgegenwirkende Ersetzung von Daktylen durch Trochäen oder Spondeen bis hin zum Holospondiacus bewirkt, daß trotz der Kenntlichkeit einer metrischen Basis zahlreiche Formen des Hexameters *rein kombinatorisch* denkbar sind, mag sich auch für manche Ausprägung kein Nachweis erbringen lassen. Selbst wenn man den Trochäus (und den mit diesem identischen Daktylus mit Katalexe) einerseits und den Spondeus andererseits *nicht* unterscheidet, so ergeben sich, da Klopstock den Daktylus an der fünften Position nicht als quasi-obligatorisch sieht, wie es in der Metrik Usance ist, $2^5 = 32$ Formen. Tatsächlich aber besteht ein Vielfaches dieser 32 Ausprägungsmöglichkeiten, weil Trochäus und Spondeus – in der deutschen Lyrik ja gleichermaßen meist als \bar{x} dargestellt, das Problem ist allgemein »die antike Länge außerhalb der Hebung«²² – nicht identisch sind, eine noch zu diskutierende Differenz, die Klopstock, der bekanntlich den Versuch »völlig griechischer Hexameter im Deutschen l. . . l ein Ünding«²³ heißt, sogar als eine mögliche Qualität des deutschen Hexameters erkennt: »Man weiß es, u giebt es gern zu, daß der Vers der Alten vollkommener ist. Ob man gleich auch sagen könnte, daß die neue Mannigfaltigkeit, die durch

die verschiedenen Dactylen u Spondeen entsteht, eine Vollkommenheit mehr sey, die der Vers der Alten nicht habe.« (HKA, Briefe I, 18)²⁴

Wenn in diesem Sinne für die ersten fünf Positionen je drei und für die letzte zwei Optionen gegeben sind, ist zwar noch nicht von »tausend in ihm ldem Hexameter, M. H.] verhüllten metrischen Möglichkeiten«²⁵ zu sprechen, bekommt man aber doch 2×3^5 , also stattliche 486 Varianten des Hexameters für das Deutsche; man muß nicht Hegelianer sein, um zu sehen, daß hier jedenfalls »Quantität in Qualität umschlägt«²⁶. Man hat es, wie auch Gundolf bemerkt, nicht mehr mit »zerlegbaren und zusammensetzbaren Gefügel[n]«²⁷, die einer Regel gehorchten, zu tun. Klopstock annotiert ferner, daß der »Akzent l . . l mit der Silbenzeit nichts zu tun lhatl«²⁸, allenfalls »an den *kurzen Silben* l . . l *etwas/verändertl*«²⁹, eine Beobachtung, die sich etwas anders bald bei Voß findet, der lange und kurze Silben gleichbleibend annimmt, aber Silben, die er »*mittelzeitig*«³⁰ nennt, einführt, an denen der rhythmische Kontext wie »nachhallendel l«³¹ Konsonanten entscheiden, ob sie konkret lang oder kurz zu lesen seien. Klopstock berücksichtigt schließlich gar »*lange, längere und längste; kurze, kürzere und kürzeste Silben*«³², weshalb er analog zur Differenz von Trochäus und Spondeus von »verschiednen Dactylen« (HKA, Briefe I, 18), von »Dactylen l . . l von verschiedener Art« (HKA, Briefe I, 45)³³ ausgeht.³⁴

In der Erarbeitung seiner Metrik öffnet Klopstock hier, wiewohl sein Werk apostolische Züge hat, das *nicht* an eine Orthodoxie gebundene, vielmehr unendliche Feld der Poiesis³⁵; er schreibt: »Überhaupt wandelt das Wortlose in einem guten Gedicht umher, wie in Homers Schlachten die nur von wenigen gesehnen Götter.«³⁶

Ein provokanter Imperativ Klopstocks sagt es: »Seid l . . l wie Gott!«³⁷ Damit, so sei hinzugesetzt, ist man erst am Anfang einer metrischen Theorie für Klopstock.³⁸

III. Erweist sich diese als die angemessene Form des zu Denkenden, so schafft andererseits Klopstock doch auch Bilder, Inszenierungen, die nun allenfalls bedingt als geglückt gelten können, nicht minder aber geeignet sind, auf das Grundproblem einer so gearteten Dichtung zu weisen.

Generell verläßt Klopstock in der Behandlung Judas' die umrissenen Prinzipien und Implikationen der Messiade; der Umstand, daß ein Jesus derart Nher den Sohn Gottes verrät, bleibt womöglich zu verstörend. Während Judas in der Bibel Verräter des Erlösers und *Katalysator* der Erlösung zugleich, also vielleicht »der vermeintliche Verräter«³⁹ des Heiland ist, was ihm eine ambivalente Rolle jedenfalls in der Rezeption (angefangen bei den Kainiten, die meinten, »Judas l . . l habe als Einziger erkannt, dass Jesus ausgeliefert werden müsse, um die Heilsgeschichte zu vollenden«⁴⁰, über Martin Scorseses Film *The Last Temptation of Christ*, USA 1988, worin Judas »the struggle between the humanity

and divinity of Christ«¹¹ spiegelt, bis hin zum Antrag auf eine »nachträglichel | Seligsprechung des Mannes aus Iskariot«¹²) zuweist – noch wenn man den Akzent auf den Verrat legt, ist doch einzugestehen, daß Judas' »Motiv l. .l undeutlich«¹³ ist –, so ist er im *Messias* schlicht verblendet.

Der Teufel flüstert ihm, als er schläft, seine verderbliche oder jedenfalls *vom Teufel für verderblich gehaltene* Tat ein – die Engel wollen ihn wecken, ein Träumen, Irren und Verblendetsein ist also die Essenz seines Verrats, wenn man nicht den ihn heimsuchenden Satan als integralen Teil des Erlösungsplans auffassen will. Freilich wäre das eine – wenngleich kühne – Option, immerhin: Satan »trägt selbst zum Sieg des Erlösers bei«¹⁴, Walter Nigg schreibt, man könne vielleicht den Teufel sogar allgemein »eine Funktion Gottes«¹⁵ nennen; hierzu sei am Rande erwähnt, daß auch der Topos des intellektuell unterliegenden Teufels hier bedient wird, ein Topos, den Schadewaldt beim für Klopstock nicht unmaßgeblichen Homer im Götterkampf des »blutige[n], brutale[n], ungeschlachte[n]«¹⁶ Ares mit Athene erkennt, wobei der Kriegsgott von Athenes »überlegener Geisteskraft zu Boden«¹⁷ geworfen wird. Allerdings wird noch zu fragen sein, ob es tatsächlich eine *List* sei, die hier im Falle von Gott und Satan sowie Adramelech wirkt.

Judas also wird dies eingeflüstert (*HKA*, Werke IV-1, 60):

Und du schläfst, Ischariot, hier unbekümmert und ruhig,
Und entfernst dich so lang von Jesus, als wenn du nicht wüßtest,
Daß er dich haßt, und die übrigen Jünger alle dir vorzieht!

Neid aus Verblendung wird so zum Tatmotiv, vor allem aber die Irrationalität, den fast leimotivisch nichts mehr »offenbarende[n] Träume[n]« (*HKA*, Werke IV-1, 66) – indes ist dies fraglich, »ob nicht auch Kaiphas Träume, / Die Gott sendet, gesehn hat« (*HKA*, Werke IV-1, 66) . . . – zu glauben. Es ist der Schlaf der Vernunft, der Ungeheuer gebiert, in einer Nacht, die schwerlich »die unversehrte der Klopstockzeit«¹⁸ ist. Dieser Schlaf läßt Judas Jesus als »Freund der Erschaffenen« (*HKA*, Werke, IV-1, 90) verkennen. Von Sinnen ist Judas noch im Tod (*HKA*, Werke, IV-1, 144):

Ich kenne das Rauschen
Deiner Stimme zu wohl! du bist der todte *Messias*!
Du verfolgst mich, und forderst dein Blut. Hier bin ich! hier bin ich!
Judas rief mit starrendem Blick, und erwürgte sich!

