Regimekritik und Theologie in Erika Mitterers Roman *Der Fürst der Welt*

von Gerhard Ringshausen

1. Kritik am NS-Regime

Werner Bergengruen stellte seinem Roman *Der Großtyrann und das Gericht* eine Präambel voran: „Es ist in diesem Buche zu berichten von den Versuchungen der Mächtigen und von der Leichtverführbarkeit der Unmächtigen und Bedrohten.“[1] Man wird deshalb bei der Bitte: „Ne nos inducas in tentationem“, das „nos“ auch auf die Mächtigen beziehen dürfen, sodass sich der Roman an Herrschende und Beherrschte richtete. Bei Beginn der Arbeit an dem Buch Ende der Zwanzigerjahre ließen sich beide realistisch als Adressaten vorstellen, bei seinem Erscheinen 1935 waren die Nazis an der Macht, die in ihrem Sendungsbewusstsein kaum ansprechbar waren. So sah der *Völkische Beobachter* in dem Großtyrannen „eine der Herrengestalten der italienischen Renaissance“ und monierte nur „eine müde, allzu skeptische Stimmung“ statt des Heroischen.[2] Aber Bergengruen „erreichte die Ohnmächtigen, die Unsicheren, die der Lüge Preisgegebenen“[3]. Darum hat er bei seinem nächsten Werk *Am Himmel wie auf Erden* 1940 in dem Vorspruch nur die „Unmächtigen und Bedrohten“ angesprochen: „Fürchtet euch nicht“[4]; dem Regime galt das Buch als „uneingeschränkt unerwünscht“[5]. Zwar erreichten beide Romane recht hohe Auflagen,[6] aber der vom Autor erwünschte Leserkreis war wie bei allen Werken der Inneren Emigration eingeschränkt auf diejenigen, welche „zwischen den Zeilen“ lesen, die Verweise auf die damalige Lebenswirklichkeit verstehen und ihre kritische Zielsetzung bejahen konnten.

Muss regimekritische Literatur der materialistischen Dialektik folgen?

Die Literaturwissenschaft hat diese verdeckte Regimekritik erst seit den Neunzigerjahren des letzten Jahrhunderts genauer beachtet und dadurch die entsprechenden Werke der Inneren Emigration aufgewertet als Ablehnung des NS-Regimes. Nach einigen Vorstößen folgten der temperamentvollen Kritik von Friedrich Denk an der *Zensur der Nachgeborenen*[7] 1999 die vielfältig rezipierten *Texte und Vorstudien zur „Verdeckten Schreibweise“ im „Dritten Reich“* von Heidrun Ehrke-Rotermund und Erwin Rotermund[8]. Nach dem Hinweis von Wendelin Schmidt-Dengler, „Literaturwissenschaft und Literaturkritik sollten beginnen, sich mit dieser Autorin und diesem Werk zu befassen“[9], weckte diese Sicht in der österreichischen Literaturwissenschaft das Interesse für Erika Mitterers Roman *Der Fürst der Welt*, das zur ersten Monografie über das Werk der Dichterin im „Dritten Reich“ von Esther Dür 2006 führte.[10]

Titelbild der Erstauflage 1940

Die neue Sicht der regimekritischen Literatur der Inneren Emigration bedeutete eine Revision ihrer seit den Sechzigerjahren vorherrschenden Kritik als Fluchtliteratur einer „unfruchtbaren ‚Innerlichkeit‘“. So beurteilte 1961 Franz Schonauer in seiner Darstellung der Literatur während des „Dritten Reichs“ in „polemisch-didaktischer Absicht“ die Literatur der Inneren Emigration, da „jeder […] Schriftsteller, solange er schrieb und publizierte, damit den absoluten Ungeist als Geist bestätigte und legitimierte“.[11] Er konzedierte ihr zwar eine „humanitäre Funktion, als sie während des Dritten Reiches den Abscheu gegen die verbrecherischen Praktiken des Hitler-Regimes wach hielt und die privat-menschliche Substanz des deutschen Bürgertums bewahren half. Aber dieser Abscheu führte weder zu einem wirklichen geistigen, noch gar zu einem effektiven politischen Widerstand.“ Diesen Vorwurf verschärften die Autoren, welche ihre Kriterien der „ideologiekritischen Analyse“[12] dem Neo-Marxismus verdankten und der „Untersuchung des antifaschistischen Widerstandspotentials“ zugrunde legten. Ralf Schnell urteilte 1976: „Der von den Autoren so deutlich abgelehnte Faschismus ist in ideologischer Hinsicht nichts anderes als die Kehrseite ihres eigenen Irrationalismus.“[13] So kritisierte Frank Westenfelder 1989 die christliche Orientierung in der Inneren Emigration: „Das Postulieren dieser Werte schließt allerdings ein progressives Geschichtsverständnis aus und kann sich historisch ändernden Klasseninteressen und Machtverhältnissen nicht gerecht werden.“[14] Aber nach Erwin Rotermund und Heidrun Ehrke-Rotermund verhinderten nicht ihre „weltanschaulichen Prämissen“, sondern bereits die Kommunikationsstruktur eine

>>>

„umfassende Analyse des zeitgeschichtlich-gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs“[15]. Noch 2008 wiederholte Inge Stephan ihre Feststellung von 1979: „Es gelang diesen Autoren nicht, ihre Werke ‚handhabbar zu machen als eine Waffe‘ (Brecht). Ihre Werke waren vielmehr Ausdruck eines ‚hilflosen Antifaschismus‘ (W. F. Haug), der aus der Übermächtigkeit des politischen Gegners, aber auch aus der Unfähigkeit der Autoren, aus ihrer konservativen Haltung heraus eine politische Perspektive gegen den Faschismus zu entwickeln, resultierte.“[16]

Der Verweis auf Bertolt Brechts *Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit* von 1939 entspricht dem Literaturverständnis (und der politischen Position) der Kritiker der literarischen Inneren Emigration. Gemäß Brechts These für den antifaschistischen Widerstand „muss die Wahrheit im Kampf mit der Unwahrheit geschrieben werden, und sie darf nicht etwas Allgemeines, Hohes, Vieldeutiges sein. Von dieser allgemeinen, hohen, vieldeutigen Art ist ja gerade die Unwahrheit.“[17] Für die Wahrheitsfindung sind nicht nur Mut und Gesinnung nötig, sondern „erwerbbare Kenntnisse […] und erlernbare Methoden. Nötig ist für alle Schreibenden in dieser Zeit der Verwicklungen und der großen Veränderungen eine Kenntnis der materialistischen Dialektik, der Ökonomie und der Geschichte. Sie ist aus Büchern und durch praktische Anleitung erwerbbar, wenn der nötige Fleiß vorhanden ist.“ Ihr entspricht ein funktionales Verständnis der Literatur als Anleitung zu politischem Handeln: „Die Wahrheit muss der Folgerungen wegen gesagt werden, die sich aus ihr für das Verhalten ergeben.“[18] Darin besteht „die Kunst, sie handhabbar zu machen als eine Waffe“[19]. Dazu muss der Schreiber nicht nur die durch Lage und Klassenzugehörigkeit bestimmten Adressaten auswählen, sondern auch die „List, die Wahrheit unter vielen zu verbreiten“[20], gebrauchen.

