
Thomas Gann

»Abschluß des Menschlichen«

Zur Eschatologie von Stifters »Nachsommer«
mit Blick auf Bolzano und Herder

*Der Problemraum der Eschatologie
und die These von Stifters »Pessimismus«*

Adalbert Stifters im Jahr 1857 publizierter Roman *Der Nachsommer* ist oft als Bildungs- und Erziehungsroman, als humanistische Bildungsutopie oder als restaurative Sozialutopie gelesen worden. Im Gefolge dieser Gattungszuordnungen wurden vor allem Fragen der Bildung und Ästhetik, der Sozialgeschichte und Politik zu Deutungszugängen des Texts. Es besteht jedoch auch die Möglichkeit, den Roman aus einer ganz anders gerichteten Perspektive wahrzunehmen: in seiner Bezogenheit auf das Thema des Todes und der Endlichkeit. Bereits das Titelwort *Nachsommer* deutet auf Vergänglichkeit hin. Gelesen als Metapher für Lebensphasen verweist es sowohl auf eine erneut intensivierte Vitalität als auch auf den näher rückenden Tod. Die Jahreszeiten Herbst und Winter fungieren traditionell als Todesallegorien. Unter dem Vorzeichen dieser Allegorik entfalten viele der im Roman dargestellten Zeitphänomene auch eine eschatologische Bedeutungsdimension. Dies gilt in besonderem Maße für das jährlich wiederkehrende Auf- und Abblühen von Rosen, dem der Roman ausführliche Beschreibungen widmet. Eine der zentralen Romanfiguren, der alte Freiherr von Risach, spricht von sich als einem Menschen, dem nur ein »paar Stunden, mochl übrig sind«¹ und antwortet auf die Frage, wie er sie zu füllen habe, lakonisch: »leir mag [...] noch Blumen zurecht legen, wie er will« (HKG 4.3, 154f.).

Die Frage danach, wie die verbleibenden Stunden des Lebens zu füllen sind, verdeutlicht, dass das Sprechen über den Tod stets auch die Sinngebung von individuellen oder kollektiven Lebensentwürfen berührt. Über das Leben der Zugvögel heißt es an einer Stelle des Romans: »Gegen den Herbst kömmt wieder eine freiere Zeit. Da haben sie gleichsam einen Nachsommer, und spielen eine Weile, ehe sie fort gehen« (HKG 4.1, 215). Auch diese Textpassage provoziert die Frage: Wohin gehen die Vögel fort und welcher Sinn liegt in ihrem Spiel?

Als einen auf den Tod hin zu lesenden Text hat den Roman erstmals Walter Rehm thematisiert. Er erkennt einerseits in der kontemplativen Ruhe der Erzählung den Versuch, einen »Abglanz göttlicher Ruhe und göttlichen Wirkens«

darzustellen;² andererseits sei dem Roman jedoch auch eine »heimlich| Nähe zum Tod« zu attestieren.³ Der Nachsommer ist auch, so Rehm, als »Vor-Spiel des Todes« zu begreifen.⁴ In eine ähnliche Richtung weisen die *Nachsommer*-Interpretationen eines im Vergleich zu Rehm ganz anders orientierten Stifter-Lesers. In dem erstmals im Jahr 1985 erschienenen Essay *Bis an den Rand der Natur. Versuch über Stifter* bemerkt W. G. Sebald über den Roman: »Stifters Bilderbogen einer beruhigten domestischen Seligkeit trägt durchaus – was bisher kaum erkannt worden ist – eschatologische Züge. Die Prosa des *Nachsommers* liest sich wie ein Katalog letzter Dinge, denn alles erscheint in ihr unterm Aspekt des Todes beziehungsweise der Ewigkeit.«⁵

In Sebalds Aufsatz folgen dieser Beobachtung keine konkreten Textbelege. Die Rede von den »eschatologischen Zügen« des Romans scheint als ein Axiom verstanden werden zu müssen, das keines Nachweises bedarf, da es den *Nachsommer* in seiner Gesamtheit betrifft. Schlechthin »alles« erscheint in Stifters Text für Sebald unter dem Aspekt des Todes. Zur Begründung dieser These argumentiert er mit Beobachtungen, die die melancholische Disposition und das Weltverständnis des Biedermeierautors betreffen. Stifters Werk sei nicht nur von einer tiefen Melancholie geprägt, es besitze »seinen eigentlichen Schwerpunkt in einem profunden Agnostizismus und bis ins Kosmische ausgeweiteten Pessimismus.«⁶ Was der Autor unter den »eschatologischen Zügen« des *Nachsommers* versteht, erschließt sich aus dieser Bemerkung zumindest indirekt. Im Gegensatz zu den religiösen Stifter-Deutungen Walther Rehms, Emil Staigers und anderer, die Sebald als »konservative Heiligenlegenden« disqualifiziert, schreibt er Stifter ein Weltbild zu, das unter agnostisch-religionsskeptischen Vorzeichen steht. Angesichts der Stifter'schen Deskriptionsprosa kommt er zu der These: »Der Auflösung der metaphysischen Ordnung entspricht der Stifters gesamtes Werk durchziehende erschütternde Materialismus, in dem vielleicht das bloße Anschauen der Welt etwas von ihrer früheren Bedeutung noch retten soll.«⁷

Stifters Auffassungen von Tod und Ewigkeit stellen gemessen an der Tradition christlicher Jenseitsvorstellungen in dieser Deutung folglich eine Art Anti- oder Kompensationseschatologie dar: Gerade weil der Biedermeierautor eine Auferstehungshoffnung nicht mehr teilt, schreibt er einen Roman, der der zweifelhaft gewordenen himmlischen Ewigkeit eine sich in der erzählten Welt des *Nachsommers* realisierte immanente Unendlichkeit entgegensetzt. In den stiftertypisch ausufernden Beschreibungen der Dingwelt inszeniert der Roman, so Sebald, letztendlich ein Stilleben, eine *nature morte*. Mit ihrer im Modus des Beschreibens erfolgten Stillstellung verleihe der Text den Dingen qua Suspendierung der Zeit eine ewige irdische Dauer. Stifters Roman entwerfe folglich keine Utopie. Angesichts des unhintergehbaren Zerfalls alles Irdischen strebe

der Autor mit der von ihm geschaffenen Romanwelt vielmehr die Verwirklichung einer »Auslösung aus der Unheimlichkeit der Zeit überhaupt« an.⁸

Sebalds *Versuch über Stifter* soll an dieser Stelle nicht in seiner Gesamtheit diskutiert werden. In vieler Hinsicht gleicht der Text eher einem Autorenportrait, in dem biografische und ideengeschichtliche Werkbetrachtungen oft eine nur lose Verbindung eingehen. Uns konfrontiert der Essay jedoch mit der Frage, wie mit einem Begriff umzugehen ist, der zu einem wichtigen Deutungstopos des Gesamtœuvres des Biedermeierautors geworden ist, mit Stifters »Pessimismus«. Für die oft resignativ getönten Stimmungen wie auch für die Vielzahl von konkreten Untergangsmotiven und Katastrophennarrativen in Stifters Prosa hat Sebald mit ihm eine begriffliche Klammer gefunden, die in der Forschung häufig aufgegriffen wurde.

Was aber ist gemeint, wenn vom Pessimismus eines Autors oder eines literarischen Werks gesprochen wird? Angesichts der vielfältigen Semantiken der Vokabel erscheinen zunächst einige Begriffsklärungen notwendig. In den hier vorgelegten *Nachsommer*-Lektüren sollen alle Versuche einer Autorenpsychologie ausgeklammert bleiben. Das heißt als Pessimismus soll nicht, wie im Alltagsverständnis, eine allgemeine psychische Disposition zu Resignation, Hoffnungslosigkeit oder zum Verweilen bei negativen Dingen verstanden werden. Doch auch als ideengeschichtlicher Begriff kann die Rede vom Pessimismus ganz unterschiedliche Dinge benennen. Zu denken ist unter anderem an einen anthropologischen Pessimismus (die negative Einschätzung von Eigenschaften des Menschen bei Machiavelli, Hobbes etc.) sowie an das Phänomen des Geschichtspessimismus (die Auffassung der zeitlichen Gegenwart als Phase des Niedergangs). Zu denken ist des Weiteren an religiöse oder metaphysische Denkansätze, die als pessimistisch charakterisiert worden sind (der Buddhismus, Schopenhauer etc.). In Verbindung steht die Rede vom Pessimismus auf dieser Ebene auch mit metaphysisch-kosmologischen Fragen. Dies gilt vor allem für die seit den wissenschaftlichen Entdeckungen der Neuzeit akute Frage, ob die Menschen in einer göttlich geordneten Welt oder, so die pessimistische Antwort, in einem von zufälligen und ziellosen Veränderungen bestimmten Universum wohnen. In diesem Bezugsfeld kann als Pessimismus auch die agnostische oder atheistische Skepsis gegenüber dem Ordnungs- und Schöpfungsdenken religiöser Weltbilder bezeichnet werden. Hierauf scheint Sebald in seinem *Versuch über Stifter* abzuheben, wenn er Stifters vermeintlichen »Agnostizismus« und »Pessimismus« in eine Reihe stellt.

Fasst man Pessimismus in dieser letzteren Bedeutungsdimension, dann steht er auch in einem Bezugsfeld zu eschatologischen Aussagen. Als Eschatologie ist, entsprechend der Etymologie des Begriffs als »Wort von den letzten Dingen«

(gr. *tá éschata*), die Frage nach der Entwicklung des Weltganzen auf ein letztes Ende hin zu verstehen. Eschatologische Aussagen können als Aussagen über ein Endsicksal der Welt, der Menschheit und/oder eines einzelnen Menschen aufgefasst werden. In der Epoche des österreichischen Spätbiedermeier, das heißt in den mentalitätsgeschichtlichen Milieus Stifters und seiner Leserschaft, steht angesichts dieses Aussagekomplexes nicht zuletzt die Glaubwürdigkeit einer in der Dogmatik der christlichen Religion und des katholischen Lehramts verankerten Glaubenshoffnung zur Diskussion. Können die Menschen auf ein zukünftiges Leben in der himmlischen Gemeinschaft mit Gott hoffen oder sind entsprechende Hoffnungen skeptisch zu verabschieden? Auch wenn konkrete kirchlich-theologische Positionen zum Themenkreis der »letzten Dinge« in ihrer Komplexität hier nicht differenziert zu entfalten sind, so können sie dennoch als Bezugspunkt für ein Nachdenken über Stifters Pessimismus dienen. Werden die Glaubensinhalte der christlichen Eschatologie skeptisch verneint, so soll diese Negation als zentraler Aspekt des dem Stifter'schen Werk von Sebald attestierten Pessimismus verstanden werden. Sicherlich handelt es sich bei dieser Begriffsbestimmung um eine Hilfskonstruktion mit vorläufigem Charakter. Zumindest gibt sie aber eine erste Definition und vermeidet ein Sprechen in vagen Polysemen. Wie unscharf und wie wenig aussagekräftig die Termini Optimismus/Pessimismus zur Beschreibung des Romans von 1857 letztendlich sind, wird im weiteren Verlauf des Beitrags zu zeigen sein. Im Anschluss an die Lektüre zweier Textpassagen aus dem *Nachsommer* möchte ich hierzu den Blick auf ideengeschichtliche Kontexte des Romans richten. Dabei soll vor allem auf zwei Texte ausführlicher eingegangen werden: auf Bernard Bolzanos *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele* und Johann Gottfried Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