Vor Judas' Selbsttötung weicht selbst der Todesengel zurück: »Staunend / Trat Obaddon selber zurück, da er starb« (*HKA*, Werke, IV-1, 144) – ein Subjekt, das nur noch der Ausrufe fähig ist. Die Gewalt, die sich der Verräter antut, ist seine

und nicht die Gottes, aber aus einem textuellen Sadismus erwachsen, der Apostel, der schon irrt, als er »einsiedlerisch-stolz abseits der anderen Jünger seinen Weg geht«⁴⁹, wird kraft der Schrift hier zum Folterknecht seiner selbst, mit anderen Worten: an sich zum Vollstrecker der von Kant kritisierten »tortura spiritualis«⁵⁰ und »einer »göttlichen Rache« (HKA, Werke, IV-1, 199), die bestenfalls mitleidlose Gerechtigkeit ist. Das Mechanische von Urteilsfindung, Marter und Verdammung, die allesamt aus dem Bekenntnis gerechtfertigt sein sollen, zu dem sie nötigen, erinnert fatal an die Prozesse, worin der Wunsch des Gefolterten, »laßt mich nur unschuldig richten«⁵¹ (aus dem Protokoll eines Prozesses in Münster, 1724 – in Klopstocks Geburtsjahr), nicht erfüllt werden kann, sondern die Macht des Gerichts sich darin ausdrückt und dadurch zugleich erhalten bleibt, daß zuletzt dem Delinquenten keine Gewalt widerfährt als eben jene, die er sich durch das Ableugnen, das zur weiteren Marter führen muß, oder das Be- und Anerkennen seiner Schuld als deren rechtmäßige Konsequenz selbst geradezu zufüge. Judas wird ein – wie immer schuldhaftes – Opfer »der zürnenden Allmacht« (HKA, Werke, IV-1, 199), wird »unter den Augen des Gekreuzigten hinab in die Hölle«⁵² verbannt, alles zwar in der Darstellung geradezu mechanisch sich entwickelnde Folgen seiner Verirrung und Schuld, doch Abläufe, die noch in einer solchen Mechanik als Minimum an Gottesschuld ein fatales Licht auf die von derlei Zwang zu erlösende Schöpfung werfen. »Eine l. . j Gesinnung, die die Strafe der anderen braucht, hat den Glauben nicht von innen angenommen; sie liebt nur sich und nicht Gott, den Schöpfer, zu dem seine Geschöpfe gehören«⁵³, schreibt Benedikt XVI. allgemein gegen die Perfidie solcher *Gerechtigkeit*, die jene Klopstocks und nicht Gottes ist.

Wohl reiht sich abseits der Drastik das Bild Judas' in jene der sich orthodox der Identität statt der Möglichkeit Verschreibenden, auch wider Judas heißt es also: »Ewiger Tod dir! Du hast den Gottversöhner verrathen, / Hast dich wider Jehovah empört, und dich selbst getödtet!« (HKA, Werke, IV-1, 145) Nur »in den Teufeln« »wirkt sich l. . j Klopstocks Schöpferium«⁵⁴ ähnlich ungehemmt aus – Kayser schreibt sogar, daß in Dantes, Miltons und auch Klopstocks »Epen l. . j sinnlich-konkreten Charakter im Grunde nur die Teile haben, die in der Hölle spielen.«⁵⁵ Doch weder die ästhetische Qualität noch die theologische Begründung nehmen dem modernen Leser – etwa Hans Henny Jahnn – das Unbehagen, daß hier Klopstock genau dieses *Unbehagen* nicht empfindet: »Verbrecher, / Diese lautesten Zeugen des Falls der Sterblichen« (HKA, Werke, IV-1, 194), sie müßten schon aus dieser Formulierung Klopstocks exemplarische Menschen sein, für die es nicht nur die Verdammung gibt, die vielmehr ein grundlegendes Recht haben, daß sich Gott um ihre Erlösbarkeit jedenfalls annehme, auch wenn die Erlösung selbst vom Geschöpf mitzuvollziehen ist – und sind es hier doch nicht; von einer »unhumane[n] Unempfindlichkeit«⁵⁶, die da zuweilen durchschimmere, schreibt Jahnn.

IV. Das Problem ist aber nicht nur hier gegeben und höchst virulent. Allenthalben wirkt eine forcierte Quasi-Zerstörung der ohnehin aus prinzipiellen Gründen fraglichen Fähigkeit der Bilder zu einem Moment von Transzendenz, die das Erhabene bewahrt, anstatt »beschreibend [zu] malen«⁵⁷ – was überrascht, wenn man sich nun erinnert, daß im primär Sprachlichen Klopstocks Programm einer Dichtkunst als »Nachahmerin« (*HKA*, Werke, IV-1, 1) des nicht banal *sinnvollen* Schöpfens selbst vollzogen ist, das er an prominenter Stelle: nämlich schon im 11. Vers des ersten Gesangs explizit vorstellt. Als Merkwürdigkeit sei mit Muncker am Rande außerdem erwähnt, daß zwar Klopstock hier in großer Zahl enträtselte Bilder gibt, doch zugleich die Szenen erkennen lassen, »wie wenig es dem Dichter auf anschauliche Klarheit und Übersichtlichkeit seiner Darstellung ankommt«⁵⁸; wie auch in seiner Vorgeschichte der Erlösung, welche die Handlungen des Alten Testaments nach Muncker zu anspielungsreich in Szene setzt, ist offenkundig die *Richtigkeit* des Bildes nicht mit *quasi-didaktischer Klarheit* gleichzusetzen.⁵⁹

Ein Beispiel ist die Rolle Judas', die Klopstock eher problematisch löst – der in der Theologie verschiedentlich auf die Erlösung bezogene Blutruf, der sich darum auch als Segensruf deuten läßt, wird bei Klopstock ähnlich zur eindeutigen Szene (*HKA*, Werke, IV-1, 159):

Sie sprechen ihr Todesurtheil, und rufen:
Über uns komme sein Blut, und über unsere Kinder!

Davon einmal abgesehen, daß eine solche Darstellung jedenfalls als antisemitisch gelesen werden *kann*, ist sie eine problematische Veränderung. Analog transformiert der Dichter das tatsächlich *Böse* – Abbadona ist auf seine Erlösung hin inszeniert, wie die anderen beiden Teufel auf ihre Verdammung hin konzipiert sind; so bleibt zwar dem Leser nicht der »Schauer vor dem dämonischen Rätsel [. . .] erspart«⁶⁰, doch die Ambivalenz, daß Satan wider Willen »selbst zum Sieg des Erlösers beiträgt«⁶¹, weil er die Natur der Erlösung erkennt, hätte eindrücklicher entwickelt werden können.⁶²

Dem steht die vorangegangene prekäre Bild-Entscheidung im Wege, daß generell die Erniedrigung Jesu ausgespart wird, er also nicht als in der Niederlage seine Erlösungsmacht Entfaltender gezeigt wird, sondern schon seine Menschwerdung sozusagen eine inszenatorisch problematische Demut des erhabenen Gottmenschen bedeutet – was in Rilkes *Geburt Christi* nachschwingt, wenn das lyrische Ich Maria in bezug auf jenen »Gott, der über Völker grollte«⁶³, fragen läßt: »Hast du dir ihn größer vorgestellt?«⁶⁴