Wie versuchten christliche Autoren, die Wahrheit „mit List“ zu verbreiten?

Es liegt auf der Hand, dass die christlichen regimekritischen Autoren dieses Verständnis von Wahrheit und Literatur nicht teilen konnten. Trotzdem hat sich der Hinweis auf Brechts „List, die Wahrheit unter vielen zu verbreiten“ vielfach durchgesetzt.[21] Zu Erika Mitterers *Der Fürst der Welt* schlug sich das in den Beiträgen von Herwig Gottwald und Esther Dür nieder.[22] Dabei steht die Suche nach einer verdeckten Zeitkritik in der Gefahr, die geforderte „Waffe“ zu finden und die Ideologiekritik mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, wenn *Der Fürst der Welt* von Werken der Inneren Emigration abgesetzt wird.[23] Für diese wiederholen Gottwald und Dür „die gängigen Vorwürfe“[24] der ideologiekritischen Literaturwissenschaft und monieren ihren „weitgehenden Mangel an kritischen Erkenntnisinstrumentarien, die es den aufmerksamen Lesern ermöglichen hätten können, politische, soziale und ökonomische Verhältnisse und Prozesse selbständig weiterdenkend zu hinterfragen“[25]. Durch seine „Ursachenbeschreibung“ gäbe dagegen *Der Fürst der Welt* „dem aufmerksamen Leser kritische Erkenntnisinstrumentarien in die Hand“[26] und entspreche damit Brechts Forderungen. Gottwald bezeichnet den Roman deshalb als „Werk des geistigen Widerstands“ und Dür als „Dokument des inneren Widerstands“ mit „gesellschaftspolitischem Anspruch“.[27]

Dagegen hatte Wendelin Schmidt-Dengler betont: Der Roman „macht die Auseinandersetzung mit der Geschichte als Mittel zur Erkenntnis unserer Befangenheit auf zwingende Weise deutlich.“[28] Das entspricht der Zielsetzung der literarischen Inneren Emigration, welche sich an die Leser, ihre Einstellungen und Erwartungen wandte. Die Regimekritik galt nicht direkt dem Regime, sondern wollte den Widerspruch vertiefen oder konkretisieren, um das Bewusstsein des Lesers und seine dissidente Einstellung zu entwickeln und zu stärken. Die von Gottwald und Dür herausgestellte und an vielen Stellen belegte Wendung gegen das NS-Regime[29] sollte deshalb nicht im Sinne von Bert Brecht als politische „Wahrheit unter vielen verbreitet“ werden, sondern sollte politisch wirken durch die Kritik der Verhaltensweisen in der Diktatur und in der Orientierung an einer christlichen Ethik. Der Roman beantwortete deshalb die Frage: Wie konnte es zum „Dritten Reich“ kommen?, nicht gemäß nationalsozialistischer Sicht durch den Hinweis auf den Führer als von Gott gesandten Retter aus der Not, sondern durch die Schilderung der Entfaltung des Bösen, das im Menschen die Vorherrschaft gewinnt. Entsprechend hatte Erika Mitterer in ihrem „der Vorzensur durch den Verlag zum Opfer“ gefallenen Motto[30] einen ethischen Imperativ zur Selbsterkenntnis als Leseanleitung formuliert:

> Schau nicht in das Eck, wo er gestern noch stand!
> Er wechselt den Ort und tauscht das Gewand,
> und eben noch dort, ist er heute schon … hier.
> Im Gegner? Im Bruder? In Dir … und in mir …[31]

Diese überzeitliche Mahnung setzt voraus, dass gemäß dem anthropologischen Ansatz der Dichterin und ihrem Geschichtsverständnis die von ihr „entworfene historische Welt aus überhistorischer Perspektive intentional nicht besser oder schlechter als jedes andere Zeitalter sein soll“.[32] Darum sind die Personen des Romans mit ihren Einstellungen als potenzielle Identifikationsfiguren für den Leser zu verstehen. Der Roman zeigt entsprechend psychologisch differenziert Deutungs- und Anpassungsmechanismen im Kontext politischer, ökonomischer und sozialer Bedingungen. Die Entwicklung des Massenwahns lebt von den situativ-individuellen und mentalitätsmäßigen Anfälligkeiten einer Vielzahl von Menschen. Die Umstände haben dabei die Funktion von Katalysatoren. So gewinnt das Böse seine Macht nicht durch

die Inquisition, sondern diese vollendet nur einen Prozess, der durch eine Tendenz zum Bösen im Menschen angelegt ist und durch das Auftreten von Pocken ausgelöst wird. Nicht eine Führer-Gestalt – der Inquisitor Jakobus Schullerus ist nur ein Werkzeug –, sondern die Umstände aktivieren die Sehnsüchte der einzelnen Menschen und damit den Neid, die Habsucht, die Stigmatisierung von Außenseitern und die Suche nach Sündenböcken, sodass man „überall Feinde [hat], ohne sich dessen zu versehen".[33] Das Böse gewinnt damit als „wildes Spiel ausgelassener Dämonen"[34] zerstörerische Macht über einzelne und die Gesellschaft und wird zum „Fürst der Welt". Seine überall eindringende Wirkung bleibt in ihrem Ursprung unfassbar; er ist weder als Person noch als Machtzentrum verstehbar, sondern kann nur metaphysisch als „das Böse" gekennzeichnet werden.

Erika Mitterers Interpretation des „Bösen" ist vielschichtig

Die „vor allem ideologiekritisch orientierten Analysen"[35] von Dür verstehen den Roman dagegen als „Parabel auf jegliche Form totalitärer Systeme"[36]. Sie bemerkt zwar auch, dass das Böse nicht personifiziert ist, aber es „erscheint im *Fürst der Welt* als menschenverachtendes System, das sich mit Gewalt und mörderischen Methoden durchzusetzen versucht"[37]. Durch die Vielzahl der Personen „ergeben sich die unterschiedlichen Reaktionen auf eine mit Gewalt operierende Schreckensherrschaft wie von allein: Mitläufer, Denunzianten, Karrieristen, die aus Ehrgeiz zu Befehlsempfängern werden (Ebner), Opportunisten (Pater Alexander) und gewissermaßen Innere Emigranten, wobei das Spektrum von völligem Rückzug ins Private (wie bei Bischof Ulrich) bis zu Versuchen der Schadensbegrenzung (bei Dr. Fabri) reicht."[38] Die Inquisition betrachtet sie deshalb einerseits als „System"[39], andererseits aber nicht „als Auslöser der Katastrophe", sondern mit H. Gottwald als „Vollstrecker innerer gesellschaftlicher Zwänge und Notwendigkeiten"[40]. Dadurch erscheint das Böse aus „den Herzen der selbstsüchtigen, neidischen oder auch bloß verwirrten und leichtgläubigen Stadtbewohner"[41] in gesellschaftliche Mechanismen und Strukturen verlagert und objektiviert, auf welche die Menschen gemäß ihrem „eigenen Charakter" nur reagieren.