»Nur ein Einschiebsel«. Eschatologie und Tiefenzeit

In jüngerer Zeit war es vor allem die Deutung des *Nachsommer*-Romans im Rahmen des geologischen Paradigmas der Tiefenzeit, in der Sebalds These von Stifters Pessimismus eine breitere ideengeschichtliche Verankerung erfahren konnte. Die Rolle des Icherzählers Heinrich Drendorf als Geologe hat unter anderem Peter Schnyder hervorgehoben.⁹ Für Schnyder ist der Roman – fernab von einer Lesart als zeitloser Idylle – vom Zeit- und Weltverständnis der zeitgenössischen Geologie geprägt. Die Zeitordnung der Tiefenzeit deutet Schnyder im Hinblick auf ihr Wirkpotential einer »geologische Kränkung« des Menschen, die sich aus der Marginalisierung von dessen zeitlicher Stellung in den naturgeschichtlichen

Abläufen ergibt. Seit Stephen Jay Goulds bahnbrechender Studie zur *Entdeckung der Tiefenzeit* wurde diese Wirkung der geologischen Befunde des 18. und 19. Jahrhunderts mehrfach hervorgehoben. Der Rückblick in vergangene Zeiträume im Maßstab von Jahrmillionen hatte die Zeitperiode der Menschheitsgeschichte zu einer Fußnote relativiert. Neben dieser Relativierung von Zeitmaßstäben konfrontierte die Geologie ihr wissenschaftlich interessiertes Publikum mit einer ebenso faszinierenden wie beängstigenden Rekonstruktion von oftmals in großen Naturkatastrophen untergegangenen Weltzuständen.

Auch Stifters *Nachsommer* steht im Resonanzraum dieser Forschungen. Von der Wissenschaft der Erdgeschichte ist im Roman häufig die Rede. Bereits früh erkennt Heinrich, der Ich Erzähler des Romans, in ihr den »Schlußstein oder Idiel Zusammenfassung aller meiner bisherigen Arbeiten« (HKG 4.1, 44). Er fasst den Entschluss, sich autodidaktisch zu einem Geologen auszubilden. Zu Forschungszwecken unternimmt er alljährlich mehrmonatige Exkursionen ins Gebirge, wo er Zeichnungen anfertigt und Messungen anstellt. Angesichts der Gebirgsmorphologie sieht er sich mit einer rätselhaften und unbekanntem Geschichte konfrontiert. Bald schon werden diese Problemstellungen für Heinrich zum Auslöser einer sich über mehrere Buchseiten erstreckenden Kette von Fragen, die in ihrem Problemgehalt auch metaphysisch-theologische Inhalte berühren.

Wird sich vieles, wird sich alles noch einmal ganz ändern? In welcher schneller Folge geht es? Wenn durch das Wirken des Himmels und seiner Gewässer das Gebirge beständig zerbröckelt wird, wenn die Trümmer herabfallen, wenn sie weiter zerklüftet werden, und der Strom sie endlich als Sand und Geschiebe in die Niederungen hinausführt, wie weit wird das kommen? Hat es schon lange gedauert? Unermeßliche Schichten von Geschieben in ebenen Ländern bejahen es. Wird es noch lange dauern? (HKG 4.2, 31)

Hinter diesen Fragen steht unter anderem Heinrichs bange Vermutung, dass die Erde von einer Transformationsdynamik betroffen sein könnte, innerhalb derer die Menschheitsgeschichte nur die Form einer ephemeren Periode annimmt. »Solche Fragen stimmten mich ernst und feierlich« (HKG 4.2, 32), bemerkt Heinrich, um danach auszuführen:

Wenn eine Geschichte des Nachdenkens und Forschens werth ist, so ist es die Geschichte der Erde, die ahnungsreichste, die reizendste, die es gibt, eine Geschichte, in welcher die der Menschen nur ein Einschiebsel ist, und wer weiß es, welcher ein kleines, da sie von anderen Geschichten vielleicht höherer Wesen abgelöset werden kann. Die Quellen zu der Geschichte der Erde bewahrt sie selber wie in einem Schriftengewölbe in ihrem Innern auf, Quellen, die vielleicht in Millionen Urkunden niedergelegt sind,

und bei denen es nur darauf ankömmt, daß wir sie lesen lernen, und sie durch Eifer und Rechthaberei nicht verfälschen. Wer wird diese Geschichte einmal klar vor Augen haben? Wird eine solche Zeit kommen, oder wird sie nur der immer ganz wissen, der sie von Ewigkeit her gewußt hat? (HKG 4.2, 32f.)

Als Wissenschaftler stellt Heinrich an dieser Stelle nicht die Frage nach seiner eigenen postmortalen Fortexistenz. Die extraorbitanten Zeitquantitäten des Forschungsgegenstands führen den Forscher jedoch auch zu religiös-metaphysischen Fragestellungen. Der mythosartige Charakter, den die Tiefenzeit in ihrem zwischen endloser Dauer und metaphysischer Ewigkeit schwankenden Blick in die Vergangenheit im Denken des 18. und 19. Jahrhunderts gewann, ist in vielen Studien erörtert worden. Zu veranschlagen ist dabei auch das Missverhältnis, in dem die Millionenmaßstäbe der Erdgeschichte zu der nur ungefähr 6 000 Jahre in Anspruch nehmenden Geschichtsschreibung der biblischen Überlieferung standen. Peter Schnyder sieht in Heinrichs Ausführungen und in dessen Vergleichsbild des »Einschiebsels« vor allem den Ausdruck eines »Erschrecken[s] über die furchterregende Dezentrierung der menschlichen Existenz.«¹⁰ Auch das von Heinrich hervorgehobene Thema der verhängnisvollen Wirkung von Erosionsprozessen, ein – worauf bereits Sebald abgehoben hatte – wiederkehrendes Thema in Stifters Erzählwerk,¹¹ trägt zu diesem Erschrecken bei. Mit Blick auf Stifters Gesamtwerk kommt Franziska Frei Gerlach in Variation der Thesen Sebalds zu dem Ergebnis: »[Die] Gesetzmäßigkeit der Erosion birgt den größten Schrecken überhaupt, gegen den die Stifter'schen Texte anschreiben und den sie zugleich anrufen: die stete und unaufhaltsame Zersetzung und letztliche Auflösung ins Indifferente, von dem her es zum Nichts nur noch ein kleiner Schritt ist.«¹²

Wenn die *Nachsommer*-Deutungen W. G. Sebalds, Schnyders und Frei Gerlachs den Text im Rahmen des für die Säkularisierungsgeschichte des 19. Jahrhunderts häufig erhobenen Befunds einer Krise religiös tradierter Weltbilder verorten – »Kränkung«, »Marginalisierung«, »Dezentrierung«, »Schrecken«, »Erosion«, »Zersetzung«, »Entropie«, »ein kleiner Schritt zum Nichts« sind hierbei Stichwörter –, lässt sich allerdings die Frage stellen, ob sie damit nicht zum Teil »moderner« argumentieren als der Text selbst: moderner insofern, als sie im Fall der Prosa Stifters einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Zunahme naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, in diesem Fall der Tiefenzeitgeologie, und der Auflösung religiös-metaphysischer Ordnungsvorstellungen nahelegen.¹³

Verschiedene Gegenargumente möchte ich hierzu anführen. Setzt man das im *Nachsommer* mehrfach aufgerufene geologische Wissensfeld mit eschatologischen Sinnhorizonten in Beziehung – einen religiösen Hintergrund seiner Reflexionen

deutet Heinrich im Hinweis auf eine »von Ewigkeit her« (HKG 4.2, 33) wissende Schöpferinstanz an –, ist nicht eindeutig zu entscheiden, welche Schlussfolgerungen sich aus dieser Bezugnahme ergeben. Ob die Erdgeschichte im Rahmen ihrer Thematisierung im Roman als Katastrophen- oder als Entwicklungsgeschichte zu lesen ist, hängt vom jeweiligen Interpreten ab. Zugegeben, von einer heilsgeschichtlichen Geschichtsauffassung, insbesondere von einem auch in Stifters Zeit artikulierten Denken von Geschichte als christlicher Heilsgeschichte, wie es von einigen Vertretern der katholischen Romantik (Brentano, Eichendorff, Görres und andere) in ihren zum Teil apokalyptischen Geschichtsdeutungen artikuliert wurde,¹⁴ ist Heinrichs Vergleich des Menschen mit einer geologischen Schicht denkbar weit entfernt. Jenseits dieser Konfliktlinien ermöglicht sein Referat über die Erdgeschichte, das er auffälligerweise auch mit positiv konnotierten Attributen wie »ahnungsreich« und »reizend« versieht, jedoch durchaus unterschiedliche Interpretationen. Bei Heinrich wird das geologische Bild des »Einschiebels« auch mit der Hoffnung auf einen Prozess der Höherentwicklung verknüpft. Die Gattung Mensch könne möglicherweise von »höherem Wesen abgelöst werden« (HKG 4.2, 32). Ausdruck einer pessimistischen Haltung ist ein solches Denken in Entwicklungspotenzen nicht. Gleiches gilt für den Vergleich von Gesteinsformationen mit einem »Schriftengewölbe«. Die Metapherwahl lehnt sich an den traditionellen Topos vom Buch der Natur an. In ihr ist aus literaturhistorischer Sicht aber auch ein Bezug auf die Bergwerksdichtungen der Romantik angelegt, etwa auf den Vergleich des Bergmanns mit einem Astrologen und Antiquar in Novalis' Roman *Heinrich von Ofterdingen*. Anders als bei Romantikern wie Novalis liegt der Schwerpunkt des Schriftvergleichs im *Nachsommer* auf der Tatsache einer momentan noch bestehenden Unlesbarkeit der Naturschrift. Doch auch hier wird von Heinrich die Hoffnung formuliert, »daß wir sie [die Schriftquellen der Natur] lesen lernen« (HKG 4.2, 32).