Klopstock habe, schreibt Kaiser, anders als die meisten Dichter und Denker in Jesus vor allem den Menschen zu Göttlichkeit erhöht, nicht aber Gott zu Menschlichkeit erniedrigt gesehen.⁶⁵ Auch wenn man das nicht so generös for-

mulieren will – es sind doch, und zwar *deswegen*, mehrere Bilder der Bibel bei Klopstock ausgespart, nur angedeutet oder sogar invertiert: Während in der Bibel Jesus seinen Jüngern die Füße wäscht, wird bei Klopstock Christi »Knechtgestalt I. . I pervertiert«⁶⁶, ein Apostel wäscht dem Sohn Gottes die Füße, was doch *die* von Christus vorgelebte Praxis des Priestertums der »geübten Selbstübereignung«⁶⁷ ist, die den Jünger »tischfähig für die Tischgemeinschaft I. . I mit Gott selber macht«⁶⁸ – die Passage wird bei Klopstock kurzum sinnlos. Und das Leiden unter Pontius Pilatus diffundiert geradezu in einem »Dann...«: »Doch mir sinket die Hand die Harf herab« (HKA, Werke, IV-1, 160), was sich als mächtiges Schweigen wie die abgebrochenen Verse verstehen läßt, aber auch anders: als der falsch univoken Darstellung Jesu dienende Aussparung gedeutet werden kann.⁶⁹ Nicht der Schmerz wird dabei getilgt, wiewohl es stimmen mag, daß bei Klopstock »Christus I. . I weniger Schmerzensmann als Hohepriester«⁷⁰ ist, sondern wiederum die *Erniedrigung*, erst recht undenkbar ist, was mit Thomas von Aquin doch kanonisch formuliert ist, daß nämlich »in Christo I. . I duas voluntates«⁷¹ angelegt seien, er ist bei Klopstock fast ausschließlich das einsichtige Instrument der Erlösung, also eine seltsam fleischlose *Inkarnation* Gottes, die doch nur als wahrhaftig solche »inter divina opera maxime rationem excedit«⁷², also unter den göttlichen Wundern am meisten die Vernunft übersteigt. Zwar gebraucht auch Klopstock die Formulierung vom »Einen göttlichen Menschen« (HKA, Werke, IV-1, 21); eine Psychologie Jesu, der im Jargon einer wahrscheinlich zu aufgeklärten Theologie »nicht seinsmäßig-substanzhaft, sondern beruflich-funktional«⁷³ Gottessohn ist, hat Klopstock aber nur ansatzweise gestaltet. Freilich ist Klopstock, so sei doch mit Kee betont, gerade bei diesem Problem der Darstellung keinesfalls der einzige, der den »Konflikt zwischen den gängigen Vorstellungen vom Messias als siegreichem Sendboten Gottes I. . I und dem Rollenverständnis Jesu«⁷⁴ unglücklich löst – vielmehr ist dieser Widerstreit der Bilder von Beginn an in der Bibelrezeption vorhanden und oftmals dem sozusagen falschen der beiden Bilder der Vorzug gegeben worden, nämlich jenen, deren Pracht offenkundig nicht von der »Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung selbst«⁷⁵ getragen wird.

Vielleicht meidet Klopstock die enigmatischen Bilder auch deshalb, weil sie nicht zugleich ausdrücken können, wie sich die Heilsgeschichte quasi *undramatisch* verwirklicht. Von der »CERTITUDINE DIVINAE PROVIDENTIAE«⁷⁶ ausgehend ist es problematisch, den Leser mit Bildern zu konfrontieren, die sich nicht unmittelbar in den Sinn des Evangeliums zu fügen scheinen, wiewohl sie abzeichnen, daß dieses Moment der Unauflöslichkeit integraler Bestandteil jeder denkmöglichen Frohbotschaft sein müßte – dem aber trägt Klopstock, wie gesagt, in der Erlösungshandlung und in seiner Sprache, nicht dagegen in den entworfenen Szenen Rechnung. Die Bilder und Inszenierungen Klopstocks drücken wesentlich einen sozusagen *gehabten*, darum *toten* Glauben aus, einen Glau-

ben, der sich nicht in seiner Überschreitung und Selbstbefragung bewährt und zu vergessen droht.⁷⁷ Es ist ein Glaube, der als – wie früher dargelegt – *inklusive Monotheismus* die diesem letztlich doch am ehesten gemäßen »inklusive Disjunktionen«⁷⁸, also jenes Schreiben, das der Schöpfungspoesie Klopstocks allein adäquat erschiene, meidet und tilgt. Klopstocks Bilderkosmos ist Resultat dieser *ikonographischen Disziplinierung* und der hilflose Reflex der »ideas not presentable but by language«⁷⁹, denen Hölderlin in der Nachfolge Klopstocks stimmiger *kein* Bild, sondern die Auflösung eines solchen zugesteht.

V. Schmatz' *das grosse babel.n* ist in einer an Hölderlin erinnernden Weise dieser Poesis verpflichtet. Das ist, wenn man bedenkt, wie die Bezugnahmen auf Gott sonst in der Literatur der Gegenwart aussehen, fast noch gewagter, als es Klopstocks Annäherung zu seiner Zeit war. Man könnte einen Bogen spannen: von Erich Kästner und Rose Ausländer über Christine Lavant, Paul Celan, Edgar Hilsenrath bis Joseph von Westphalen und Anne Weber, die Bezüge zu Gott sind – bestenfalls – verzweifelt, nicht anders ist es bei Günther Anders, Hans Blumenberg oder Alexander Kluge, der schließlich vor der verpfuschten Welt eine »Kunst der Aushilfen«⁸⁰ anempfiehlt. So schreibt man also von Gott: »Im Anfang war das Tohuwabohu. Gott, des Lebens im Dunkeln überdrüssig, machte Licht und stellte fest, dass ihm jemand zuvorgekommen war und das Nichts geschaffen hatte. Das Nichts war ihm nicht geheuer, und er beeilte sich, es anzufüllen.«⁸¹

Vor diesem Ich-bin-da ist die einzige Antwort: »Ich-bin-auch-noch-da«⁸²; aber Gott hört sie nicht, seine Gerechtigkeit ist eine, die, wie Anne Weber zeigt, am ehesten als *ungerecht* zu definieren ist. Ungerecht sind die Urteile Gottes, wie die Geschichten der Bibel unlogisch sind: »Das Unglück trifft die Bösen, während die Prüfung den Guten vorbehalten ist. Da sich die beiden Phänomene faktisch nicht unterscheiden lassen, sollten Sie sich zunächst immer erst einmal fragen (wenn Sie zum Beispiel an metastasierendem Krebs leiden, wenn Ihre gesamte Familie bei einem Flugzeugabsturz ums Leben kam oder Ihr Haus bis auf den Grund abgebrannt ist), ob Sie gesündigt haben oder nicht. Wenn Sie sich nichts vorzuwerfen haben, war es nur eine Prüfung und Sie können ruhig schlafen.«⁸³

Ferdinand Schmatz' *das grosse babel.n* geht einen anderen Weg als diesen. Anne Weber schreibt, Gott liebe die Monotonie, darum sei der Mensch so fad wie sein Schöpfer.⁸⁴ Hierzu ist *das grosse babel.n* quasi die Antithese: Schöpfen nach einem schöpferischen Gott – in seinem Sinne abweichlerisch und phantastisch.