Im „Kreislauf von Verführung und Gewalt"[42] bildet die Angst die Grundstimmung, die den *Fürst der Welt* mit den Romanen Bergengruens verbindet. Darum verweisen die Bezüge zum „Dritten Reich"[43] vor allem auf psychologische Einstellungen und Stimmungen. Neben Spitzen gegen das NS-Regime wird besonders die Verfolgung der Juden „zwischen den Zeilen" angesprochen, aber die Ideologie und die Mechanismen der NS-Machtdurchsetzung werden nicht thematisiert. Es fehlen nicht nur eine Führergestalt, sondern auch Analogien zur Partei und zu den Verbänden für alle Lebenslagen. Insofern trifft die Regimekritik nicht das NS-Regime und seine „Machtergreifung", sondern die Ablehnung des Regimes ist vorausgesetzt, indem die geschilderten Verhaltensdispositionen und -weisen aktuelle Erfahrungen durchscheinen lassen. Die Kritik gilt den Menschen, welche sich zu Dienern des Bösen machen und dadurch dem „Fürsten der Welt" zur Macht verhelfen;[44] denn die Anpassungsleistungen ermöglichten die Herrschaft der Nationalsozialisten und ihre Stabilisierung oder ließen sie doch zu. Auch die von Dr. Fabri repräsentierte „aufklärerische Konzeption versagt an der Macht eines Bösen", das sie „in ihrer Selbstherrlichkeit" verkennt.[45] Die Leser sollen damit zur Einsicht in die Gefahren der Selbstgleichschaltung und zur Selbsterkenntnis geführt werden. Die Frage stellt sich: Finden sich auch positive Einstellungs- und Handlungsalternativen?

Abb.: de.wikipedia.org/

Adalbert Dürer: Porträt des Humanisten Willibald Pirckheimer, der im „Fürst der Welt" auch auftritt und der dem Arzt Albertus Fabri, einer der Hauptfiguren des Romans, als Vorbild dient.

2. Die Überwindung des Bösen

Zutreffend betont Dür, dass Erika Mitterer „das Modell des offenen Widerstandes nicht vorführt".[46] Eine einzige Alternative sieht sie in der Gestalt des Beatus. „Das Böse ist demnach nur durch unerschütterlichen Glauben an und den furchtlosen Kampf für das Gute zu besiegen."[47] Von einem „furchtlosen Kampf" ist jedoch nicht die Rede, eher von einem zum Leiden bereiten Einsatz; denn Erika Mitterer lehnt sogar den Widerstand durch Worte ab. Fabri erwog, zum Inquisitor zu gehen und ihm zu sagen: „Was Ihr da tut, ist Wahnwitz. […] Jedoch bei klarem Überlegen verwarf er" diesen Plan. „Wann hatte es je geholfen, Besessenen die Sinnlosigkeit ihres Verhaltens vorzuwerfen? Das reizte sie bloß."[48] Ein offener Protest erscheint bei Besessenen aussichtslos und gefährlich. „Wenn es aber nicht Besessenheit war, sondern Plan und Verschwörung sich dahinter verbargen, musste der törichte Versuch einer offenen Auseinandersetzung jede Möglichkeit des Kampfes zunichte machen."[49] Einen Kampf, >>>

also den aktiven Widerstand, verwarf aber Abt Tilmann in der „Meinung, dass eine Herrschaft, die sich statt auf Vernunft und Recht auf Gewalt gründet, den Todeskeim in sich trägt. Es bedarf keiner Wühlmäuse zu ihrem Einsturz. Denn das Gewissen des Menschen, die innere Stimme, hat die letzte Entscheidung über sein Geschick! –“[50]

Diese „Kernaussage des Romans“[51] widerspricht nicht nur dem Widerstand, sondern auch der These, dass der „Bildungsgedanke der einzige Hoffnungsträger im *Fürst der Welt*“ sei.[52] Diesen „vorsichtig optimistischen Ansatz“, den bereits 1940 ein Rezensent vorgeschlagen hatte,[53] sehen Gottwald und Dür unter Hinweis auf Bertolt Brecht als Weg aus dem Pandämonium des Wahns.[54] Sie verweisen dazu auf die Zuwendung Fabris zu seinen beiden Neffen, die als Vertreter einer neuen Generation „neue Fragen“ und „eigene Gedanken“ haben. Diese werden im Roman jedoch nur angedeutet, wobei das Neu-Benennen der Sterne ein Problem Hiltruds wieder aufgreift.[55] Der Aussage Tilmanns widerspricht allerdings auch die Meinung von Schmidt-Dengler, dass der Roman die Perspektive in eine bessere Zukunft „demontiert“ – „hier gibt es keinen Fortschritt, der nicht auch ein Irrweg wäre“.[56] Dagegen sah Gottwald 1998 eine Gemeinsamkeit des *Fürst der Welt* mit den Romanen Bergengruens und Schneiders in den „religiösen Lösungsversuche[n] der politischen Probleme“[57], ohne diese Deutung zu entfalten, wohl weil sie nicht zu einer Deutung im Anschluss an Brecht und in Abgrenzung von der Inneren Emigration passt. Darum lehnt sie auch Dür ab.[58] Dieser Ansatz führt jedoch zu einem tieferen Verständnis des Romans, zumal er auch über die sozialpsychologische Deutung der Hinrichtung der „Hexen“ als Katharsis hinausführt.[59]

Erika Mitterers religiöse Deutung

Die Frage ist, wer in diesem „Pandämonium der Leidenschaften und Schwächen, der Gemeinheiten und der Verführbarkeit“[60] dem Bösen standhält und als Hoffnungsträger gedacht ist. Als solcher bleibt nur eine Person, die eindeutig positiv gekennzeichnet ist, der Page des Bischofs; Beatus ist eine „Art Gegenfigur“[61] zu dem Inquisitor. Beiden stellt Bischof Ulrich „jene Frage, die die zentrale Problematik des Romans umreißt […]: Wessen Macht ist größer, die Macht Gottes oder die des Satans?“[62] Der Inquisitor erklärt: „Die Macht des Satans, so wir nicht mit aller Kraft …“[63] Ganz anders urteilt Beatus: „Wenn wir Gott mehr lieben, als wir den Satan fürchten, ist Gott stärker in unseren Herzen. Fürchten wir aber den Satan mehr, als wir Gott lieben, dann ist der Satan stärker.“[64] Darauf stellt Ulrich die Gegenfrage: „In unseren Herzen, Kind. Aber in der Welt, in der großen Schöpfung des Lebens? – Verzeiht mir, mein gnädiger Vater! sagte Beatus schüchtern, aber davon weiß ich ja nichts.“