Eine ideengeschichtlich eindeutige Position ist mit Heinrichs geologischen Reflexionen im *Nachsommer* daher nicht unbedingt zu verbinden. Auf der einen Seite lässt sich die Aufnahme des Tiefenzeitdiskurses im Roman für eine religionskritische Deutung veranschlagen. Heinrichs Schriftvergleich wäre in diesem Fall lediglich eine erbauliche Verschleierung der Tatsache, dass die zeitgenössischen geologischen Befunde als göttliche Offenbarung nicht mehr gelesen werden können; dies auch unter Hinweis auf die selbstbewusste Entkopplung der Geologie des 19. Jahrhunderts von naturphilosophischen Weltklärungsmodellen. In den Fragestellungen des Icherzählers, der eben kein mittelalterlicher Bergmann aus Novalis' *Ofterdingen*-Roman mehr ist, würde sich demzufolge eine Stifters Gesamtwerk betreffende, realismustypische Tendenz der Verschiebung von romantisch-subjektiven zu wissenschaftlich-objektiven Welt-

bezügten widerspiegeln.¹⁵ Auf der anderen Seite muss betont werden, dass sich Heinrichs Reflexionen weiterhin auf eine wissende Schöpferinstanz beziehen, die alles »von Ewigkeit her gewußt hat« (HKG 4.2, 33). Nicht zu leugnen ist also dessen Bemühen um eine metaphysische Verankerung seiner Untersuchungen und Messungen. Wer in der Gesteinswelt ein Textkorpus von »Millionen Urkunden« vermutet, der relativiert zwar das in menschlichen Maßstäben denkende Text/Leser-Verhältnis des traditionellen Buch-Topos, zugleich schreibt er der Welt jedoch noch immer Lesbarkeit und potentiellen Sinn zu.

»Abschluß des Menschlichen«, Eschatologie und Kunstgeschichte

Im Roman ist es allerdings nicht nur der Ich Erzähler, in dessen Reflexionen traditionelle religiöse Weltbilder zur Diskussion stehen. Heinrichs Lehrer und Mentor, der Freiherr von Risach, äußert Überlegungen, die ähnliche Fragen aufwerfen. Risach ist ein älterer, vielseitig gebildeter, in den Adelsstand erhobener, ehemaliger Staatsbeamter. Sein Ruhesitz, der Asperhof, ein Landgut im Voralpenland, stellt das räumliche Zentrum des Romans dar. In der Tradition eines humanistisch gebildeten Universalgelehrten geht der Gutsherr vielseitigen Interessen nach. Er beschäftigt sich mit den Naturwissenschaften und der Landwirtschaft, aber auch mit Fragen der Geschichte und vor allem der Kunstgeschichte. Risachs besondere Aufmerksamkeit gilt den Werken der bildenden Kunst, deren Erhaltung er sich widmet und die von ihm in umfangreichen Sammlungen aufbewahrt oder durch zeichnerische Abbildungen in ihrem Bestand dokumentiert werden.

Mehrfach begleitet Heinrich den Freiherrn bei der Besichtigung des restaurierten mittelalterlichen Hochaltars einer ländlich gelegen Kirche. Der im Roman angegebene fiktive Ort Kerberg steht auch in enger Beziehung zu Stifters eigener Tätigkeit als ehrenamtlicher Konservator des spätgotischen Flügelaltars der Pfarrkirche von Kefermarkt in den Jahren 1852–1855.¹⁶ Beim zweiten Besuch, der im Roman während eines spätsommerlichen Ausflugs der Rosenhausgesellschaft stattfindet und bei dem auch Risachs ehemalige Frau Mathilde und ihre Tochter Natalie, Heinrichs spätere Braut, anwesend sind, werden die Kirche und der Altar zum Gegenstand eines längeren Gesprächs über die Geschichte und die Zukunft der Kunst. Vieles in Risachs kunsthistorischen Äußerungen wirkt mit Blick auf die Zeit um 1850 mehr oder minder konventionell und zeittypisch, so etwa dessen klassizistisch geschulte Hochschätzung der griechischen Antike als in ihrer »Schlichtheit und Größe« (HKG 4.2, 159) musterbildend, aber auch die Aufwertung der mittelalterlichen Gotik als »deutscher Kunst, die in

ihrer Schlichtheit mit der griechischen zu vergleichen sei. Kunstgeschichtliche Bewertungen verweben sich im Laufe seines Referats jedoch mehr und mehr mit der Frage nach dem Ziel aller Geschichte.

Eine dezidiert religiöse Bedeutungsdimension gewinnen die Ausführungen im Rahmen der These, dass in der Kunst, verglichen mit den Schöpfungswerken Gottes, bisher nur mehr oder weniger geglückte »Anfänge« (HKG 4.2, 143) gemacht worden seien. Alle Kunst sei nur Nachahmung einer göttlichen Schöpfung und aus diesem Grund letztendlich als »ein Zweig der Religion« (HKG 4.2, 144) aufzufassen. Mit diesem schöpfungstheologisch grundierten Kunstverständnis geht einher, dass Risach die Kunst- und Kulturgeschichte unter ähnlich dimensionierten Zeitmaßstäben betrachtet wie sein Schüler Heinrich zuvor die Erdgeschichte. Zur Debatte steht eine äußerst futuristisch anmutende Geschichtsperspektive, in der die Kunstgeschichte in der Quantität von »Millionen von Jahren oder in hunderten von Billionen von Jahren« (HKG 4.2, 145) bemessen wird. Deutungsbedürftig erweist sich in diesen geschichtlichen Spekulationen nicht nur die Rede von den »Anfängen« der Kunst, sondern auch das Sprechen über den »Abschluß« aller menschlichen Kunstbemühungen. Am Ende seiner Rede drückt Risach den Wunsch nach einer universalen Kunstgeschichte der menschlichen Gattung aus, an den sich ein kurzer Dialog anschließt:

»[...] Es wäre des höchsten Wunsches würdig, wenn nach Abschluß des Menschlichen ein Geist die gesammte Kunst des menschlichen Geschlechtes von ihrem Entstehen bis zu ihrem Vergehen zusammenfassen und überschauen dürfte.«/ Mathilde antwortete hierauf mit Lächeln: »Das wäre ja im Großen, was du jezt im Kleinen thust, und es dürfte hiezu eine ewige Zeit und ein unendlicher Raum nöthig sein.«/ »Wer weiß, wie es mit diesen Dingen ist,« erwiderte mein Gastfreund, »und es wird hier wie überall gut sein: Ergebung Vertrauen Warten.« (HKG 4.2, 146)

Interpretationsbedürftig ist in diesem Dialog zunächst der Terminus »Abschluß«, der dem kunsthistorischen Referat – ähnlich wie in Heinrichs geologischen Spekulationen über das »Einschiebsel« Mensch – eine geschichtsphilosophisch-teleologische Sinndimension hinzufügt. Zugleich zeichnen sich zwischen beiden Äußerungen konkrete Unterschiede ab. Anders als die Rede vom Ende einer Periode verweist das Sprechen über den »Abschluß« auf einen Zustand der Finalität. Während Heinrichs Bild des »Einschiebsels« die Menschheitsgeschichte in einen bestimmten Zeitabschnitt einordnet – in der Terminologie heutiger Debatten gesprochen: in das Anthropozän –, impliziert die Rede vom »Abschluß« nicht nur die Qualität eines Endes, sondern einer Vollendung. In dieser Eigenschaft lässt sich Risachs Rede einerseits mit eschatologischen Konzepten verbinden, so spricht die christliche Eschatologie von einer »Vollendung der Zeit«, zugleich

verweist der Abschluss als ästhetische Qualität auch auf den *Nachsommer*-Text selbst. Auch dessen letztes Kapitel trägt bezeichnenderweise den Titel »Der Abschluß«. Bezieht man in dieses Begriffsverständnis den von Risach formulierten Vergleich von menschlicher Kunst und göttlicher Schöpfung ein, dann ergibt sich ein Bild menschheitsgeschichtlicher Abläufe, das eine mit Finalität ausgestattete Entwicklung erkennen lässt; wobei weitgehend im Unklaren bleibt, ob diese Finalität als ästhetisch oder religiös dimensioniert zu denken ist.

Wenn der Geschichte ein »Abschluß« innewohnen soll, wirft dies die Frage nach dem Ziel des Geschichtsprozesses auf. In religiösen, philosophisch-metaphysischen oder politischen Denkansätzen wird sie gewöhnlich mit dem Hinweis auf einen göttlichen Heilsplan, auf ein Entwicklungsgeschehen oder auf eine politische Vision beantwortet. In Risachs Rede bleiben solche Konkretisierungen ausgespart. Auf Mathildes Antwort reagiert der Freiherr mit Worten, die eher die Züge eines mehrdeutigen Lebensmottos tragen: »Wer weiß, wie es mit diesen Dingen ist, [...] und es wird hier wie überall gut sein: Ergebung Vertrauen Warten«. Einerseits klingt in dieser Formulierung Skepsis an; offensichtlich scheint aus Sicht des Freiherrn niemand zu wissen, »wie es mit diesen Dingen ist«. Andererseits erwecken seine Worte mit ihrem Ratschlag zu »Ergabung Vertrauen Warten« Assoziationen zu biblischen Redeformen. In der Reihung »Ergabung Vertrauen Warten« ist ein Echo der drei gottgewirkten Tugenden, wie sie die paulinische Formel »Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe« (1. Korinther 13,13) wiedergibt, zu vernehmen. Vergleicht man beide Dreiwortfügungen, zeichnen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede ab. Während sich der Rat zu »Ergabung« und »Vertrauen« ohne Weiteres mit einer christlichen Semantik in Verbindung setzen lässt, ist die vergleichsweise profan anmutende Formulierung »Warten« von einer auffälligen Mehrdeutigkeit gekennzeichnet. Warten kann Erwarten, aber auch bloßes Abwarten meinen. Wer wartet, befindet sich noch im Zustand der Schweben vor einer Entscheidung, die es abzuwarten gilt, und die vielfältige Lebensphasen und -ereignisse betreffen kann. Vom Vokabular christlicher Eschatologie hebt sich das Wort auffällig ab. Auf ein »ewiges Leben« lediglich zu »warten«, hieße, recht distanziert hiervon zu sprechen. Was bedeuten Risachs Ausführungen zur Kunstgeschichte der Menschheit für die Fragestellung dieses Beitrags? Dezidiertes Pessimismus spricht aus seiner Rede vom »Abschluß des Menschlichen« nicht, aber auch keine religiöse Glaubensgewissheit.

Tod und Unsterblichkeit in Bolzanos »Athanasia«

Wenn ein hier an zwei mehr oder weniger exemplarischen Textpassagen vorgenommenes *close reading* des *Nachsommers* zu dem Ergebnis kommt, dass der Text hinsichtlich seiner eschatologischen Aussagen von einer Mehrdeutigkeit bestimmt ist, die in schlüssiger Weise nicht gänzlich aufgelöst werden kann, so soll die Fragestellung nun zunächst um ein exemplarisches *wide reading* erweitert werden. Welche Aussagen zu Tod und Unsterblichkeit gab es in Stifters Umfeld? Welche Auffassungen sind möglicherweise in seinen Roman eingeflossen?