Wir sind damit beim metaphysischen Substrat dieses Buches: Warum steht im Titel Babel im Zentrum: ein Ort der Vermessenheit, der mit Sprachverwirrung gestraft wurde? Anne Weber schreibt über Babel etwas enttäuschend: »Auf jeden Fall wird uns seine Sintflut von Sprachen nicht davon abhalten können,

miteinander zu plaudern, wie wir es gewohnt sind.«⁸⁵ In der Tat ist es aber doch eher so, daß mit jeder Sünde und Strafe der Mensch mehr *der* Mensch wird, den Gott meinen mußte, als er sein Ebenbild – die Mimesis an sein Schöpfertum nämlich – wollte und schuf, und vor allem bei *Babel*. Celan schreibt:

Orkane.
Orkane, von je,
Partikelgestöber, das andre,
du
weißt ja, wir
lasens im Buche, war
Meinung.⁸⁶

Das »andre l. . . l war / Meinung. // War, war / Meinung«⁸⁷; das polemische Moment und Celans Hoffnung auf ein Uneigentliches sind gegen den *Urfehler* der Philosophie in Anschlag zu bringen; Demokrit sagt, alles sei aus Atomen, und tut das Übrige als bloße Meinung ab.⁸⁸ Die abendländische Vernunft folgte zu oft dieser terroristisch-aphatischen Auffassung von Wahrheit. Celan betont es in einem Brief: »Ich brauche nicht erst hervorzuheben, daß das Gedicht um dieser Meinung – um der *Menschen* willen, also gegen alle Leere und Atomisierung geschrieben ist.«⁸⁹

»Es geht l. . . l darum, ein Gemurmel vom Ununterscheidbaren zu erzeugen«⁹⁰, schreibt Badiou zu Celan. Dieses Gemurmel eröffnet das Gespräch mit seinem unendlichen Mehrwert, der die Poesie belebt – die ein avancierter Dia- und Polylog ist, um mehr als die Wahrheit zu sagen, ohne dabei gelogen zu haben. Auch bei Schmatz hat *Babel* einen Mehrwert, bezeichnet die Möglichkeit der Worte, authentisch an etwas zu sein, das durch sie wahr geworden sein wird.

»ständig wellts stimmwogen«⁹¹: Mit der Stimme in Wellen und also Interferenz der *Stimmwogen* beginnt die Schöpfung. Sie ist augenblicklich, »jetzt« (S. 4), die Reflexion scheint ihr nachzuhinken – »(gedacht) / zu spät« (S. 5). Allerdings ist die Schrift schon Unterminierung des sprachlichen Schöpfungsaktes, der als Sprache nicht auf eine Autorität allein bezogen ist. Der Mensch interveniert in das göttliche Werden, so mit dem Komma: »geh,irn« (S. 5), das schon das Wort zu zwei Wörtern oder Sinneinheiten wandelt.

Schöpfung heißt *Schöpfen aus etwas*, heißt also *Scheiden*. Die Sprache ist Schöpfungsakt. »es ist nicht leicht, / das, was licht sein wird, / zu scheiden, von dem, was finster« (S. 9), schreibt Schmatz – und spielt damit darauf an, daß dieses Konzept von Schöpfung vielleicht eben schon zu kurz greift. »Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut«⁹², heißt es in der Bibel ja, was in bezug auf jenen Baum, dessen Früchte »Gutes und Böses erkennen«⁹³ lassen, doch bedeutet, daß die Unterscheidung von Gutem und Bösem

das Böse als solches erst schafft. Ähnlich hat Heinrich von Kleist den Zusammenhang zwischen Erkennen und Bösem gedeutet. In seiner *Marionettentheater*-Schrift skizziert er den harmonischen Mechanismus, der die Figuren sich »im Tanz sehr graziös«⁹⁴ bewegen läßt; diese Grazie des Marionettentheaters ist mit dem Sündenfall der Welt verloren gegangen – doch formuliert Kleist eine aus diesem abgeleitete Utopie: Das »Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns, wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist.«⁹⁵ Die Utopie ist eine Schöpfung, die frei von ihrem Gott tut, was ihr vorgesehen war, und zwar aus Einsicht: »Mithin l. . l müßten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen«⁹⁶ – oder *voran zu fallen*. Das Rätselhafte an der Geschichte ist, daß erst seit dem Sündenfall »Mißgriffe unvermeidlich«⁹⁷ sind, dieser selbst jedoch als der größtmögliche Mißgriff erscheint, also als eine Antizipation dessen, was er erst bewirken soll.

Der Sündenfall prägt jedenfalls die Konzeption des Schöpfens als eines Scheidens. In der Erzählung Gottes ist schon immer der Wurm/die Schlange drin. Es stellt sich die Frage, inwiefern der Sündenfall nicht in der Notwendigkeit der Schöpfung (bzw. Schöpfungsgeschichte) angelegt sein muß.

die stilistin der list, die schlange,
soll sein, das gesagtes ist, was gilt,

schreibt Schmatz (S. 16) – die Schuld ist das, was dem Erzähler der Schöpfung, der nicht eine Sprache Gottes allein spricht, eignet, also dem Menschen, der »Gegensouveränität«⁹⁸ hat. In seiner Sprache gilt: »Es gibt einzig den Buchstaben«⁹⁹, der den göttlichen Sinn der Schöpfung »übersetzbar und unübersetzbar«¹⁰⁰ macht, unverständlich und, denn das ist das Wesen der Übersetzung, wandelbar.

VI. Also besteht eine Macht, »die umschreibt« (S. 22): etwa »wirkung als ursache« (S. 22) ausgibt, jedenfalls dem Fatum seine Fatalität nimmt. Ist Klopstock Poet mit Gott, der ihn orthodox schaffen läßt, ist bei Schmatz zunehmend die Schöpfung etwas, das auch Gott geschaffen hat: Das Urbild menschlichen Schaffens ist sekundär im Verhältnis zu diesem selbst. Was ist, »hiesse wie das, was sagt« (S. 59), so heißt es in Schmatz' *Babel*-Episode; die Freiheit und Verbindlichkeit des Wortes ist bei dem, der sagt: »ich l. . l zeuge mich selbst« (S. 80) . . . Das »schwert meines mundes« (S. 104) ist die *Poiesis* Klopstocks, bei diesem noch auf Gott bezogen, wo die Schöpfung ihrerseits schöpft, bei Schmatz aber ein Akt, der der Selbstsetzung Fichtes gleicht.¹⁰¹

Das vollendet den Begriff der Gnade in einer Weise, daß er gar nicht mehr anwendbar ist, weil die Gnade, wo sie total realisiert ist, diesen Moment schon

vergiftet und nicht weiterer Gnade bedarf, genauer gesagt: anders auf sie bezogen ist: »Wenn der Sohn Gottes bei sich selbst ist, dann ist er bei der Liebe des Vaters. Und weil der Vater ihm »alles geschenkt hat, hat er ihm auch gegeben, eigenes Zentrum und eigener Ursprung zu sein; er [. . .] kann ebenso schöpferisch-aktiv sein wie der Vater: sie können sich ihre Liebe ebenbürtig erweisen, indem der Heilige, göttliche Geist der Liebe, ein einziger, aus beiden hervorgeht.«¹⁰²

Gnade vollendet sich darin, daß »der Sohn [. . .] dem Vater die ganze Gottheit zurückschenken kann«¹⁰³, eine Utopie auch der von ihm in ihrer Möglichkeit verkörperten Schöpfung insgesamt, Gott ist »so frei, daß er den Menschen ganz frei lassen kann«¹⁰⁴. Gnade, bei Klopstock noch ein sinnvoller, nicht punktueller Akt, wird so freilich um ihrer selbst, ihrer *Stringenz* willen zu einer Angelegenheit des Irrealis: »dann wäre es, ganz ungerade, so etwas wie gnade . . . « (S. 158).