Diese Antworten zeugen von Mitterers intensiver Auseinandersetzung mit dem theologischen Problem.[65] Der Inquisitor betont entsprechend spätmittelalterlicher Theologie synergistisch den Beitrag des Menschen; denn „Gott bedarf unserer Hilfe …“[66] In den Augen des Bischofs hat er damit „ein fürchterliches Wort ausgesprochen, als wär’s eine Binsenwahrheit!“ Dieses Wort ist „fürchterlich“, weil es mit der angesichts des sich ausbreitenden Hexenwahns höchst zweifelhaften Wahlfreiheit des Menschen zwischen Wahrheit und Irrtum die Inquisition begründet und zugleich Gott entlastet.[67] Trotzdem überlegt der Bischof: „Vielleicht hat er recht […] vielleicht …?“ Die Gegenposition von Beatus lässt sich mit der Betonung der Liebe bei Teresa von Avila[68], aber vor allem mit der Theologie Luthers[69] verbinden, etwa mit dessen Auslegung des 1. Gebots, „dass alleine das Vertrauen und Glauben des Herzens macht beide: Gott und Abgott.“[70] Dass Beatus aber über das Weltwirken Gottes nichts weiß, entspricht Luthers Verständnis der Geschichte als „Gottes Mummenschanz, darunter er sich verbirgt und in der Welt so wunderlich regiert und rumort.“[71] Gott handelt als der verborgene Gott (deus absconditus), was zugleich ein Mitwirken des Menschen zum Heil ausschließt, während sich der Glaube an Gott und sein Wort (deus revelatus) hält.[72] Deswegen ist Glaube und Liebe „im Herzen“ stärker als der Satan, kann ihn aber in der Welt nicht aktiv bekämpfen, sondern nur erdulden.

Der Roman bietet dazu durch die Schicksale der Schwestern Hiltrud und Theres vom Ried sowie des Beatus exemplarische Wege. Während Hiltrud zunächst im Vordergrund steht, wird ihre Schwester im zweiten Teil zum „eigentlichen Mittelpunkt“[73] des Romans. Theres ist in ihrem Glauben noch wie ein Kind, das nie „an der Buchstäblichkeit der Überlieferung gezweifelt“ hat.[74] „In dieser Unerfahrenheit im Reiche der Dämonen“ wurde sie in den „Judenkeller“ verbannt. Sie glich „einem waffenlos zu wilden Tieren Verbannten, dessen einziger Schutz ist, dass er die Gefahr nicht kennt: dass er sich *nicht* fürchtet.“[75] So wandte sie sich liebevoll ihren Leidensgenossinnen zu, die meist nur Spott für sie und ihr Beten hatten. Während des Verhörs durch den Inquisitor verweigerte sie bis zuletzt das Geständnis, weil Lügen sündhaft ist. Und angesichts der Folterinstrumente dachte sie: „Mein Gott, […] lass mich an die heilige Katharina denken, an die heilige Dorothea … Ich bin keine Heilige, aber gib mir ihre Kraft!“[76] Vor der Folterung band man ihr einen Zettel mit den sieben Leidensworten Jesu mit einer Schnur um den Hals, so dass sie während der Tortur daran dachte: „Wie Du willst, Jesus, wie Du willst!“[77] Weiterhin hoffte sie auf eine Rettung durch Fabri, sodass sie nach der Pein im Keller meinte: „Ich habe einen Tag gewonnen, lieber Gott! Wenn Du nicht willst, dass ich Dich verrat, dass ich laut bekenn, was nur zu denken Todsünde ist … dann nütze den Tag, den ich bezahlt habe mit der Verrenkung meiner Glieder, rette mich, noch ist Zeit!“[78] Aber Fabri kann nicht helfen und, als Theres ihn bei der Hinrichtung entdeckt, weiß sie:

Hexenverbrennung im 16. Jahrhundert – der letzte Akt vor dem grausamen Tod. Öl auf Leinwand, anonym

„Alle Qual, alle Tapferkeit ist umsonst gewesen. […] Und ich muss jetzt sterben. Das ist doch nicht möglich, ich habe doch nichts Böses getan! Warum …? Warum …?“[79]

Die Schilderung von Theres im Gefängnis und ihre Gedanken bei der Folter bereiten das Ende ihres Martyriums vor. Wie dieses zu deuten ist, zeigt sich beim Hochamt im Dom, das mit der Ankündigung der Autodafés und seiner Opfer endet. Nachdem die ganze Stadt eingezogen ist, auch die Beginen mit einem lateinischen Gebet, „dessen Worte sie nicht verstanden“[80], stellen der Priester die Pracht der Kirche und die Zuhörer ihre irdische Gesinnung und den Hochmut des guten Gewissens zur Schau, aber „ihre Seelen taumeln nieder und werden blind wie eingepferchte Schafe im finster-modrigen Keller. Sie bleibt ein schönes Lied, dessen man sich gerne in Mußestunden erfreut, die Botschaft vom Heile der Schmerzen und von der Gefahr der irdischen Güter, vom Glück der Demut. […] Nur einzelne wissen immer von ihrer tiefen friedespendenden Lust.“[81] Hatte Theres zunächst auf Rettung gehofft, überwindet sie durch dieses „Heil der Schmerzen“ ihre Misshandlung.

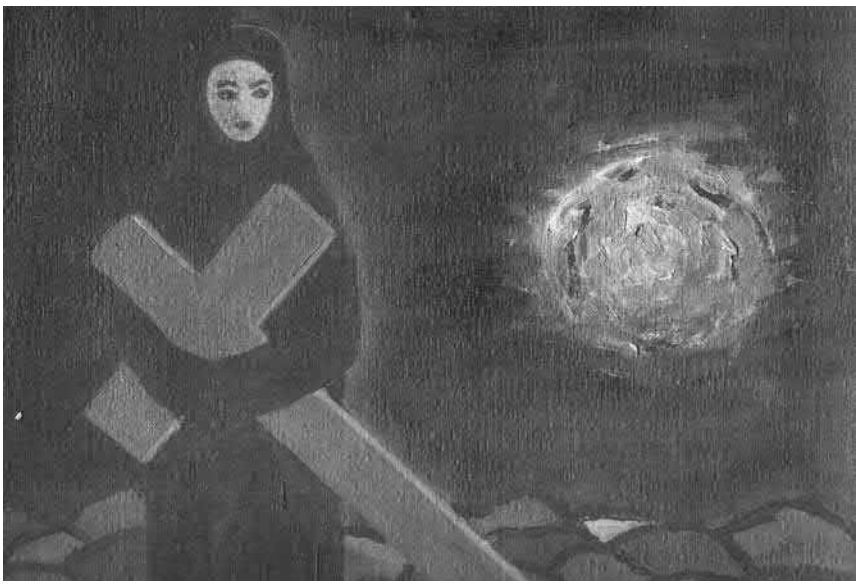
Die zu Unrecht als Hexe verurteilte Theres hat „nichts davon gemerkt, dass man sie mit den anderen auf den künstlich geschichteten Holzhaufen führte und ihr, als sie auf dem obersten Platze stand, neuerlich die Füße fesselte. Ohne Widerstreben ist sie die Stufen emporgestiegen und hat sich binden lassen.“[82] An dem zur letzten Tröstung bereiten Geistlichen blickt sie vorbei, „als wäre er Luft“.[83] Darum hält er ihr „das Kruzifix zum Kusse hin und spricht ihr vor mit mahnender Stimme: Jesus Nazarenus Rex Judeorum, Herr erbarme Dich über mich! […] Aber Theres küsst das Kreuz nicht, sie scheint es nicht zu sehen. Und erst, als der Vikar es gekränkt zurücknehmen will, reckt sie plötzlich ihre gebundenen Hände danach aus und entwindet es ihm und drückt es inbrünstig an ihr Herz.“ Als die ersten Flammen hochschlagen, bricht sie „in die Knie, das Kreuz entgleitet ihr und stürzt in die Flammen. Als erster glüht der Leib des Heilandes. Theres hat die Arme über den Kopf geworfen und bietet ihr gemartertes Antlitz der ungetrübten Himmelbläue dar. Sie wirft ihr letztes Warum? allen Heiligen auf das beladene Herz.“