Auch wenn es paradox klingen mag, End- und Untergangsszenarien, die, wie im Fall der Rede vom »Einschiebsel« oder vom »Abschluß«, die Gesamtheit der menschlichen Gattung betreffen, müssen nicht zwangsläufig pessimistisch bewertet werden. Der philosophische Optimismus des 17. und 18. Jahrhunderts hatte eine Idee des Fortschritts entwickelt, in der das Gattungswesen Mensch zu einer zu vernachlässigenden Größe werden konnte. Dass diese Gedanken auch noch in Debatten des 19. Jahrhunderts von Relevanz waren, zeigt ein Blick auf das Werk des im Jahr 1781 geborenen, österreichischen Philosophen Bernard Bolzano. In der aktuellen Wahrnehmung wird mit seinem Namen vor allem das Werk eines Mathematikers, Wissenschaftstheoretikers und Vordenkers der analytischen Philosophie verknüpft. Zu Bolzanos Lebzeiten ging die öffentliche Wirkung des Autors jedoch zunächst hauptsächlich von seiner Tätigkeit als Professor für Religionslehre an der Prager Universität und seinen Reden als Studentenpfarrer aus.

Die folgenden Ausführungen gelten daher auch nicht den wissenschaftstheoretischen Texten Bolzanos, sondern der heute kaum noch bekannten Schrift *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele*. Um die Schrift religionsphilosophisch einzuordnen, ist zunächst auf die Sonderstellung der österreichischen Philosophie und Theologie in ihrer Prägung durch einen josefinisch aufgeklärten Katholizismus hinzuweisen. Im Vergleich zur liberalprotestantisch geprägten Aufklärung in anderen deutschsprachigen Bereichen, setzte dieser andere Schwerpunkte. Im österreichischen Reformkatholizismus hatte man sich angesichts des zunehmend als defizitär wahrgenommenen Systems der traditionellen Scholastik vor allem für die philosophisch-theologischen Ansätze von G. W. Leibniz und Christian Wolff geöffnet. In dieser rationalistisch-frühaufklärerischen Tradition, die Adalbert Stifters Schulunterricht in seiner Gymnasialzeit prägte,¹⁷ kann auch die Unsterblichkeits-Schrift Bolzanos verortet werden.

Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele erscheint zunächst anonym im Jahr 1827 sowie in einer, mit einem kritischen Anhang versehenen, zweiten Auflage, die auch den Namen des Autors nennt, im Jahr 1838. Die Schrift

reicht sich ein in die Tradition der zahlreichen, insbesondere ab 1750 publizierten rationalistischen Beweisschriften für die Unsterblichkeit der Seele, wobei im Fall Bolzanos breitere »gebildete« Milieus die Adressaten sind. An diese wendet sich der Text in einer Zwitterform von philosophischem Lehrbuch (Abschnitt 1–9) und tröstender Erbauungsschrift (Abschnitt 10–15). Der Untertitel der Zweitaufgabe lautet: *Ein Buch für jeden Gebildeten, der hierüber zur Beruhigung gelangen will*. Die Tatsache der Unsterblichkeit glaubt Bolzano »durch bloße Gründe der Vernunft« aus der Beschaffenheit der menschlichen Seele ableiten zu können.¹⁸ Auf der Grundlage der aristotelischen Unterscheidung von Wesen und Beschaffenheit, in Bolzanos Terminologie Substanz und Adhärenz, erklärt er die Seele zu einer Substanz. Als Substanz müsse die Seele als einfach und ungeschaffen gedacht werden. Da Substanzen, anders als Adhärenzen, nicht an Zeit und Raum gebunden seien, besäßen sie eine ewige Existenz. Die Seele, die er auch als »Ich« oder »Geist« fasst (Ath, 26), wird dementsprechend als eine einfache und unteilbare Substanz definiert – »welche eben darum auch ewig fortdauern wird« (Ath, 124).

Über die philosophische Stichhaltigkeit von Bolzanos Beweisführung – ihre Verteidigung gegen Gegenargumente nimmt einen weiten Raum der Schrift ein – soll hier nicht gesprochen werden. Von Interesse ist vielmehr die Frage, welche eschatologischen Auffassungen der Verfasser aus ihr ableitet; dies auch im Hinblick auf die tröstenden Beruhigungen, die er seinen Lesern geben möchte. Die Idee einer unsterblichen Seele ist Teil einer breiten Denktradition, die ihre Prägung im Kontext der abendländischen Philosophie vor allem durch die Seelenlehre Platons erhalten hat und im Mittelalter eine wichtige Rolle in der von Thomas von Aquin geprägten Scholastik spielte. An der Schwelle zum 18. Jahrhundert wurde sie in einer die Vorstellung der körperlosen Fortdauer der Seele kritisch modifizierenden Form unter anderem in Leibniz' *Monadologie* vertreten (vgl. unter anderem § 72–73 der *Monadologie* [1714]). Aus der Tradition von Platon bis Leibniz übernimmt Bolzano die mit der Unsterblichkeitsvorstellung verknüpfte Idee eines Seinsstufenaufstiegs. Demnach ist von einer »Stufenleiter der Wesen« (Ath, 136) auszugehen, die sich im Zustand einer permanenten Fortentwicklung befinden. Da alle Geschöpfe Gottes unzählig viele Stufen des Daseins durchschreiten, entspricht auch die Gattung Mensch einer solchen, im Fortgang der Geschichte zu überschreitenden Entwicklungsstufe. In Konsequenz hierzu ist der Tod, so Bolzano, nicht zu fürchten, sondern als »unser Diener [...], der nur die gröbere Hülle zu seiner Zeit abbricht« (Ath, 131) zu begrüßen.

An die bereits bei Leibniz entworfene These einer postmortalen Weiterentwicklung, angesichts derer der Tod als eine Verpuppung zu neuem Werden

begriffen werden kann, knüpft der Autor eine ethische, an die Traditionen des Neuplatonismus anschließende Argumentation. Die Grundbedingung dafür, dass die Seele an einem Aufstiegsprozess Anteil haben könne, bestehe darin, dass sie sittlich gut sei. Zugleich erachtet es der Philosoph für sinnvoll, ein zukünftiges Fortdauern mit Rückerinnerung an unser jetziges Leben zu postulieren. Gerade eine solche Rückerinnerung entfalte die Wirkung eines Mittels der Belohnung oder Bestrafung, also der Vergeltung für gute und böse Taten. In Bolzanos am Kriterium der Vollkommenheit orientierten Eschatologie steht »[blöse]n und leichtsinnige[n] Menschen« (Ath, 257) lediglich ein längerdauernder Aufstiegsprozess und eine beschämende Rückerinnerung an ihre früheren Taten bevor. Abgesehen von dieser ethischen Gebundenheit lässt der Autor für die postmortale Ewigkeit kaum Wünsche offen. Im Sinne der Gattungstradition der Trostschrift will uns *Athanasia* den irdischen Tod freudig begrüßen lassen. Ein Rückfall in niedrigere Seinsstufen ist in Bolzanos System nicht vorgesehen. In jedem Fall werde die Einzelseele in ihren zukünftigen Leben, die im Plural zu denken sind, mit größeren Potenzen und Fähigkeiten ausgestattet sein. Letztendlich habe jede Substanz Teil am kontinuierlichen Prozess eines »durch nichts zu hemmenden Fortschritts« (Ath, 93). »[W]ir werden durch unsre Erkenntnißkraft immer an *Weisheit*, durch Empfindungsvermögen immer an *Glückseligkeit*, durch unser Begehungs- und Willensvermögen immer an *Tugend* und *Heiligkeit* zunehmen« (Ath, 215f.).

Wie verhielt sich zu dieser optimistischen *theologia naturalis* die katholische Amtskirche? Im Spannungsfeld zwischen katholischen Reformbewegungen und römisch-katholischem Lehramt, wie auch in den innerkatholischen Auseinandersetzungen zwischen Aufklärern und Ultramontanisten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, war Bolzano eindeutig dem Flügel der Aufklärung zuzuordnen. Als Anhänger eines rationalistisch begründeten Reformkatholizismus trafen die restaurativen Tendenzen nach 1818 den Autor in besonderer Weise. Im Jahr 1820 wurde er von seiner Professur für Religionslehre an der philosophischen Fakultät der Universität Prag entbunden. Bis in das Jahr 1848 blieben diverse Werke Bolzanos sowohl auf dem römischen Index *librorum prohibitorum* als auch auf amtlichen Verbotslisten des Habsburgerreichs indiziert.¹⁹ Um das österreichische Zensursystem zu umgehen, musste die *Athanasia*-Schrift ohne Nennung des Verfassernamens und im Ausland, in diesem Fall beim Verleger J.E. von Seidel im Bayrischen Sulzbach, erscheinen. Noch im Jahr der Publikation der Erstausgabe belegte die Wiener Zensurhofstelle die anonyme Schrift mit der Verfügung *damnatur*, der strengsten Stufe eines Verbots.²⁰ Der »Fall« Bolzano wird häufig als Demonstrationsobjekt für den Umgang katholisch-restaurativer Kreise in Wien und Rom mit intellektuellen Gegnern erörtert. Von Bolzano wird

im Rahmen dessen mitunter das Bild eines Märtyrers der Vernunft gezeichnet, der das Opfer eines inquisitorische Züge tragenden Ketzerprozesses geworden sei.²¹ Auf die komplexe Indizierungsgeschichte der Werke Bolzanos soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Für das Thema dieses Beitrags ist die Ablehnung der *Athanasia*-Schrift vor allem aus inhaltlicher Sicht von Interesse. Es stellt sich also die Frage nach den Gründen für die kritisch-ablehnende Haltung seitens der kirchlichen Zensoren.

Von einer kirchlichen »Normal-Eschatologie« katholischer Provenienz war Bolzanos Text in mehrfacher Hinsicht weit entfernt. Wenn in *Athanasia* Gott als »Vater des Weltalls« (Ath, 278) angeredet wird, dann ist hierbei ein zeitlich und räumlich unendliches Weltall angesprochen. Die orthodoxe Zeitlichkeitsvorstellung von Schöpfung, Tod und Auferstehung taucht in der Abhandlung nicht auf. Der Autor vertritt, ebenso wie sein antiker Referenzautor Platon, die Ansicht eines anfangs- und endlosen Kosmos, der angefüllt mit einer unendlichen Menge von Wesen zu denken ist. Diese Wesen befinden sich, dies das optimistische Grundaxiom Bolzanos, im Zustand permanenter Höher- und Weiterentwicklung. Mit einem Denken in den heilgeschichtlichen Begriffen von Auferstehung, Gericht und Erlösung tritt dieses Entwicklungsparadigma in Konflikt. Ein *Eschaton*, im Sinne der Bedeutung von *éschata* als den »letzten Dingen«, gibt es im Rahmen von Bolzanos Aufstiegsdenken nicht. Zwar finden sich noch an einigen Stellen des Texts räumliche Termini wie »in jener Welt« (Ath, 211) »in der andern Welt« (Ath, 217), »dort« (Ath, 213). Doch solche Raumoppositionen können auf das von Bolzano gezeichnete Bild eines Weltalls der Vervollkommnungsstufen nicht mehr sinnvoll angewendet werden. Im Gegensatz zum Denkschema einer Dualität von Immanenz und Transzendenz argumentiert Bolzano im Rahmen eines Weltbilds, das monistische Züge trägt. Wenn Transzendenz ein Sein jenseits von Raum, Zeit und Veränderung beschreibt, dann werden Bolzanos Seelensubstanzen in einen solchen Zustand gewissermaßen niemals entlassen. Sie bleiben in einem endlosen Status der Vervollkommnung, damit aber auch der Veränderung begriffen. Die Ewigkeitsperspektive gleicht einem mathematischen Szenario. »Du möchtest auch noch so weit vorgerückt sein, so bist du doch immer noch endlich, und immer noch gibt es eine, und zwar unendliche Menge höherer Stufen, die zu ersteigen dir noch übrig sind, die auch von anderen bereits erstiegen sind« (Ath, 137f.). Beruhigung über die Unsterblichkeit, wie sie der Untertitel der Zweitaufgabe verspricht, finden die Leser nicht in der Vorstellung eines kollektiven Heilsgeschehens, sondern in der Aussicht auf einen mit Seelenwanderungsvorgängen vergleichbaren Aufstiegsprozess endloser Dauer.²² Die Aufenthaltsorte der postmortalen Seele denkt Bolzano in kosmischen Dimensionen. An die Stelle des Jenseits treten andere bewohnbare