Welche Form entspricht dieser Metaphysik – oder radikal poetisch gedacht: Welche Form zeitigt eine solche Ontologie? Wie kommt es poetisch zu dieser Ontologie der offen gebliebenen Wunde, des Überschusses, der Rede?

fleisch über die diesmal offene wunde,
fleisch als lippe um die kommende rede herum (S. 16)

– wie entsteht unversehens das Zentrum, das von einer Verschrtheit erzählt, aber auch von einem Überschuß?¹⁰⁵

Die Lösung ist die Verkettung von Offenbarung und (Sprach-)Schöpfung (S. 97):

um offen, und das bar, zu sein,
ist auch verschlossenes von nöten

Und dieses als Kern der Deutungen, die sich an das Verschlossene anschlossen, legt Schmatz frei – die Schöpfung wird durch Rücknahme ihrer (scheinbaren) Enträtselung authentisch abgebildet. Die Verrätselung, mit Schmidt-Dengler: »Schicht um Schicht die Bedeutungen abzultragen, die sich über Wortkerne abgelagert haben«¹⁰⁶, sie ist die Rückkehr zur genuinen Poesie von Schöpfung und an sie anschließender Apokalypse, die mit dem Freilegen ihrer Gegenwart durch des Poeten »spatenzunge« (S. 4) einsetzt: von der Quelle des *Prä-Sinns* zum *Präsens*. Schmatz hat die Dichtung »poetische Unterhöhung der Philosophie«¹⁰⁷ geheißen. Dies geschieht durch die exzessive Arbeit am Wörtlichen, womit Schmatz unversehens in das »Glutbecken des Sinnes«¹⁰⁸ taucht – behauptet oder auch nur erzählt wird hier nichts, doch entwickelt sich vieles.

Welche rhetorischen Mittel setzt Schmatz hierfür ein? Wie Klopstock, so verfügt auch er über eine Metrik, die das Überzeugen vorantreibt und zugleich

Organon für das ist, wovon zu überzeugen ist, nämlich: das Schöpfen. Diese praktische Herangehensweise, nicht zu fragen, ob man lästige Mobile-Phone-Benutzer aus dem fahrenden Zug werfen darf, sondern, ob sich die Tür des Zuges während der Fahrt überhaupt öffnen läßt, hier also: nicht, ob Gott für Schmatz *ist*, sondern, wie er an das, was Gott wäre, anschließt, zeitigt kein striktes Schema, aber den sehr bewußten Umgang mit dem freien Vers.

Die ersten Verse des Buches (vgl. S. 4) ließen sich so darstellen:

1. \acute{x}
2. $x \acute{x} x$
3. $\acute{x} x x \acute{x}$
4. $x \acute{x} | x \acute{x} | x \acute{x}$
5. $\acute{x} x x | \acute{x} x | \acute{x} x$
6. x
7. $\acute{x} x (\acute{x}) | \acute{x} x x$
8. $\acute{x} x | \acute{x} x | \acute{x} x$
9. $x \acute{x} | x \acute{x}$
10. $\acute{x} x x x \acute{x}$
11. $x x \acute{x} x x$
12. $\acute{x} x x \acute{x}$
13. $\acute{x} x \acute{x}$
14. $x \acute{x} \acute{x} x$
15. $x \acute{x} x \acute{x} x x$
16. \acute{x}
17. $\acute{x} x \acute{x} x \acute{x}$

Auffallend ist, daß Schmatz in einer Vielzahl von Versen nicht nur den Amphibrach, mit dessen Form der zweite Vers einsetzt, und die geläufigeren Versmaße Trochäus, Jambus und Daktylus einsetzt, sondern auch Symmetrien gestaltet – Vers 1, 2, 3, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 16 und 17 sind symmetrisch – immerhin 11 von 17. Weiters fällt die Neigung zum Hebungsprall auf. Dieser gilt ja eigentlich als eine Art metrischer Todsünde nicht nur in alternierenden Versrhythmen; Shakespeares »bare bodkin«¹⁰⁹ aus Hamlets berühmtestem Monolog ist ein solcher Hebungsprall und viel diskutiert worden, weil dieser *Schnitzer* Shakespeare an einer derart prominenten Stelle kaum *unterlaufen* sein dürfte.¹¹⁰ Getilgt wurde die durchaus expressive Wendung von den Übersetzern – von Schlegel wie von Wieland – dennoch gleichermaßen, Schlegels Formulierung lautet »mit einer Nadel bloß«¹¹¹, bei Wieland heißt es gleichfalls wieder alternierend: »mit einem armen kleinen Federmesser«¹¹². Schmatz aber gebraucht sogar den Antispast, der ja gewissermaßen die Institutionalisierung des Hebungspralls ist: $x \acute{x} \acute{x} x$.

Totale und das Endgültige nicht«¹¹⁴, und dies gilt von diesem »Babelumbau«¹¹⁵ insgesamt.

So findet sich die schöne grammatische Ambivalenz (S. 13):

denn was es ist, als fall,
als sache, ist und tat,
das ist die zeit

- womit zunächst eine Assonanz an Wittgenstein gegeben ist. Sein *Tractatus* beginnt ja damit, daß die Welt als »alles, was der Fall ist«¹¹⁶, definiert wird. Blumenberg schreibt: »Alles in der Welt ist im Fall.«¹¹⁷ Wie im Bild des Torbogens bei Kleist stabilisiert sich die Welt nur darin, vollends dynamisch zu sein, darum wie die Sprache letztlich veränderlich.¹¹⁸ Nicht anders gestaltet es sich bei Schmatz - »was es ist, als fall, [. . .] das ist die zeit«¹¹⁹. Klein schreibt von der Passage bei Schmatz, man habe hier »Wittgensteins Fall, der sich gleichsam im Zustand vor der Aussage befindet«¹²⁰; es ist Wittgensteins Fall, der ausgesagt wird, jedoch ohne ein Referieren auf den Fall, der im Satz vielmehr *gegeben* ist. Was entspricht dieser jedenfalls oszillierenden Ontologie? Es ist das Wort *tat*:

*denn was es ist, als fall,
als sache, ist und tat,
das ist die zeit.*

ist und *tat* stehen nebeneinander als Verben, doch ist die *tat* eben so als nachgeholte Variante zu *fall* und *sache* denkbar. Die Formulierung *ist und tat* wäre möglich, käme es Schmatz nicht darauf an, das Wirken der Zeit an der Semantik zu exemplifizieren.

Was geschieht, das geschieht in der Sprache: »spruch« / »fluch« (S. 17) - es geht eines in das andere über, so oder so.