Der in den Flammen verglühende Christus deutet den Tod der Theres als Wiederholung seines Kreuzestodes, als Christus-förmigen Tod, was durch die Kreuzesworte um ihren Hals vorbereitet ist sowie ihrer stillen Leidensübernahme und inbrünstigen Bindung an das Kruzifix entspricht. Diese Schilderung zeigt jedoch Übereinstimmungen und Unterschiede, um die Einmaligkeit seines Todes „für uns“ zu wahren. Ihre Körperhaltung erinnert an Kreuzigungsdarstellungen, welche nicht durch den gesenkten Kopf Jesu das „Es ist vollbracht“ andeuten, sondern die Wendung zu Gott: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ In diesem Sinne ist „ihr letztes Warum?“ zu deuten, das sie aber an alle Heilige richtet. Weitere Differenzen bestehen in „der ungetrübten Himmelbläue“ und im Knien, das an Jesu Gebet in Gethsemane erinnert. Diese christologische Signatur lässt ihren Tod als Überwindung des Bösen erkennen.

Ihre aus dem Orden verstoßene Schwester Hiltrud erfährt in anderer Weise eine „Errettung“[84], indem sie sich gemäß dem Urteil der Inquisition auf die Pilgerfahrt zum Heiligen Grab begibt. „Ich gehe nun nach Jerusalem … und zu dem himmlischen Palast, in dessen heiligster Mitte meine dreizehnte Kammer unversperrt wartet.[85] Es ist sehr weit. Ich habe immer Abkürzungen gesucht und bin in die Irre gelaufen. Jetzt gehe ich den ganzen langen Weg und will keine Windung auslassen und keine Mühsal scheuen. Ich will nicht nach der Richtung fragen, um eher anzukommen.“[86] Indem sie sich als Pilgerin auf den Weg macht, lebt sie den Glauben, der ihr als Priorin fehlte.[87] Da das Ziel der himmlische Palast ist, deutet die Pilgerschaft das Leben des Christen als perigrinatio viatorum. Er lässt sich auch im Sinne der Mystik als innerer Weg, als perigrinatio animae deuten,[88] die sich von der Welt befreit (purificatio), um durch die „Wüste“ oder „dunkle Nacht“ zur wahren Erkenntnis durch Gott (illuminatio) und schließlich zur „geistlichen Vermählung“ der Seele mit Gott (unio mystica) zu gelangen.

Am Tor begegnet sie Beatus, der sich wie Theres bei >>>

Martin Petrowsky: Die abgesetzte Priorin Maria Michaela auf ihrem Bußgang nach Jerusalem. Öl auf Karton, 1962



der Vernehmung durch die Inquisition nicht zu einem Schuldbekenntnis zwingen ließ; er ist auf dem Weg in das Kloster, um Novize zu werden. Er grüßt Hiltrud: „Gelobt sei Jesus Christus! Und sie erwiderte hell, während sie blicklos an ihm vorüberschritt, das einzige unentbehrliche Wort: In Ewigkeit.“[89]

Dieser Schluss entspricht dem Titel des Romans.[90] Dieser zitiert die dritte Strophe von Luthers Lied *Ein feste Burg ist unser Gott*:

> Und wenn die Welt voll Teufel wär
> Und wollt uns gar verschlingen,
> so fürchten wir uns nicht so sehr,
> es soll uns doch gelingen.
> Der Fürst dieser Welt,
> wie saur er sich stellt,
> tut er uns doch nicht,
> das macht, er ist gericht:
> ein Wörtlein kann ihn fällen.

Christus ist als „Wörtlein“, als das „einzige, unentbehrliche Wort“ der tragende Grund der Überwindung des Bösen. Entsprechend zeigen alle drei Wege in Hingabe und Hoffnung die Struktur der Nachfolge, die auf das eigene Wollen verzichtet und die Macht des Bösen durchbricht. „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib: / lass fahren dahin, / sie habens kein Gewinn, / das Reich muss uns doch bleiben.“ Ein Gegenbild bietet der sadistische Inquisitor, der sich an den Selbstverfluchungen eines Selbstmörders berauschte, „weil sich aus den grässlichen Qualen des Verdammten so gut der Trost gewinnen ließ, dass sein strenger Beruf der höchste sei, dem ein Mensch sich widmen könne …“.[91] Indem er jeden Fluch genoss, malte er „sich die Qual der Verdammten aus und fühlte sie nach mit der einzigen Wollust, die er sich erlaubte“.[92]

Der Fürst der Welt: überkonfessionelle Einsichten in das Wesen des „Bösen“

Mitterers Roman *Der Fürst der Welt* hat nicht nur eine regimekritische Intention, sondern eine christliche Botschaft. Nur so kann er eine Antwort auf die Frage nach dem Aushalten und dem Überwinden des Bösen im Menschen und darum auch in der Gesellschaft geben. Bei der Aufnahme von Luthers Theologie fällt die Betonung des Leidens auf, die auch für Jochen Kleppers Verständnis des Glaubens kennzeichnend ist; denn gemäß Luthers kreuzestheologischer Auslegung der Bergpredigt ist ein Christ „ein Märtyrer auf Erden“[93]. Bei Erika Mitterer wird man dabei auch an ihre Lektüre der Schriften von Theresa von Avila denken können, die nicht nur in Frankreich durch den Renouveau catholique, sondern auch unter dessen Einfluss in Deutschland bei Autoren der Inneren Emigration wie Reinhold Schneider, Gertrud von le Fort und Elisabeth Langgässer maßgeblich für die Literatur wurde. Das bedeutet ein weiteres Bindungsglied zwischen Erika Mitterers Werk und der Literatur der Inneren Emigration. Zugleich deutet sich damit der Weg Mitterers zur Konversion 1965 an. „Mit Selbstironie sagte sie einmal, sie sei wohl der einzige Mensch, der durch die Beschäftigung mit der Inquisition zum katholischen Glauben bekehrt worden sei.“[94] Entscheidender war aber die Begegnung mit Thomas von Aquin und überhaupt der katholischen Tradition und Geistigkeit, welche an der Wahrheit der Dogmen eine feste Orientierung hat.[95] Das trennte sie von Luther, dem sie nicht nur den Titel ihres Romans verdankte.