Planeten. Angedeutet wird ein bereits bei Denkern der Frühaufklärung beliebtes Raummodell der Verteilung von Seelen auf verschiedene Himmelskörper des Weltalls. Eine entscheidende Differenz zur christlichen Auffassung zeigt sich, wie bereits angedeutet, auch angesichts des Kriteriums der Ein- oder Mehrmaligkeit des Todes. Bei Bolzano ist das Sterben Teil eines Wandlungsprozesses, den jede Substanz unzählig viele Male durchläuft: Einen »wirklichen Tod« (Ath, 98) gibt es daher in der gesamten Schöpfung nirgends. Der zweiten Auflage seiner *Athanasia*-Schrift fügt der Autor, einem Hinweis seines Schülers Michael Josef Fesl folgend, eine Passage von Goethes Trostbrief an Carl Friedrich Zelter vom 19. März 1827 als Motto hinzu:²³

Wirken wir fort, bis wir vor oder nach einander, vom Weltgeiste berufen, in den Äther zurückkehren! Möge dann der ewig Lebendige uns neue Thätigkeiten, denen analog, in welchen wir uns schon erprobt, nicht versagen! Fügt er sodann Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon gewollt und geleistet, väterlich hinzu, so würden wir gewiß nur desto rascher in die Kämme des Weltgetriebes eingreifen.

Goethe's Briefwechsel mit Zelter. IV. 278. (Ath, 14)

Auch diese Mottowahl macht deutlich: Mit Goethes – auch auf Leibniz zu beziehenden – Panpsychismus war Bolzanos Untersterblichkeitslehre deutlich näher verwandt als mit den Auffassungen des katholischen Lehramts.

*Tod und Geschichte in Stifters »Nachsommer« und
Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«*

Lässt sich die Eschatologie Bolzanos auf den *Nachsommer* übertragen? Ist Stifter, wenn er seine Romanfiguren über das »Einschießel« Mensch und über den »Abschluß des Menschlichen« nachdenken lässt, womöglich kein von Untergangsvisionen bestimmter Pessimist, sondern ein Optimist im Resonanzraum rationalistischer Unsterblichkeitsvorstellungen? Über Stifters Beziehungen zu Bolzano wie auch zum Wiener »Bolzanokreis« liegen bisher nur wenig gesicherte Erkenntnisse vor.²⁴ Eine direkte Erwähnung findet der Philosoph in Stifters Schriften und im Briefnachlass nicht. Im Wien der späten 1840er-Jahre gab es jedoch intensive Kontakte zwischen dem Autor und Persönlichkeiten, die, wenn auch keine »Bolzanisten«, so doch Personen aus dem engeren Bekanntenkreis Bolzanos waren, namentlich Franz Seraphin Exner und Leo von Thun-Hohenstein. Beide wurden nach der 1848er-Revolution zu zentralen Protagonisten der österreichischen Schul- und Universitätsreform.

Ihre Verbindung zu Stifter führte im Jahr 1851 auch zu dessen Ernennung zum k. k. Schulinspektor.²⁵

Als »Josefinist« und »Leibnizianer« sind in retrospektiven Einordnungen sowohl Bolzano als auch Stifter eingestuft worden.²⁶ Darüber hinaus weisen Bolzanos optimistische Seelen- und Entwicklungsideen Übereinstimmungen zur ebenfalls an Leibniz orientierten Monadologie Johann Friedrich Herbart's auf, dessen Philosophie an der Wiener Universität von Robert Zimmermann und anderen Herbartianern vertreten wurde. Vorwürfe des »Monadismus«²⁷ trafen in den 1850er-Jahren die Schriften Bolzanos, Herbart's wie auch diejenigen Robert Zimmermann's, der im Jahr 1847 eine deutschsprachige Übersetzung der *Monadologie* von Leibniz veröffentlichte. Nicht zu Unrecht ist von einer Leibniz-Renaissance in der österreichischen Philosophie des 19. Jahrhundert gesprochen worden.²⁸

Auch Stifters Roman kann im Resonanzraum dieser intensiven Leibniz-Rezeption wahrgenommen werden. Die auf das Beschreiben von ordnungshaften Abläufen gerichtete Prosa des *Nachsommer's*, in der in penibler Weise marginale Dinge und Handlungsvollzüge beschrieben werden, ist ebenso oft als proto-modern gerühmt wie als individuelle Zwangspathologie und Indikator der restaurativen Strukturen biedermeierlicher Bürgerlichkeit gerügt worden. Im Sinne des letzteren Befunds schreibt Alfons Glück in einer ideologiekritischen Deutung des Romans:

»Ordnung« und »die Ordnung der Dinge« sind zentrale Begriffe des späten Stifter. Sollen wir bei »Ordnung der Dinge« an einen orbis pictus denken? Gewiß nicht; oder sollten wir uns am Linnéschen Pflanzensystem orientieren? Oder an Keplers Planetensystem, seiner »Weltharmonik«? Das mag eine schöne Aura sein, ein theologisch-kosmologischer Anhauch. Der geheime Sinn der »Ordnung« Stifters ist in ganz anderer Richtung zu suchen. Alle »unschuldigen« Ordnungen (noch die der Bibliothek) sind Muster, Modelle, Beispiele und Zeichen, die auf »anderes« hindeuten. Sie verlangen – mit sanfter Stimme – Subordination. Die sämtliche Lebensbereiche umfassende und bestimmende »Ordnung der Dinge« ist Herrschaftsordnung. Aufklärend wirkt die nüchterne Frage: Wer ordnet wen? Perspektive und Fluchtpunkt ist die gefährdete *Ständeordnung*.²⁹

Doch auch im Zusammenhang mit einer solchen Deutung lässt sich Stifters Fixierung auf Ordnungszustände mit leibnizianischen Grundauffassungen in Beziehung setzen. In Kontinuitäten zum Denken des Platonismus war das Weltverständnis des Universalgelehrten von der Vorstellung einer göttlich-harmonischen Ordnung geprägt, in der jedem Sandkorn in der Hierarchie der Dinge Bedeutsamkeit zukommt. Gesellschaftliche Ungleichheiten wurden in

diesem Weltbild aus einer Ordnung der hierarchischen Abstufung begründet und erfuhren darin ihre theologisch-metaphysische Rechtfertigung. In der Tradition eines solchen frühaufklärerischen Ordo-Denkens steht auch Stifters Roman. Auf der Grundlage des rationalistisch gefassten Gedankens, dass in der Schöpfung kein blinder Zufall walten könne, halten die Romanfiguren an der Vorstellung einer universalen Epistemologie und auf Gott verweisenden Seinsordnung »ewiger« Wahrheiten fest. Mathilde spricht von Risachs »Anbethung der höchsten Macht [...], die alles Bestehende ordnet« (HKG 4.2, 249). In seinen Forschungen erkennt Heinrich Drendorf, »daß sich Glied an Glied zu einer Ordnung an einander reihte« (HKG 4.1, 231).

In dieses, auf Naturphänomene fokussierte, leibnizianische Struktur- und Ordnungsdenken wird auch das Feld der Kunst eingebunden. Die bei Leibniz angelegte Logik des Stufengangs ist im *Nachsommer* auch auf den Bereich der sinnlich-schöpferischen Potenzen des Menschen zu beziehen. Stifter gestaltet mit dieser Verklammerung von rationalistischer Aufstiegsidee und neuhumanistischem Bildungsgedanken einen Roman, der, verglichen mit Bildungsromanen der Zeit um 1800, zum Teil anachronistisch-barock anmutet.³⁰ Nicht nur in seinen naturkundlichen Forschungen, sondern auch in Bezug auf seine ästhetische Rezeptionsfähigkeit ist Heinrichs Biografie von der Grundfigur des stufenweisen Aufstiegs bestimmt. Die Betrachtung einer antiken Statue und von Landschaftsgemälden sowie das Studium der »Dichter« werden Heinrichs Bildungsgang dabei entscheidend prägen. Er vollzieht damit Entwicklungen nach, die Stifter auch in seinen Aufsätzen aus den 1850er-Jahren als Potentiale der Kunst herausstellt: »Durch nichts wird ein Volk so schnell und so edel gehoben und gebildet, als durch nachhaltige Anschauung wahrer Kunst.«³¹

Man kann angesichts dieser Harmonisierung von Optimierungsdenken und klassizistischer Ästhetik vom Versuch einer vergleichsweise naive Züge tragenden Synthese von Rationalismus und bildungsbürgerlichen Vorstellungen einer »Weimarer« oder »Deutschen Klassik« sprechen.³² Bezogen auf die ideengeschichtlichen Kontexte des Romans stellt sich die Frage, auf welcher argumentativen Grundlage beide Denktraditionen in Stifters Text zusammenkommen. Ein Verbindungsglied zwischen der von Leibniz geprägten Perfektibilitätsidee und neuhumanistischen Bildungsvorstellungen scheint Stifter vor allem im Werk Johann Gottfried Herders gefunden zu haben. Nicht umsonst wird dessen Name in einer Szene des Romans, in der Heinrich als unbekannter Besucher erstmals das Bücherzimmer Risachs betritt, an erster Stelle genannt.