VII. Das irrationale und auch destruktive Moment der Sprache sei dabei nicht verschwiegen; Babel ist Produktivität, aber auch Zerstörung, die sich nicht einfach wegdiskutieren läßt. Schmerzlich klar wurde das mit dem Datum 9/11 - europäisch 11.9. geschrieben. In der Genesis lautet dieser Vers: »Darum nennt man sie Babel. Denn dort hat Jahwe die Sprache der ganzen Erde verwirrt, und von dort hat sie Jahwe über die ganze Erde zerstreut.«¹²¹

Der Bildkomplex ist klar - Blitze des Himmels schlagen in das hybride Werk der *Gottlosen* ein, in das Turmpaar, das in seiner Multinationalität die Vielsprachigkeit trotz des gemeinsamen Amerikanischen (doch schrien die Verletzten nicht eher in ihrer Muttersprache?) assoziieren läßt. Der Geschichte liegt möglicherweise ein tatsächlicher Einsturz zugrunde, nämlich der des be-

rühmten Zikkurats von Etemenanki, der später vom babylonischen König Nabopolassar und seinem Sohn Nebukadnezar II. restauriert wurde. Hier zeigt sich, wie notwendig eine Umdeutung des *Babel*-Komplexes war und bleibt, wie sie Schmatz betreibt – eine Umdeutung, die sich bei einem anderen Gegenwartsdichter übrigens textuell einstellte, der vom 11. September 2001 schrieb, von dem er, da der entsprechende Text in einem 2000 erschienenen Band abgedruckt ist, doch (scheinbar?) nichts ahnen konnte. Von *Loreley* ist da die Rede. Mit ihr angesprochen ist das fatale Versinken einer Kultur in ihrer Selbst-Ästhetisierung – und ist der Autismus der Terroristen nicht genau dies: die völlige Blindheit für das Illegitime einer Handlung, die als realer und symbolischer Schlag gegen den Feind (die USA, *den Westen*) Tausende das Leben kostete . . .?¹²² Das Finale des terroristischen Aktes, so weiß die Poesie, ist der *nicht-schöpferische* Bezug auf Gott, mit »*l'harmonie préétablie*«¹²³ sozusagen ernstzumachen. Wäre *das* der Wille Gottes, so hätte er es wohl selbst zu tun vermocht. Er tat es nicht – und trug uns auf, ebenfalls Freunde der vorletzten Fragen zu sein.¹²⁴

Damit kommen wir zu einer letzten Frage, die eine nicht gerade typisch philologische ist: Ist die Gottgefälligkeit des *Messias* Klopstocks und der Bibelnach- und -weiterdichtung Schmatz?, steht sie auch schwerlich fest, denkbar? Ich vermag diese Fragestellung natürlich nicht zu beantworten – und ich vermute: Wäre ich in theologischen Fragen kundiger, ich könnte meine Hilflosigkeit vor dieser Frage allenfalls besser begründen. Umkehren aber läßt sich die Frage: Ist nicht nur ein Gott wünschbar, dem eine Dichtung gefällt, die sich als Schöpfung der Geschöpfe eine »Gegensouveränität«¹²⁵ herausnimmt, um damit ihre Autonomie zu aktualisieren, die sie erst zur wahrhaften Schöpfung macht? Wäre es nicht theologisch erschreckend, einen Gott anzunehmen, der den Begnadeten nicht auch in ihrer schöpferischen Autonomie seine Gnade angedeihen läßt – und gerade in ihr? Erst diese Schöpfung könnte sich auf Gott liebend beziehen. Klopstock tat es, und mir scheint: auch Schmatz. Die Bezugnahmen beider sind häretisch, eben eine Ausweitung des Sinns der Schöpfung bis zur Unmöglichkeit einer Orthodoxie und -praxis, damit aber auch Feier der Dignität dessen, was als Aktivität des Geschöpfes mehr als eine Gebrauchsgestörtheit, ein Makel des bloßen Objekts ist.

So ist die Sprache, ist das Bild, so es einlädt, durch seine Abbildung *hindurch* zu blicken, dem Glauben in seiner Artikulation Demontage, dann aber auch ein Organon für das Glauben.

Anmerkungen

- 1 Dieser Essay basiert auf meinem Vortrag, gehalten auf der *NeMLA*-Konferenz, Boston, März/April 2005.
- 2 Benedikt XVI. Joseph Ratzinger: *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. 4. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 2005, S. 66; vgl. ebd., S. 66 ff. und passim.
- 3 Egon Friedell: *Jahwe und das Judentum*, in: *Die Welt der Religionen. Ein Lesebuch*, hg. von Stephan Wehowsky, München 1991, S. 22.
- 4 Jan Assmann: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, hg. von Peter Walter, Freiburg-Basel-Wien 2005, S. 25.
- 5 Ebd., S. 38.
- 6 Klaus Weimar: *Theologische Metrik. Überlegungen zu Klopstocks Arbeit am »Messias«*, in: *Hölderlin-Jahrbuch*, Bd. 16: 1969/70, S. 153.
- 7 Vgl. Friedrich Gottlieb Klopstock: *Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von Horst Gronemeyer et al., Abteilung Addenda, Bd. I: Gerhard Burkhardt et al.: *Klopstock-Bibliographie*, Berlin-New York 1975, passim.
- 8 Vgl. Helmut Riege: *Klopstock-Bibliographie 1972-1992*, in: *Klopstock an der Grenze der Epochen*, hg. von Kevin Hilliard und Katrin Kohl, Berlin-New York 1995, S. 247-424, passim.
- 9 Walter Rupprechter: *Schmatz, Ferdinand*, in: *Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache*, hg. von Walther Killy et al., Berlin: Bertelsmann Lexikon Verlag, directmedia 1998 (=Digitale Bibliothek, Bd. 9), S. 18370.
- 10 Ebd.
- 11 Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch*, übersetzt von Joseph Bernhart, Frankfurt/Main 1987, S. 624.
- 12 Ebd., S. 625.
- 13 Rainer Maria Rilke: *Die Gedichte*, hg. von Ernst Zinn, 9. Aufl., Frankfurt/Main 1997, S. 692.
- 14 Vgl. etwa Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München-Berlin-New York, Bd. III, S. 467 und 480 ff.
- 15 Boris Groys: *Die Wiedererschaffung des Autors nach seinem Tode. Ein Gespräch mit Torsten Hitz*, in: *Am Ende der Literaturtheorie? Neun Beiträge zur Einführung und Diskussion*, hg. von Torsten Hitz und Angela Stock, Münster 1995, S. 155.
- 16 Roland Barthes: *Der Tod des Autors*, übersetzt von Matias Martinez, in: *Texte zur Theorie der Autorschaft*, hg. von Fotis Jannidis et al., Stuttgart 2000, S. 193.
- 17 Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*, übersetzt von Rodolphe Gasché und Ulrich Köppen, 6. Aufl., Frankfurt/Main 1994, S. 312.
- 18 *HKA* = Friedrich Gottlieb Klopstock: *Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von Horst Gronemeyer et al., Verlag Walter de Gruyter, Berlin-New York
Abteilung Werke:
Bd. II: *Epigramme. Text und Apparat*, hg. von Klaus Hurlbusch, 1982.
Bd. IV-1: *Der Messias · Text*, hg. von Elisabeth Höpker-Herberg.
Bd. IV-2: *Der Messias · Text*, hg. von Elisabeth Höpker-Herberg, 1974.
Bd. IV-3: *Der Messias · Text / Apparat*, hg. von Elisabeth Höpker-Herberg, 1996.
Bd. IV-4: *Der Messias · Apparat*, hg. von Elisabeth Höpker-Herberg, 1984.
Bd. IV-5-1: *Der Messias · Apparat*, hg. von Elisabeth Höpker-Herberg, 1986.