Gerhard Johannes Ringshausen, geb. 1939 in Frankfurt am Main, studierte Evangelische Theologie, Kunstgeschichte und Klassische Archäologie an den Universitäten in Frankfurt am Main, Tübingen und Göttingen. Promotion in Kunstgeschichte 1969; Habilitation 1976 an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Von 1977 bis 1984 Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der PH Heidelberg, von 1984 bis zu seiner Emeritierung an der Leuphana Universität Lüneburg. Mitherausgeber der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History (KZG/CCH)“. Er publizierte zahlreiche theologische, pädagogische und zeitgeschichtliche Forschungsbeiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte und zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus sowie zur

Kunstgeschichte. In Kürze erscheint: „Das widerständige Wort. Christliche Dichter gegen den Nationalsozialismus“; der hier präsentierte Beitrag ist im Zusammenhang mit dieser Forschungsarbeit entstanden.

Titelbild der Neuauflage 2006

Auf die unterstrichenen Begriffe wird in folgenden Fußnoten Bezug genommen.

1 Werner Bergengruen: *Der Großtyrann und das Gericht*. (1935). München 1952, S. 7.
2 Zit. Heidrun Ehrke-Rotermund/Erwin Rotermund: *Zwischenreiche und Gegenwelten. Texte und Vorstudien zur „Verdeckten Schreibweise“ im „Dritten Reich“*. München 1999, S. 265.
3 Benno von Wiese: *Gegen den Hitler in uns selbst*. In: Marcel Reich-Ranicki (Hg.): *Romane von gestern – heute gelesen*. Bd. 3. Frankfurt 1990, S. 61–68; hier S. 66.
4 W. Bergengruen: *Am Himmel wie auf Erden*. (1940). München 1947, S. 5.
5 Vgl. Dietrich Strothmann: *Nationalsozialistische Literaturpolitik*. Bonn 1985, S. 244 ff.
6 Der *Großtyrann* kam auf eine Auflage von 194.000 Exemplaren, *Am Himmel wie auf Erden* erreichte innerhalb eines Jahres bis zu seinem Verbot das 65. Tausend.
7 Friedrich Denk: *Die Zensur der Nachgeborenen. Zur regimekritischen Literatur im Dritten Reich*. Weilheim i. Obb. 1995.
8 Ehrke-Rotermund/Rotermund: *Zwischenreiche*.
9 Wendelin Schmidt-Dengler: *Rezension der gekürzten Ausgabe von Erika Mitterer, Der Fürst der Welt*. I: *Literatur und Kritik 233/234*, 1989, S. 184 f.; hier S. 185.
10 Vgl. E. Rotermund: *Vorüberlegungen zur Poetik, Rhetorik und Hermeneutik der „Verdeckten Schreibweise“ im Dritten Reich*. In: Johann Holzner/Karl Müller (Hg.): *Literatur der „Inneren Emigration“ aus Österreich*. Wien 1998, S. 27–38; H. Ehrke-Rotermund: *Pragmatisch-zeitgeschichtliche Aspekte der „Verdeckten Schreibweise“*. In: aaO., S. 39–45; *Herwig Gottwald, Erika Mitterer und der Historische Roman*. In: aaO., S. 213–234; Ders., *Erika Mitterers Romane und die Zeitgeschichte*. In: Martin G. Petrowsky (Hg.): *Eine Dichterin – ein Jahrhundert. Erika Mitterers Lebenswerk*. Wien 2002, S. 11–25; Barbara Hoiß: *Die Charakterisierung einer Gesellschaft in Erika Mitterers „Der Fürst der Welt“*. In: aaO., S. 26–41; W. Schmidt-Dengler: *Geschichte ohne Historie. Typologisches zum Roman „Der Fürst der Welt“*. In: aaO., S. 71–82; Katrin Gradwohl-Schlachter: *Innere Emigration in der „Ostmark“?*. In: aaO., S. 73–87; H. Gottwald: *Verzauberung und Analyse im Widerstreit*. In: *Der literarische Zaunkönig* Nr. 1/2004, S. 4 f.; Bernard Brown: *Erika Mitterers Roman „Der Fürst der Welt“*. In: *Der literarische Zaunkönig* 2/2003, S. 9–11; Michael Hansel: *Ein Spiegel der Krisen. Erika Mitterers vernachlässigtes Werk*. In: *Der literarische Zaunkönig* 2/2003, S. 15–17; H. Gottwald: *„Der Fürst der Welt“ – ein Werk des geistigen Widerstands*. In: *Der literarische Zaunkönig* 1/2005, S. 6–17; Esther Dür: *Erika Mitterer und das Dritte Reich. Schreiben zwischen Protest, Anpassung und Vergessen*. Wien 2006; H. Gottwald: *Überlegungen zur verdeckten Schreibweise in der Literatur der Inneren Emigration 1933–1945. Erika Mitterers Der Fürst der Welt im literarischen Vergleich*. In: M. G. Petrowsky/Helga Abret (Hg.): *Dichtung im Schatten der großen Krisen. Erika Mitterers Werk im literaturhistorischen Kontext*, Wien 2006. S. 91–110; ders.: *Perspektiven künftiger Erika-Mitterer-Forschungen*. AaO., S. 429–432; Evelyne Polt-Heinzl: *Ein Fürst und ein Herr der Welt. Zwei historische Romane von Erika Mitterer und Alma Johanne Koenig*. In: aaO., S. 151–179; Gerlinde Möser: *Spiegelbild einer Zeitenwende. Geschichtswissenschaftliche Betrachtung der Milieuschilderung im Roman „Der Fürst der Welt“*. In: *Der literarische Zaunkönig* 1/2010, S. 39–43; Maria Sass: *Aspekte des Mythischen und des magischen Realismus in Erika Mitterers Roman „Der Fürst der Welt“*. In: *Der literarische Zaunkönig* 3/2011, S. 32–52; H. Gottwald: *Der Beitrag österreichischer Autoren zur Literatur der „Inneren Emigration*. In: Frank-Lothar Kroll/Rüdiger von Voss (Hg.): *Schriftsteller und Widerstand*, Göttingen 2012, S. 297–315; Aneta Jachimowicz: *Kontroverse um die Innere Emigration in Österreich. Erika Mitterer als Fallbeispiel*. In: Marcin Gołaszewski/Magdalena Kardach/Leonore Krenzlin (Hg.): *Zwischen Innerer Emigration und Exil. Deutschsprachige Schriftsteller 1933–1945*, Berlin 2016, S. 161–175; John Klapper: *Erika Mitterers „Der Fürst der Welt“ und die Anwendung der Geschichte*. In: *Der literarische Zaunkönig* 2/2016, S. 25–30.
11 Franz Schonauer: *Deutsche Literatur im Dritten Reich. Versuch einer Darstellung in polemisch-didaktischer Absicht*. Olten 1961, S. 127.
12 Ralf Schnell: *Literarische Innere Emigration 1933–1945*, Stuttgart 1976, S. 14; bedrükkend ist S. 40 ff. die ideologische Besserwisserei bei den Tagebuchaufzeichnungen Oskar Loerkes.