Als ich eine geraume Weile gegessen war, und das Sizen anfang, mir nicht mehr jene Annehmlichkeit zu gewähren wie Anfangs, stand ich auf, und ging auf den Fußspitzen,

um den Boden zu schonen, zu dem Büchergestelle, um die Bücher anzusehen. Es waren aber bloß beinahe lauter Dichter. Ich fand Bände von Herder Lessing Göthe Schiller, Übersetzungen Shakspeares von Schlegel und Tieck, einen griechischen Odysseus, dann aber auch etwas aus Ritters Erdbeschreibung aus Johannes Müllers Geschichte der Menschheit, und aus Alexander und Wilhelm Humboldt. (HKG 4.1, 57)

Was konnte Stifter bei Herder finden? Nicht nur war der Weimarer Autor ein wichtiger Stichwortgeber für Ansätze einer auch im 19. Jahrhundert theologisch breiter diskutierten religiös-anthropologischen Ästhetik. Auch hatte er in seiner geschichtsphilosophischen Hauptschrift, den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (publiziert in vier Teilen 1784–1791), die platonische Idee einer »aufsteigenden Reihe von Kräften«³³ und einer damit korrespondierenden »Stufenleiter der Geschöpfe« (FHA 6, 168) mit neuhumanistischen Bildungsvorstellungen zu verbinden versucht. Auf der Grundlage einer primär theologischen Argumentation, der These eines in der Universalgeschichte wirkenden Gottes und einer potentiellen Fähigkeit des Geschöpfes Mensch zur Gottebenbildlichkeit, verschränken sich beide Theorietraditionen, rationalistische Stufengangsidee und humanistische Kunstorientierung, im geschichtsphilosophischen Bild einer »Goldenen Kette der Bildung [...] die die Erde umschlingt und durch alle Individuen bis zum Thron der Vorsehung reichet« (FHA 6, 344).

Dieser Gedanke eines sich zur Gottebenbildlichkeit »bildenden« Menschen wird bei Herder nicht nur im Rahmen eines universalgeschichtlichen Argumentationsrahmens mit einer alle Zeiten und Weltteile in den Blick nehmenden, überbordenden Faktenfülle entfaltet. In seiner theologischen Verankerung öffnet er sich auch auf eine eschatologische Dimension. Herders Argumente entsprechen dabei in groben Zügen denen der Neologie; etwa J.J. Spaldings Schrift *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* von 1748, einem Bestseller unter den aufklärungstheologischen Schriften zum Beweis der Unsterblichkeit. Da die Menschheitsgeschichte eine trotz aller Niedergangsphänomene deutlich erkennbare Aufwärts- und Entwicklungsbewegung aufzeige, könne diese mit dem Tod nicht abrechnen. Ein im Nichts endender Stufengang sei sinnvoll nicht zu denken. Nicht anders als bei Autoren wie Leibniz, Spalding oder Bolzano steht der Tod für Herder folglich im Dienst der Fortentwicklung. Der Mensch stelle vermutlich nur ein »Mittelglied zweener Welten«, einen »Mittelring« in der großen Kette der Wesen dar (FHA 6, 193).

Anders als im Fall von Bolzanos *Athanasia* bleiben dem Leser von Herders *Ideen* konkretere Einblicke in ein postmortales Szenario verwehrt. Den Menschen mahnt der Weimarer Autor dazu an, sich in seinen Zielen auf »Humanität und Glückseligkeit auf dieser irdischen Stelle« (FHA 6, 342) zu beschränken. Arthur

Lovejoy hat eine solche jenseitskritische Auffassung, wie sie sich auch bei Pope, Rousseau und vielen anderen Aufklärern findet, als »Ethik der klugen Mittelmäßigkeit« bezeichnet.³⁴ Bei Herder artikuliert sie sich in der Formel »Verlaß die Kette nicht, noch setze dich über sie hinaus« (FHA 6, 342). In der *Ideen*-Schrift finden sich zwar noch punktuelle Anklänge an die christliche Zweiweltenlehre, so wenn an einigen Stellen von »jener Welt« (FHA 6, 190) gesprochen wird. Doch ebenso wie bei Bolzano wird ein Übergang zwischen diesen Welten als bruchloser Fortgang und unter Abweisung des transzendenzmetaphysischen Dualismus der christlichen Tradition gedacht. Wo Bolzanos Unsterblichkeitsthese mit den Begriffen »Substanz« und »Adhärenz« argumentiert hatte, da formuliert Herder – wenn auch jenseits eines rationalistischen Denksystems – Ähnliches mit den Begriffen »Kraft« und »Hülle«.

Wenn die Hülle wegfällt: *so bleibt die Kraft, die voraus*, obwohl in einem niedrigeren Zustande und ebenfalls organisch, *dennoch vor dieser Hülle schon existierte*. Wars möglich, daß sie aus ihrem vorigen in diesen Zustand übergehen konnte: so ist ihr auch bei dieser Enthüllung ein neuer Übergang möglich. Fürs Medium wird der sorgen, der sie, und zwar viel unvollkommener, hieher brachte. (FHA 6, 173)

Sterben und Tod sind demnach als ein »Enthüllen« und »Hinübergehen« von Kräften in ein neues Medium zu begreifen. Bei aller Unterschiedlichkeit in ihren Argumenten stimmen Bolzano und Herder hinsichtlich ihrer optimistischen Bezweiflung eines endgültigen Todes überein. »Nehmet die äußere Hülle weg und es ist kein Tod in der Schöpfung; jede Zerstörung ist Übergang zum höhern Leben« (FHA 6, 177) heißt es bündig in den *Ideen*.

Wenn Stifter das religiös fundierte Entwicklungsdenken der *Ideen*-Schrift in seinem Roman aufgreift, dann vermutlich, weil er in Herders Text den Versuch einer gedanklichen Synthese von christlicher Religionstradition, Aufklärungsgedanken und ästhetischem Humanismus formuliert zu finden glaubte. Unter dem Leitbegriff der Bildung und als Potentialitäten göttlicher Schöpfung aufgefasst, konnten in Herders Geschichtsdenken die unterschiedlichsten Werke der Kultur und der Vernunft – hebräische Psalmendichtung, griechische Plastik, aufklärerische Philosophie und anderes – harmonisch zusammentreten. Um ähnliche Harmonisierungen müht sich auch der Roman von 1857, wenn er in seinen lehrhaften Dialogen der Religion, den Naturwissenschaften und der Kunst gleichermaßen Wert und Bedeutung verleihen möchte. Angesprochen ist damit eine Bedeutung, die im Sinne einer diplomatischen Mittelposition weder an ein religiös-konfessionelles System gebunden ist, noch mit der Position einer Autonomieästhetik, wie sie von den Weimaranern Goethe und Schiller repräsentiert wurde, einhergeht. An vielen Stellen gibt sich der Freiherr von

Risach in seinen Stellungnahmen nicht nur als Sprachrohr der bildungstheoretischen Texte Stifters, sondern auch als Fürsprecher der *Ideen*-Schrift Herders zu erkennen. So wenn er die Kunst in einer an neuplatonische Traditionen anschließenden Argumentation als eine über die Naturerfahrung vermittelte Erhebung zum Göttlichen verstanden wissen will und zu einem Versuch des Nachschaffens der Schöpfungswerke eines göttlichen Künstlers erklärt (vgl. HKG 4.2, 145). Ähnlich hatte bereits Herder geschrieben: »Wahre Religion also ist ein kindlicher Gottesdienst, eine Nachahmung des Höchsten und Schönsten im menschlichen Bilde« (FHA 6, 162).³⁵ Weitere Schnittmengen zeigen sich, wenn Risach, wie im Fall der zitierten Rede vom »Abschluß des Menschlichen«, die Menschheitsgeschichte als sinnvolle Aufwärtsbewegung begreift, die die Eigentümlichkeiten der menschlichen Gattung an irgendeinem Punkt als gleichsam »abgeschlossen« – oder in Herders Worten: »vervollkommnet« (vgl. FHA 6, 191) – hinter sich lassen muss.

Auch das geologische Bild des Menschen als eines periodischen »Einschiebells« lässt sich mit Herders Geschichtsphilosophie verbinden. Wenn Geschichte bei Herder vor allem unter dem Begriff der Humanität reflektiert wird, so gilt zugleich, dass er die Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen im Sinne eines auf postmortale Fortentwicklung angelegten Potentials – als eine »Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume« (FHA 6, 187) – begreift. In diese Überlegungen bezieht die *Ideen*-Schrift auch den Blick auf die geologische Erdgeschichte mit ein. Das gesamte erste Drittel der Abhandlung ist von Referaten naturgeschichtlich-physiologischer Forschungsergebnisse diverser Disziplinen geprägt. Angesichts ihrer dynamisch-fragilen Entstehungsgeschichte erklärt Herder die Erde aus einer gleichsam posthumanen und postplanetarischen Perspektive zu einer bloßen Übungs- und »Vorbereitungsstätte« (FHA 6, 188) weiterer Entwicklungen. Im Zuge des gleichen Arguments bemüht er sich darum, die Zerstörungs- und Erosionsszenarien der tiefenzeitlichen Geologie mit einem optimistischen Geschichtsbild zu verbinden.³⁶ Wenn man nach Quellen für Stifters Beschäftigung mit der Erdgeschichte fragt, ist daher nicht nur auf die geologische Fach- und Populärliteratur der Zeit um 1850, sondern auch auf die *Ideen*-Schrift zu verweisen. Im Gegensatz zu den in Sebalds, Schnyders und Frei Gerlachs Stifter-Deutungen namhaft gemachten, religions skeptisch-pessimistischen Vorzeichen, ist die Naturgeschichte für den Weimarer Autor selbst in ihrem Zerstörungspotential Bestandteil eines göttlich gewollten Entwicklungsprozesses. Sogar die erschreckende Aussicht eines zukünftigen Kataklysmus – irgendwann werde die Sonne die alternde Erde »in ihren brennenden Schoß« (FHA 6, 32) ziehen – wird von ihm keineswegs nur negativ bewertet. An der Naturgeschichte sei abzulesen, welcher unermesslichen Vorarbeiten es

bedurft habe, der menschlichen Gattung auf der Erde eine kurzfristige, aber doch »liebliche« Wohnstätte zu bereiten. Im Zusammenhang mit dieser Überlegung fasst Herder den Weltkörper im erbaulich-poetischen Bild einer »Aue«, auf der der Mensch »als ein Kind der Unsterblichkeit« spielt (FHA 6, 199).

Auch wenn sich Herders Geschichtsphilosophie vom metaphysischen Argumentationsrahmen des Rationalismus deutlich distanziert, in ihren inhaltlichen Konsequenzen ist sie nicht weniger optimistisch als das Weltbild vieler Frühaufklärer des 17. und 18. Jahrhunderts. Im Rahmen der von den *Ideen* ins Zentrum gerückten, gleichsam alle Gegenargumente aus dem Feld schlagenden Logik von Hülle und Kraft befreit jede Enthüllung die Kraft letztendlich nur zu noch größerer Bildungsfähigkeit. Auch der Untergang von ganzen Gattungen und Planeten ist dieser Logik zufolge nur ein Untergang von Hüllen, nicht aber von Kräften: »Auch der große Organismus der Erde muß also sein Grab finden, aus dem er, wenn seine Zeit kommt, zu einer neuen Gestalt emporsteigt« (FHA 6, 411). Verlustrechnungen kann die Menschheitsgeschichte im Rahmen eines solchen Denkschemas nicht aufweisen: allem Abblühen folgt irgendwann ein noch schöneres Aufblühen (vgl. FHA 6, 628).