- Bd. IV-6: *Der Messias · Apparat*, hg. von Elisabeth Höpker-Herberg, 1999.
Bd. V: *Biblische Dramen · Text / Apparat*, hg. von Monika Lemmel, 2005.
Bd. VII-1: *Die deutsche Gelehrtenrepublik · Text*, hg. von Rose-Maria Hurlebusch, 1975.
Abteilung Briefe:
Bd. I: *Briefe 1738-1750*, hg. von Horst Gronemeyer, 1979.
Bd. II: *Briefe 1751-1752*, hg. von Rainer Schmidt, 1985.
Bd. III: *Briefe 1753-1758*, hg. von Helmut Riege und Rainer Schmidt, 1988.
Bd. VII-3: *Briefe 1776-1782 · Apparat/Kommentar*, Nr. 132-244, Anhang, hg. von Helmut Riege, 1982.
Abteilung Addenda:
Bd. II: *Klopstocks Arbeitstagebuch*, hg. von Klaus Hurlebusch, 1977.
- 19 Hans-Jost Frey: *Verszerfall*, in: Hans-Jost Frey, Otto Lorenz: *Kritik des freien Verses. Welche Kriterien gibt es heute für den freien Vers? Antworten auf die Preisfrage der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung vom Jahr 1979*, Heidelberg 1980, S. 37.
 - 20 Max Ettlinger: *Zur Grundlegung einer Aesthetik des Rhythmus*, Leipzig 1899 (=Sonder-Abdruck aus *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, Bd. 22), S. 175.
 - 21 *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. von Clarll Ilmmanuell Gerhardt, Hildesheim 1960, Bd. IV, S. 551.
 - 22 Andreas Heusler: *Deutscher und antiker Vers. Der falsche Spondeus und angrenzende Fragen*, Straßburg 1917, S. 35.
 - 23 Friedrich Gottlieb Klopstock: *Gedanken über die Natur der Poesie. Dichtungstheoretische Schriften*, hg. von Winfried Menninghaus, Frankfurt/Main 1989, S. 62.
 - 24 Vgl. auch Hans-Heinrich Hellmuth: *Metrische Erfindung und metrische Theorie bei Klopstock*, München 1973, S. 221.
 - 25 Karl Kindt: *Klopstock*, 2. Aufl., Berlin-Spandau 1948, S. 110.
 - 26 Karl Marx / Friedrich Engels: *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956 ff., Bd. 20, S. 42; vgl. ebd., S. 42 ff. und passim.
 - 27 Friedrich Gundolf: *Hutten - Klopstock - Arndt. Drei Reden*, Heidelberg 1924, S. 32.
 - 28 Klopstock: *Gedanken über die Natur der Poesie*, S. 68.
 - 29 Ebd.
 - 30 Johann Heinrich Vofß: *Zeitmessung der deutschen Sprache. Beilage zu den Oden und Elegieen [sic!]*, Königsberg 1802, S. 9.
 - 31 Ebd., S. 37.
 - 32 Klopstock: *Gedanken über die Natur der Poesie*, S. 66; Heusler schreibt von »bunter Abstufung der Dauer« – Heusler: *Deutscher und antiker Vers*, S. 8.
 - 33 Vgl. *HKA*, Briefe 1, 213 (Anm.).
 - 34 Vgl. hierzu auch *HKA*, Werke IV-6, 4 ff. und passim, nämlich die Skansionen und sogar *Notationen* (!) freilich nur des (den Oden strukturell nahen) XX. *Messias-Gesangs* durch Klopstock; vgl. ferner Weimar: *Theologische Metrik*, S. 150, und Hellmuth: *Metrische Erfindung und metrische Theorie bei Klopstock*, S. 252.
 - 35 »Die *Imagination* [...] ist eine dunkle Werkstatt geheimer Kräfte« – Christoph Martin Wieland: *Von der Freiheit der Literatur. Kritische Schriften und Publizistik*, hg. von Wolfgang Albrecht, Frankfurt/Main-Leipzig 1997, Bd. I, S. 97.
 - 36 Klopstock: *Gedanken über die Natur der Poesie*, S. 172.
 - 37 Ebd., S. 200; vgl. zum »Einen göttlichen Menschen« (*HKA*, Werke, IV-1, 21) bei Kant, wo er nicht unähnlich erscheint, Manfred Kühn: *Kant. Eine Biographie*, übersetzt von Martin Pfeiffer, München 2003, S. 62, 126, 428.

- 38 Diese ist – unter anderem – Gegenstand und Ziel meiner in Arbeit befindlichen Habilitation.
- 39 Georg Langenhorst: *Theologie & Literatur. Ein Handbuch*. Darmstadt 2005, S. 102.
- 40 Hans Förster: »Du bist der wahre Jünger Jesu«, in: *Die Presse*, 21. Mai 2005, S. 36.
- 41 Peter Gabriel: *Passion. Music for »The Last Temptation Of Christ«*, Santa Monica: Geffen Records 2002, booklet, S. 3.
- 42 Langenhorst: *Theologie & Literatur*, S. 102.
- 43 Willem Cornelis van Unnik: *Iskarioth*, in: *Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur*, hg. von Bo Reicke und Leonhard Rost, Bd. II: *H-O*. Göttingen 1964, S. 781.
- 44 Ursula Müller: *Die Gestalt Lucifers in der Dichtung vom Barock bis zur Romantik*, Berlin 1940, S. 52; vgl. auch Franz Muncker: *Friedrich Gottlieb Klopstock. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, Stuttgart 1888, S. 90.
- 45 Walter Nigg: *Der Teufel und seine Knechte*, Olten 1983, S. 43.
- 46 Wolfgang Schadewaldt: *Der Aufbau der Ilias. Strukturen und Konzeptionen*, Frankfurt/Main 1975, S. 79.
- 47 Ebd., S. 7; vgl. ebd., S. 79.
- 48 Peter Rühmkorf: *Werke*, hg. von Hartmut Steinecke, Bd III: *Schachtelhalme. Schriften zur Poetik und Literatur*, Reinbek bei Hamburg 2001, S. 56.
- 49 Kindt: *Klopstock*, S. 282.
- 50 Immanuel Kant: *Werkausgabe in 12 Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VIII: *Die Metaphysik der Sitten*, 9. Aufl., Frankfurt/Main 1991, S. 421, AB 153.
- 51 Oskar Wächter: *Vehmgerichte und Hexenprozesse in Deutschland*. Reprint der Originalausgabe von 1882 nach dem Exemplar der Universitätsbibliothek Leipzig, Leipzig o. J., S. 163.
- 52 Kindt: *Klopstock*, S. 305.
- 53 Benedikt XVI. Joseph Ratzinger: *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, hg. von Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür, 2. Aufl., Augsburg 2005, S. 34.
- 54 Oskar Walzel: *Klopstock*, in: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1926, S. 48.
- 55 Wolfgang Kayser: *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, 14. Aufl., Bern-München 1969, S. 357.
- 56 Hans Henny Jahnn: *Klopstock*, in: *Sinn und Form*, 6(1954)2, S. 167.
- 57 Herbert Dieckmann in Manfred Fuhrmann et al.: *Zur Theorie der Lyrik im 18. Jahrhundert. Erste Sitzung*, in: *Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Kolloquium Köln 1964. Vorträge und Verhandlungen*, hg. von Wolfgang Iser, München 1983, S. 395.
- 58 Muncker: *Friedrich Gottlieb Klopstock*, S. 101.
- 59 Vgl. ebd., S. 104.
- 60 Müller: *Die Gestalt Lucifers in der Dichtung vom Barock bis zur Romantik*, S. 51.
- 61 Ebd., S. 52.
- 62 Vgl. auch René Girard: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh, München-Wien 2002, S. 191 f. und passim.
- 63 Rilke: *Die Gedichte*, S. 617.
- 64 Ebd.
- 65 Vgl. Gerhard Kaiser: *Klopstock. Religion und Dichtung*, Gütersloh 1963, S. 120 f.
- 66 Reinhold Grimm: *Strukturen. Essays zur deutschen Literatur*, Göttingen 1963, S. 121.
- 67 Eugen Biser: *Die Entdeckung des Christentums. Der alte Glaube und das neue Jahrtausend*, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 229.