13 Schnell: *Literarische Innere Emigration*. S. 153. Vgl. Reinhold Grimm: *Innere Emigration als Lebensform*. In: ders./Jost Hermand (Hg.): *Exil und Innere Emigration*, Frankfurt/M. 1972, S. 31–73; hier S. 70: „Bis in den Wortlaut stimmt so die ‚innere Emigration’ mit dem verhassten Gegner überein.“
14 Frank Westenfelder: *Genese, Problematik und Wirkung nationalsozialistischer Literatur am Beispiel des historischen Romans zwischen 1890 und 1950*. Frankfurt/M. 1989, S. 292.
15 Rotermund/Ehrke-Rotermund: *Literatur im Dritten Reich*. In: Viktor Žmegač (Hg.): *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, III/1. Königstein/Ts. 1984, S. 318–384; hier S. 357.
16 Inge Stephan: *Literatur im Dritten Reich*. In: Wolfgang Beutin u. a.: *Deutsche Literaturgeschichte*. Stuttgart 1979, S. 113; 7. Aufl. 2008, S. 446. Verändert gemäß dem Forschungsstand um 2000, aaO., 8. aktualisierte und erweiterte Aufl. 2013, 446–451, aber mit kritischem Akzent. So habe sich die Hoffnung auf Verständnis der Camouflage „wohl nur in den wenigsten Fällen erfüllt“ (S. 448). Bei der Inneren Emigration habe es sich „zum größten Teil um eine ‚Emigration nach Innen’ gehandelt“. „Dem totalitären Zugriff konnte sich die Literatur der Innerlichkeit nur scheinbar entziehen“ und trug „letztlich zur Herrschaftsabsicherung bei“ (S. 449 f.).
17 Bertolt Brecht: *Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit*. In: Ders.: *Gesammelte Werke* (werkausgabe edition suhrkamp), Frankfurt/M. 1967, Bd. 18, S. 222–239; hier S. 223.
18 AaO., S. 226.
19 AaO., S. 222; vgl. zur Deutung der Literatur als Waffe: Friedrich Wolf, Kunst ist Waffe. Eine Feststellung 1928, auch in: Hans Jörg Schmidt/Petra Tallafuss (Hg.): *Totalitarismus und Literatur. Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Göttingen 2007, S. 61–64; Oskar Maria Graf: *Verbrennt mich!*. In: *Arbeiter-Zeitung* (Wien) 12. 5. 1933: „Bücher sind Waffen im großen Befreiungskampf von heute! Bücher sind Pflugscharen für morgen!!“
20 AaO., S. 231–238.
21 Vgl. Ehrke-Rotermund/Rotermund: *Zwischenreiche*, S. 16, 18, 25, 28; J. Klapper: *Nonconformist Writing in Nazi Germany. The Literature of Inner Emigration*. Rochester 2015, S. 84 ff. Eine nachträgliche Legitimation dürfte Bergengruens Behauptung sein, sein Roman *Der Großtyrann und das Gericht* sei 1935 „mit klarem Bewusstsein als Kampfmittel an der Front des geistigen Widerstandes eingesetzt worden“; ders., *Schreibtischerinnerungen*. Zürich 1961, S. 174 f.
22 Vgl. Gottwald: *Erika Mitterer*. S. 219, 228; ders.: *„Der Fürst der Welt“*, S. 8 ff., 15; ders.: *Überlegungen*. S. 96–100; Dür: Mitterer. S. 81, 104, 141.
23 Vgl. die Kritik von Dür: *Mitterer*. S. 185 f., an dem „Rückzug in eine Innerlichkeit“ und der „Auflösung im Metaphysischen“ bei Mitterers Gedicht *An den Turmengel des Freiburger Münsters*.
24 Gottwald: *Erika Mitterer*. S. 228; ders.: *„Der Fürst der Welt“*. S. 15; vgl. Dür: *Mitterer*. S. 162.; H. Gottwald: *Eine gelungene Analyse*. In: *Der literarische Zaunkönig* 3/2007, S. 32–35; hier S. 33, kritisiert zutreffend „die nicht ausreichende Diskussion der Literatur der ‚Inneren Emigration’“; denn die „Einordnung in die Literatur der Inneren Emigration“ ist eine Aufgabe der Forschung; ders.: *Perspektiven*. S. 432.
25 Gottwald: *Erika Mitterer*. S. 228; ders.: *Fürst*, S. 15; zit. Dür: *Mitterer*. S. 161 f.
26 Dür: *Mitterer*. S. 161.
27 Gottwald: *Fürst*; Dür: *Mitterer*. S. 100, 165.
28 Schmidt-Dengler: *Geschichte*. S. 82.
29 Dass diese Suche nicht überzogen werden darf, zeigt Polt-Heinzl: *Ein Fürst*. S. 163 f., an der Aufnahme von biologistischen Ideologemen, welche Menschen wie Marte zu Außenseitern machen. Ob Mitterer damit eine positive Rezeption ihres Buches intendierte, scheint mir zweifelhaft.
30 Dür: *Mitterer*. S. 129.
31 Zit. Dür: *Mitterer*. S. 128; vgl. aaO., S. 146 f. Vgl. Max Picard: *Hitler in uns selbst*. Erlenbach 1946.
32 Markus Kippel: *Die Stimme der Vernunft über einer Welt des Wahns. Studien zur literarischen Rezeption der Hexenprozesse (19.–20. Jahrhundert)* (*Zeit und Text* 16). Münster 2001, S. 203. Mitterer geht nicht von einem den Autoren der Inneren Emigration zu Unrecht immer wieder vorgeworfenen „zyklische[n] Geschichtsverständnis“ aus, wie Dür, *Mitterer*, S. 146, für Abt Tilmann behauptet, sondern von einer *anthropologia perennis*.
33 Erika Mitterer: *Der Fürst der Welt*. Hamburg 1940, S. 587 – nach dieser Ausgabe wird weiterhin zitiert.
34 AaO., S. 731.
35 Gottwald: *gelungene Analyse. S. 32.*
36 Dür: *Mitterer*. S. 12.
37 AaO., S. 161.
38 AaO., S. 143.
39 Ibid.
40 AaO., S. 129, als Zitat von Gottwald: *Erika Mitterer*. S. 221.
41 Brown: *Roman*. S. 9; zustimmend zitiert von Gottwald, Fürst, S. 15.
42 Kippel: *Stimme*. S. 207.
43 Vgl. Dür: *Mitterer*. S. 146–159.
44 Ihre Fragen entfaltet Mitterer: *Fürst*. S. 770; vgl. auch ihre Aussage von 1995, zit. Gottwald: *Beitrag*. S. 302.
45 Schmidt-Dengler: *Geschichte*. S. 79. Zurückhaltender spricht Dür: *Mitterer*. S. 141, von der „tiefen Skepsis gegenüber dem Nutzen von Wissenschaft und Aufklärung, die in der Figur des Dr. Fabri zum Ausdruck kommt“. Fabri ist kaum mit Jachimowicz: *Kontroverse*. S. 169, als „Sprachrohr der Autorin“ zu deuten.
46 Dür: *Mitterer*. S. 143.
47 AaO., S. 145.
48 Mitterer: *Fürst*. S. 730.
49 Ibid.
50 AaO., S. 272.
51 Dür: *Mitterer*. S. 146.
52 AaO., S. 141.
53 Vgl. aaO., S. 104.
54 Vgl. Gottwald: *Fürst*. S. 14 f.; Dür: *Mitterer*. S. 141; ähnlich Sass: Aspekte. S. 37; Klapper: >>>