Welche Konsequenzen hat dieser Blick auf die Geschichtsphilosophie Herders für die Frage nach der Eschatologie von Stifters *Nachsommer*? Sicherlich, eine konkrete Lehre von den letzten Dingen liefert der Roman nicht. Bereits in Herders *Ideen*-Schrift finden sich Aussagen zur postmortalen Existenz des Menschen nur im Modus von Andeutungen und Aussparungen. Wo immer das Thema konkret berührt wird, wechselt der Weimarer Autor in das rhetorische Register einer vieldeutigen Metaphorik. Letztendlich sei uns die kommende Welt noch durch einen »wohlthätigen Schleier« (FHA 6, 197) verborgen. Ähnlich wie in Risachs Kerberger Rede gilt es auch bei Herder auf die kommende Welt in Vertrauen zu warten und sich auf das zunächst relevante »Erdengeschäft« (FHA 6, 198) zu konzentrieren. Nimmt man allerdings Herders grundlegende Denkfigur von Kraft und Hülle beim Wort, dann lassen sich die *Ideen* sinnvoll nur mit einem monistischen Weltbild verbinden, das, ähnlich wie bei Bolzano, als letztes Ziel der göttlichen Schöpfung einen in Ewigkeit fortlaufenden Höherentwicklungsprozess erwartet.

Mit Bolzanos *Athanasia*-Schrift teilten Herders *Ideen* in Österreich ein ähnliches Zensurschicksal. Obschon als literarischer Autor durchaus geschätzt und mit seinen Volksliededitionen und Paramythien in zahlreichen Schullesebüchern der Habsburgermonarchie vertreten, blieb Herders geschichtsphilosophisches Hauptwerk bis in das Jahr 1848 auf diversen Verbotslisten der nationalen Zensurbehörden verzeichnet.³⁷ Von einer katholischen Eschatologie war Herder noch weiter entfernt als das Trostbuch Bolzanos. Mit seiner Kritik

von kirchlichen Dogmen stand der Weimarer Autor theologischen Positionen einer Aufklärungstheologie in der Tradition Lessings nahe. In den *Ideen* wird die Religion Christi zu einer Religion der »Humanität« (FHA 6, 708) erklärt. Der Verlauf der Kirchengeschichte vermittelt für den Autor das Bild eines von sakralen Religionsformen entstellten Urchristentums. Herders besondere Polemik gilt der »Barbarei des Römischen Papsttums« (FHA 6, 802).³⁸ In erneuter Anwendung der Naturanalogie von Kraft und Hülle findet er für den römischen Katholizismus das Bild einer zersprungenen Schale, die der Frucht der Humanität in der Neuzeit historisch nicht mehr angemessen sei (vgl. FHA 6, 823). Wenn Herders monistisches Weltbild im Rahmen eines sehr weiten Begriffsverständnisses auch als ›christlich‹ aufgefasst werden konnte,³⁹ mit dem katholischen Lehramt war es nicht zu vereinbaren.

Diese Hinweise machen deutlich, in welchen weltanschaulichen Problemzonen sich Stifters Roman mit seiner erkennbaren Referenz auf das Werk Herders in den in Österreich unter anderem vom Konkordat von 1855 geprägten 1850er-Jahren bewegte. In der Zeit nach 1848 hatte sich die Situation des staatlichen Lenkungs- und Zensursystems zum Teil deutlich liberalisiert. Wenn der *Nachsommer* aus heutiger Sicht – vor allem aufgrund der Inszenierung eines in tradierten Rollenmustern verfassten bürgerlich-familiären Idylls – jedoch lediglich als biedermeierlich-restaurativer Text wahrgenommen wird, gerät dabei aus dem Blick, dass er in seinen eschatologischen Bezugslinien zu Autoren wie Bolzano und Herder durchaus ungesichertes Terrain betrat.

Pessimismus und/oder Optimismus

Von Autoren wie Walter Rehm ist Stifter als ein explizit ›katholischer‹ Dichter gelesen und gedeutet worden. Hinsichtlich seiner Todesauffassung wurzeln der Autor, so Rehm in seiner Habilitationsschrift von 1928, »in der unverrückbaren Glaubensgewißheit des katholischen Christen, dem in wunderbarer Hoheit und Ruhe das Gut des Lebens durch das Wissen von Tod und Jenseits geadelt wird.«⁴⁰ Einschätzungen dieser Art sind in der Stifter-Forschung vielfach kritisiert und mit Gegenthesen beantwortet worden. Kritisch kann gegenüber Rehms Charakterisierung in jedem Fall eingewendet werden, dass sie mit einem weitgehend unklaren, vom Autor mehr oder minder assoziativ gebrauchten Begriff von Katholizität operiert. Aus empirischer Sicht ist festzuhalten, dass Stifters *Nachsommer*-Roman weder in bürgerlich-liberalen Kreisen, noch in den katholischen Milieus seiner Zeit, sei es in Österreich, sei es in anderen deutschsprachigen Gebieten, nennenswerten Anklang fand. Was in literaturgeschichtlichen Überblicksdarstellungen

als ›typischer‹ Roman des Spätbiedermeier gilt, bewegte sich um 1850 nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich zwischen allen Stühlen. Ein interessantes Zeugnis liefert in diesem Zusammenhang Louise von Eichendorff, die Schwester des 1857, im Erscheinungsjahr des Romans, verstorbenen Dichters. Nach Empfang des *Nachsommers* schreibt sie dem Autor ihre Leseindrücke nach Linz: »Über das Ganze scheint mir leise ein heidnischer, antichristlicher Hauch zu wehen, und noch in keinem Ihrer früheren Werke, schien mir der Gegensatz von denen meines armen Bruders so entschieden ausgeprägt wie in diesem.«⁴¹

Was Louise von Eichendorff hier als ›antichristlichen Hauch‹ moniert, ist vermutlich nicht ein agnostisch-materialistischer Pessimismus, wie ihn W. G. Sebald in Stifters Werken wiederzuerkennen glaubte. Mit dem Attribut ›antichristlich‹ ließen sich um 1850 auch Unsterblichkeitsideen Bolzano'scher und Herder'scher Prägung benennen, deren Stufengangsszenarien ein panpsychisch-monistisches Weltverständnis nahelegten. An diesem Punkt zeigt sich, wie wenig ein Sprechen in der Terminologie von Optimismus und Pessimismus Stifters *Nachsommer* aus geistesgeschichtlicher Sicht differenziert zu beschreiben vermag. Mit dem Stichwort Pessimismus ließen sich um 1850 ganz unterschiedliche Welt- und Religionsauffassungen benennen. Gegenüber dem philosophischen Optimismus des 18. Jahrhunderts im Gefolge von Leibniz, Pope, Herder u.a. konnte auch die Eschatologie des katholischen Lehramts, in ihrem Beharren auf einer Trennung zwischen Diesseits und Jenseits sowie auf einem mit dieser Trennung verbundenen Gerichts- und Erlösungsgedanken, zum Teil als pessimistisch charakterisiert werden. Man denke beispielsweise an Arthur Schopenhauers Lob des Pessimismus des frühen Christentums, an dem seine Kritik des »niederträchtigen Optimismus« der rationalistischen Theologie ansetzte.⁴² Auf die in der Zeit der Aufklärung beliebten Todesauffassungen Herder'scher Couleur, in der der Tod als sanfter Übergang, »heilsames Opium« (FHA 6, 192) und kräftiger Schlummer beschrieben wurde, reagierte die katholische Amtskirche mit deutlicher Ablehnung. Zu erinnern ist etwa an die von Pius IX. im Jahr 1856 an die Kirche in Österreich gerichtete Enzyklika *Singulari Quidem*, in der das Kirchenoberhaupt den ›Rationalismus‹ vor allem in Fragen des ewigen Heils kritisiert.

Welches Fazit lässt sich aus den hier unternommenen *Nachsommer*-Lektüren ziehen? Hinsichtlich seiner Aussagen zur Eschatologie ist Stifters Roman ein mehrdeutiger Text. Die Frage nach Tod und Jenseits bleibt im Raum des Unbestimmten und für den Menschen Verborgenen. Ebenso wie bei Herder liegt ein jenseitiger Zielpunkt für die Figuren des Romans gewissermaßen noch hinter einem wohlthätigen Schleier verborgen. Man könnte Stifters *Nachsommer* in seiner rhetorischen Strategie der Vieldeutigkeit aber auch ein Kunststück

der Diplomatie nennen. Im ruhigen Herbstglanz manövriert der Text zwischen äußerst unterschiedlichen Weltbildern – einem rationalistischen, einem nationalliberalem, einem neuhumanistischen, einem katholischen –, ohne dabei vordergründig etwas von seiner epischen Ruhe zu verlieren. Wenn Heinrich beim Anblick des nächtlichen Sternenhimmels bemerkt: »Es war eine Weihe und eine Verehrung des Unendlichen in mir« (HKG 4.3, 12), bleibt unklar, ob diese Unendlichkeit auf ein monistisches Alleinheitsgefühl oder auf eine christlich gedachte, transzendente Ewigkeit zu beziehen ist. Wenn im Text wiederkehrend eine Schöpferinstanz angeredet wird – eine »höchste Macht [...] die alles Bestehende ordnet« (HKG 4.2, 249) –, bleibt offen, ob damit ein theistisch-personaler Gott oder, wie in Herders *Ideen*, eine abstrakte, weltimmanente Kraft angesprochen ist.

Wenn W.G. Sebald in Stifters Werk einen »bis ins Kosmische ausgeweiteten Pessimismus« erkennen konnte, so ist diese Deutung nicht abwegig; sie beruht aber auf einer Qualität der Mehrdeutigkeit, die sowohl auf den Begriff des Pessimismus als auch auf den Roman Stifters zu beziehen ist. Im *Nachsommer* wirken die optimistischen Aussagen der Romanfiguren eigentümlich schattiert. Viele Interpreten haben dem Text eine janusköpfige Grundstruktur zugeschrieben, die darin besteht, etwas Trauriges und Leidvolles in einen schönen, ruhevollen, idyllischen Raum einzufassen und dadurch nahezu unkenntlich zu machen. Blickt man von Stifters *Nachsommer* aus auf Herders Geschichtsphilosophie, so trifft auf sie ein möglicherweise ähnlicher Befund zu. Das von der *Ideen*-Schrift vertretene Theorem der »Entwicklung« mit seinem Grundaxiom, dass »jede Zerstörung [...] Übergang zum höhern Leben« ist (FHA 6, 177), ließ es zu, alle Sinnlosigkeit der Geschichte in das Telos der Humanität zu integrieren und jeden Verlust, auch den individuellen Tod, zu einem Gewinn zu erklären. Bereits im 18. Jahrhundert hatte ein solches Trostversprechen kritische Stimmen auf sich gezogen. Im 19. Jahrhundert verlor es mehr und mehr an Überzeugungskraft. Stifters *Nachsommer* ist möglicherweise eines der wenigen *survivals* von Herders Optimismus in der Literatur um 1850. Auch hier überlebte er nur in gebrochener Form.