- 68 Benedikt XVI. Joseph Ratzinger: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. München 2005, S. 204.
- 69 Vgl. Grimm: *Strukturen*, S. 111.
- 70 Gerhard Kaiser: *Von der Aufklärung bis zum Sturm und Drang. 1730-1785*. Gütersloh 1966, S. 43; vgl. allerdings zur *Ästhetik* und geradezu *Erotik der Wunde* bei Klopstock auch Gerhard Kaiser: *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, 2. Aufl., Frankfurt/Main 1973, S. 127, 131 f., 134 ff., 193, 256.
- 71 Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles. Lateinisch und deutsch*, übersetzt und hg. von Karl Albert et al., Darmstadt 2001, Bd. IV, S. 262.
- 72 Ebd., S. 202.
- 73 Hermann Wilkens: *Christus. Christologie*, in: *Taschenlexikon Religion und Theologie*, hg. von Erwin Fahlbusch, 4. Aufl., Göttingen 1983, Bd. I, S. 256.
- 74 Howard Clark Kee: *Was wissen wir über Jesus*, übersetzt von Ulrike Jung-Grell, Stuttgart 1993, S. 114.
- 75 Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, S. 20; vgl. auch Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III-1: *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965, S. 750 und passim.
- 76 Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, Bd. III-2, S. 60.
- 77 Vgl. auch Benedikt XVI. Joseph Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg-Basel-Wien 2005, S. 39.
- 78 Gilles Deleuze: *Kritik und Klinik*, übersetzt von Joseph Vogl et al., Frankfurt/Main 2000, S. 149.
- 79 Edmund Burke: *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, hg. von James T. Boulton, London-Notre Dame 1968, S. 175.
- 80 Oskar Negt, Alexander Kluge: *Der unterschätzte Mensch. Gemeinsame Philosophie in zwei Bänden*, Frankfurt/Main 2001, Bd. II, S. 1192.
- 81 Anne Weber: *Im Anfang war*, Frankfurt/Main 2000, S. 6.
- 82 Ebd., S. 31.
- 83 Ebd., S. 159.
- 84 Vgl. ebd., S. 124.
- 85 Ebd., S. 14.
- 86 Paul Celan: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, hg. von Beda Allemann, Stefan Reichert, Rolf Bücher, Frankfurt/Main 1986, Bd. I, S. 200.
- 87 Ebd.
- 88 Vgl. Demokrit: *Fragmente*, in: *Die Vorsokratiker II. Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit. Griechisch / Deutsch*, übersetzt und hg. von Jaap Mansfeld, Stuttgart 1986, S. 280, Fragment 49.
- 89 Paul Celan und Erich Einhorn: *Einhorn: du weißt um die Steine . . . Briefwechsel*, hg. von Marina Dmitrieva-Einhorn, Berlin 2001, S. 7.
- 90 Alain Badiou: *Kleines Handbuch zur In-Ästhetik*, übersetzt von Karin Schreiner, Wien 2001, S. 50.
- 91 Ferdinand Schmatz: *das grosse babel.n*, Innsbruck 1999, S. 4. – Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 92 Gen. 1, 31 (Textgrundlage der Bibeltexte: *Biblia Sacra. Iuxta Vulgata Versionem*, hg. von Robertus Weber et al., 4. Aufl., Stuttgart 1994; *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text*, übersetzt von Heinrich Arenhoevel et al., hg. von Joseph Höffner et al., Stuttgart-Klosterneuburg 1980, sowie *Novum Testamentum Graece*, hg. von Kurt Aland et al., 27. Aufl., Stuttgart 2001).

- 93 Gen. 3, 5.
- 94 Heinrich von Kleist: *Werke und Briefe in vier Bänden*, hg. von Siegfried Streller et al., Frankfurt/Main 1986, Bd. III, S. 473.
- 95 Ebd., S. 476.
- 96 Ebd., S. 480.
- 97 Ebd., S. 476.
- 98 Jacques Derrida: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, übersetzt von Horst Brühmann, Frankfurt/Main 2003, S. 100.
- 99 Jacques Derrida: *Babylonische Türme. Wege. Umwege. Abwege*, übersetzt von Alexander García Düttmann, in: *Übersetzung und Dekonstruktion*, hg. von Alfred Hirsch, Frankfurt/Main 1997, S. 162.
- 100 Ebd.
- 101 Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer (1794). Text nach Fritz Medicus*, Hamburg 1988, S. 16 und passim.
- 102 Hans Urs von Balthasar: *Der Mensch und das Ewige Leben*, in: *Credo. Ein theologisches Lesebuch*, hg. von Benedikt XVI. Joseph Ratzinger und Peter Henrici, Köln 1992, S. 363.
- 103 Ebd.
- 104 Ebd., S. 366.
- 105 Vgl. zum *Nabel* auch Jacques Derrida, Friedrich Kittler: *Nietzsche - Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*, übersetzt von Friedrich Kittler, Berlin 2000, S. 59 ff.
- 106 Wendelin Schmidt-Dengler: *Messer für die Wortsäcke. Ferdinand Schmatz: »das grosse babel.n«*, in: *Die Presse · Spectrum*, 11. März 2000, S. VI.
- 107 Ferdinand Schmatz: *Dichtung, die poetische Unterhöhung der Philosophie*, in: *Profile*, Nr. 11: *Die Dichter und das Denken*, Wien 2004, S. 223.
- 108 Roland Barthes: *Fragmente einer Sprache der Liebe*, übersetzt von Hans-Horst Henschen, Frankfurt/Main 1988, S. 59.
- 109 William Shakespeare: *The Complete Works*. The Shakespeare Head Press, Oxford, Edition, Hertfordshire 1999, S. 688, III-1.
- 110 Vgl. Klaus Reichert: *Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen*, München-Wien 2003, S. 67 f.
- 111 William Shakespeare: *Hamlet. Prinz von Dänemark*, übersetzt von August Wilhelm Schlegel, 25. Aufl., Leipzig 1990, S. 59, III-1.
- 112 William Shakespeare: *Theatralische Werke in 21 Einzelbänden*, übersetzt von Christoph Martin Wieland, hg. von Hans Radspieler und Johanna Radspieler, Zürich 1993, Bd. 20, S. 93, III-2
- 113 Michel Foucault: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, übersetzt von Michael Bischoff et al., hg. von Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange, Bd. II: *1970-1975*, Frankfurt/Main 2002, S. 1019; vgl. auch ebd., S. 97.
- 114 Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/Main 1996, S. 296.
- 115 Klaus Zeyringer: *Babel. Bibel. allfach*, in: *Der Standard · Album*, 12. Feb. 2000, S. 9.
- 116 Ludwig Wittgenstein: *Werkausgabe*, hg. von Joachim Schulte et al., Bd. 1: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, 9. Aufl., Frankfurt/Main 1993, S. 11, § 1.
- 117 Hans Blumenberg: *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/Main 1997, S. 46.
- 118 Vgl. Kleist: *Werke und Briefe in vier Bänden*, Bd. IV, S. 154 ff.

- 119 Schmatz: das grosse babel,n, S. 13
120 Erich Klein: *Stranger than Paradise*, in: *Falter*, 41/1999, S. 17.
121 Genesis 11, 9; vgl. Bernd Schilcher: *Genesis 11/9*, in: *Der Standard*, 11/12.9.2004, S. 35.
122 Vgl. Felix Philipp Ingold: *Auf den Tag genaue Gedichte*, Graz-Wien 2000, 11. September.
123 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Schriften*, Bd. I: *Opuscules Métaphysiques · Kleine Schriften zur Metaphysik*, hg. und übersetzt von Hans Heinz Holz, 2. Aufl., Frankfurt/Main 1986, S. 474.
124 Vgl. Martin A. Hainz: *Imitation als Poiesis? Ein Orthodoxie-Problem, auch bei Friedrich Gottlieb Klopstock*, in: *www.literatur-religion.net · diskurs*, januar 2006, S. 2.
125 Derrida: *Schurken*, S. 100.