Anmerkungen

- 1 Adalbert Stifter, *Der Nachsommer. Eine Erzählung*, in: ders., *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Alfred Doppler u.a., Bd. 4.3: *Der Nachsommer. Eine Erzählung. Dritter Band*, hg. von Wolfgang Frühwald und Walter Hetteche, Stuttgart u.a. 2000, 155. Textzitate aus dem Werk und Nachlass Stifters werden im Folgenden unter Angabe der für diese Werkausgabe üblichen Sigle (HKG) belegt. Textbelege des dreibändigen *Nachsommer*-Romans erfolgen im Fließtext unter der Bandangabe HKG 4.1–4.3.

- 2 Walther Rehm, *Nachsommer. Zur Deutung von Stifters Dichtung*, München 1951, 46.
- 3 Ebd., 17.
- 4 Ebd., 90.
- 5 W.G. Sebald, *Bis an den Rand der Natur. Versuch über Stifter*, in: ders., *Die Beschreibung des Unglücks. Zur österreichischen Literatur von Stifter bis Handke*, Salzburg–Wien 1985, 15–37, hier 23.
- 6 Ebd., 17.
- 7 Ebd., 18.
- 8 Ebd., 23.
- 9 Vgl. Peter Schnyder, *Schrift - Bild - Sammlung - Karte. Medien geologischen Wissens in Stifters »Nachsommer«*, in: Michael Gamper, Karl Wagner (Hg.), *Figuren der Übertragung. Adalbert Stifter und das Wissen seiner Zeit*, Zürich 2009, 235–248.
- 10 Ebd., 241.
- 11 Vgl. Sebald, *Bis an den Rand*, 34; zum Thema vgl. auch differenziert Hans-Georg von Arburg, *Rieseln. Stifters Infinitesimaldramatik*, in: Davide Giuriato, Sabine Schneider (Hg.), *Stifters Mikrologien*, Stuttgart 2019, 71–87.
- 12 Franziska Frei Gerlach, *Erosive Entschleunigung. Stifters Semiotisierung des Raums im Modus der Geologie*, in: Roland Berbig, Dirk Götsche (Hg.), *Metropole. Provinz und Welt. Raum und Mobilität in der Literatur des Realismus. Schriften der Theodor Fontane-Gesellschaft*, Berlin u.a. 2013, 275–289, hier 277.
- 13 Vgl. in diesem Zusammenhang die vom Religionsphilosophen Charles Taylor in seiner Studie *Ein säkulares Zeitalter* als »Subtraktionsgeschichten« kritisierten Säkularisierungstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts. Nach Taylor ist die vielen Säkularisierungstheorien implizite These einer »rationalen« Entwicklung von religiösen zu wissenschaftlichen Weltbezügen kritisch zu befragen. »Entzauberung« qua Wissenschaft, so Taylor, ist nicht gleichbedeutend mit einem Niedergang von Religion, sondern kann auch mit einer Veränderung religiöser Glaubensformen einhergehen (vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/Main 2009, 713).
- 14 Zusammenfassend hierzu Jutta Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, Paderborn 1993, 163–174.
- 15 Zu dieser Tendenz in Stifters Werk vgl. Christian Begemann, *Der Nachsommer*, in: Dorothea Klein, Sabine Schneider (Hg.), *Lektüren für das 21. Jahrhundert. Schlüsseltexte der deutschen Literatur von 1200 bis 1990*, Würzburg 2000, 202–225, hier 220: »Seit dem Beginn des mittleren Werks [Stifters] läßt sich der Abbau von allem beobachten, was auf die besondere Sichtweise eines Erzählers hindeuten könnte. Denn »subjektiv« wird für Stifter zunehmend synonym mit »verzerrend« und »verfälschend«. Der Erzähler hat deshalb alle Besonderheiten abzulegen und ganz hinter der Ordnung dessen zurückzutreten, was er darstellt«.
- 16 Vgl. hierzu auch Adalbert Stifter, *Ueber den geschnitzten Hochaltar in der Kirche zu Kefermarkt*, Linz 1853.
- 17 Vgl. hierzu unter anderem Christian Begemann, *Metaphysik und Empirie. Konkurrierende Naturkonzepte im Werk Adalbert Stifters*, in: Lutz Danneberg u.a. (Hg.), *Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert*, Tübingen 2002, 92–126.
- 18 Bernard Bolzano, *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Ein Buch für jeden Gebildeten. der hierüber zur Beruhigung gelangen. 2., verbesserte Ausgabe, mit einem kritischen Anhang vermehrt von einem Freunde des Verfassers*, Sulzbach 1838, 17. Textbelege erfolgen im Weiteren im laufenden Text unter der Sigle Ath. Im Original gesperrter Text wird hier und im Weiteren kursiv wiedergegeben.

- 19 Vgl. Wolfgang Kühne, Petr Pisa, »weil ich den kirchlichen sowohl als weltlichen Behörden mißfiel«, *Bernard Bolzano auf dem Index*, Baden-Baden 2018.
- 20 Vgl. ebd., 123.
- 21 Vgl. exemplarisch Eduard Winter, *Der Humanist Bernard Bolzano*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 29 (1981), 792–799, hier 793.
- 22 Vgl. hierzu auch Adam Drozdek, *Infinty and Bolzano's Eschatology*, in: *Axiomathes*, 9 (1998), 275–286, hier 283.
- 23 Vgl. hierzu auch Wolfgang Kühne, *Goethe und Bolzano*, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge*, Bd. 18: *Studien zu Geschichte und Theologie*, hg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin–Boston 2012, 76–126, hier 117f.
- 24 Alfred Doppler hat in Bolzanos Werk »eine entscheidende Anregung und eine wichtige Quelle« (Alfred Doppler, *Das sanfte Gesetz und die unsanfte Natur in Stifters Erzählungen*, in: Jattie Enklaar, Hans Ester [Hgl.], *Geborgenheit und Gefährdung in der epischen und malerischen Welt Adalbert Stifters*, Würzburg 2006, 13–22, hier 14) für Stifters vielzitierte Rede vom »sanften Gesetz« im Vorwort der Novellensammlung *Bunte Steine* vermutet, allerdings mit philologisch wenig aussagekräftigen Argumenten.
- 25 Beide Persönlichkeiten teilten Bolzanos philosophische Positionen allerdings nur bedingt. Der Philosoph Exner war Herbartianer, Kultusminister von Thun stand zum Teil auch ultramontanen Positionen nahe (vgl. Otto Weiß, *Bolzanisten und Güntherianer 1848–1851*, in: Helmut Rumppler [Hgl.], *Bernard Bolzano und die Politik. Staat, Nation und Religion als Herausforderung für die Philosophie im Kontext von Spätaufklärung, Frühnationalismus und Restauration*, Wien u.a. 2000, 247–280, hier 260ff.), als »Bolzanisten«, wie Doppler sie nennt (Doppler, *Das sanfte Gesetz*, 14), können weder Exner noch von Thun eingestuft werden.
- 26 Vgl. unter anderem William M. Johnston, *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848 bis 1938*, Wien–Köln–Weimar 2006, 282.
- 27 Weiß, *Bolzanisten und Güntherianer*, 277.
- 28 Einen Überblick gibt Johnston, *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte*, 279–293.
- 29 Alfons Glück, *Stifter - Naturreservate und künstliche Paradiese nach 1848*, in: Thomas Koebner, Sigrid Weigel (Hg.), *Nachmärz. Der Ursprung der ästhetischen Moderne in einer nachrevolutionären Konstellation*, Opladen 1996, 312–345, hier 325.
- 30 Vgl. zu diesem Befund Begemann, *Der Nachsommer*, 219: »Geht der biografisch strukturierte Entwicklungsroman zumeist von einem Anfangszustand der subjektiven Selbstverfallenheit und Weltverkenning, der unrealisierbaren Wunschbilder und Illusionen aus, so ist bei Heinrich nichts derartiges gegeben. [...] Ja, Heinrich ist so wenig Individuum, daß Stifter ihm erst am Ende des Buches einen Eigennamen gönnt«.
- 31 Adalbert Stifter, *Oberösterreichischer Kunst-Verein [1851]*, in: HKG, Bd. 8.4: *Schriften zur Bildenden Kunst*, hg. von Johannes John und Karl Möseneder, Stuttgart u.a. 2011, 25–27, hier 26.
- 32 Vgl. etwa die Begriffsprägungen einer »Deutschen Klassik« bei Heinrich Laube, *Geschichte der deutschen Literatur*, 4 Bde., Stuttgart 1839/40. Im Roman erhält Risachs Ziehsohn Gustav von seiner Mutter zu seinem Geburtstag eine vollständige Goetheausgabe zum Geschenk, die den Knaben ein Leben lang begleiten soll. Aufschlussreich für Stifters an den Weimarer Klassikern orientiertem Bildungsverständnis ist auch die Textauswahl seines für den Gebrauch an Realschulen konzipierten *Lesebuchs zur Förderung humaner Bildung* von 1854.

- 33 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Martin Bollacher u.a., Frankfurt/Main 1989, Bd. 6, 168. Zitate aus Herders *Ideen*-Schrift erfolgen im Weiteren im laufenden Text unter der Sigle FHA 6.
- 34 Arthur Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* [engl. Orig. 1936], Frankfurt/Main 1985, 241.
- 35 Dass Herder die platonische Idee eines Zusammenhangs von Gott und Kunst vor allem sprachphilosophisch begründet und in seinen theologisch-literaturhistorischen Studien mit einer Lektüre der Bibel als Textkorpus poetischer Texte verknüpft, kann an dieser Stelle nur angedeutet werden; hierzu mit Bezug auf Stifter vgl. Thomas Gann, *Poesie des Alten Testaments. Herder in Adalbert Stifters »Lesebuch zur Förderung humaner Bildung« und der Erzählung »Das Haidedorf«*, in: *Herder Jahrbuch*, 15 (2020), 107–130.
- 36 Vgl. das Kapitel »Unsre Erde ist vielerlei Revolutionen durchgegangen, bis sie das, was sie jetzt ist, worden« aus Herders Schrift (FHA 6, 29–32).
- 37 Zur Indizierung in Österreich vgl. die Onlinedatenbank <https://www.univie.ac.at/zensur/> [letzter Zugriff 1.3.2021].
- 38 Vgl. insbesondere das Kapitel »Römische Hierarchie« (FHA 6, 807–816).
- 39 Vgl. hierzu Claas Cordemann, *Herders christlicher Monismus. Eine Studie zur Grundlegung von Johann Gottfried Herders Christologie und Humanitätsideal*, Tübingen 2010. Cordemann erkennt in Herders *Ideen* den Versuch, dem »naturalistisch-lehrl. Monismus« einen christlichen Monismus entgegenzusetzen (ebd., 265).
- 40 Walther Rehm, *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik* [1928], Tübingen 1976, 461.
- 41 Louise von Eichendorff an Adalbert Stifter, *Brief vom 10. Januar 1858*, in: *Adalbert Stifter. Sämtliche Werke*, 25 Bde., hg. von August Sauer u.a., Graz u.a. 1939, Bd. 23, 197–201, hier 200.
- 42 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Band II* [1844], hg. von Wolfgang Löhneysen, Frankfurt/Main 1986, 216.