Nonconformist Writing. S. 372. So bereits Hugo Aust: *Der historische Roman*. Stuttgart 1994, S. 138; Kippel: *Stimme*. S. 207. Dieser Optimismus entspricht zwar Brechts Marxismus, aber Schmidt-Dengler: *Geschichte*. S. 77 f., betont zutreffend: „Der Fortschritt wird in diesem Roman durchgehend ambivalent gesehen“, da „der Roman auf dem Desillusionsschema aufgebaut“ ist. Ideal sei dabei die moralisch intakte Vergangenheit.

55 Vgl. Mitterer: *Fürst*. S. 372.

56 Schmidt-Dengler: *Geschichte*. S. 78, 81.

57 Vgl. Gottwald: *Erika Mitterer*. S. 227; aaO., S. 233, Anm. 47, scheint ihm die Antwort des Beatus auf die Frage des Bischofs „die religiöse Anschauung der Autorin am treffendsten wiederzugeben“.

58 Vgl. Dür: Mitterer. S. 145.

59 So Kippel: *Die Stimme*. S. 203. Die Deutung kann sich auf Mitterer, *Fürst*. S. 832, berufen; vgl. aber dagegen die Schilderung des Gottesdiensts nach dem Urteil, bei dem wieder die „irdischen Augen“ umherschweifen (aaO., S. 831), mit der Schilderung aaO., S. 583; dazu Gottwald: *Erika Mitterer*. S. 225.

60 Roman Rocek: *Vorwort*. In: E. Mitterer: *Der Fürst der Welt*. Köln 1988, S. 5–10; hier S. 5.

61 Dür, *Mitterer*. S. 145.

62 AaO., S. 145; Binnenzitat Mitterer: *Fürst*. S. 605, 835.

63 Mitterer: *Fürst*. S. 605.

64 AaO., S. 836.

65 Dür: *Mitterer*. S. 145, sieht hier allerdings nur eine „Übertragung der religiösen Kategorien – Gott und Satan – auf eine allgemein moralische Ebene von Gut und Böse“.

66 Mitterer: *Fürst*. S. 605.

67 Darauf läuft die Umschreibung der Antwort des Beatus durch Dür, *Mitterer*, S. 145, hinaus, dass das Böse „nur durch den unerschütterlichen Glauben an und den furchtlosen Kampf für das Gute zu besiegen“ ist.

68 Eine Untersuchung zur Theologie von Erika Mitterer und der Verarbeitung ihrer Quellen fehlt. Bekanntlich hat sie für den Roman auf Anraten von Paula von Preradović Kirchenväter, Thomas von Aquin und Theresa von Avila studiert; Augustin und Basilius werden zitiert. Vgl. die Lektürehinweise in den Tagebüchern bei M. G. Petrowsky: *Erika Mitterers Tage- und Arbeitsbücher – ein ungehobener Schatz*. In: ders./Abret: *Dichtung*. S. 357. Hingewiesen sei darauf, dass sich die „Frömmigkeit“ der Priorin Maria Michaela verbinden lässt mit der Mahnung der Teresa: „Denkt ja nicht, ihr könntet durch eigene Kraft und eigenen Fleiß zu dieser Gebetsstufe gelangen! Ein solches Streben würde vergeblich sein und nur dazu dienen, dass ihr kalt würdet, wenn ihr vorher andächtig gewesen seid. Ihr habt nicht mehr zu tun, als in Einfalt und Demut, die alles erlangt, die Worte zu sprechen: … Dein Wille geschehe.“ Zit. Josef Sudbrack: *Erfahrung der Liebe. Teresa von Avilas Mystik der Begegnung mit Gott*. Freiburg 1979, S. 90. Entsprechend betont Luther, dass der vom Menschen gemachte Glaube Wahn und ohnmächtig sei, sodass er vor der Sünde versage; vgl. Luthers Predigt in Erfurt über Mt 25,1–13, 21.10.1522, bes. WA 10 III, 356,9.15.19; 357,15 f.

69 Darauf, dass Martin Luther im Zeitpanorama des *Fürst der Welt* ausgespart ist, weist Schmidt-Dengler, Geschichte, S. 74, als „Problem des Romans“ und der Autorin hin. Nach Möser, Spiegelbild, S. 40 ff., spielt der Roman um 1514. Aber bereits der Titel des Romans geht auf die 3. Strophe von Luthers Lied *Ein feste Burg ist unser Gott* zurück.

70 Martin Luther: *Großer Katechismus*. WA 30, 133,4.

71 Ders.: *Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen in Riga*. WA 15, 373,15.

72 Vgl. neben Luther, *De servo arbitrio* ders.: *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Bluts Christ*. WA 19, 492, 19–25: „Denn obwohl er überall in allen Kreaturen ist, und ich ihn im Stein, im Feuer, im Wasser oder auch im Strick finden könnte (wie er denn mit Sicherheit da ist) will er doch nicht, dass ich ihn da ohne das Wort suche und mich ins Feuer oder Wasser werfe oder an (einen) Strick hänge. Überall ist er, er will aber nicht, dass du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht. Sonst versuchst du Gott und richtest Abgötterei an. Deshalb hat er uns eine zuverlässige Weise angegeben, wie und wo man ihn suchen und finden soll, nämlich das Wort..“

73 Brown: *Roman*. S. 9.

74 Mitterer: *Fürst*. S. 683.

75 AaO., S. 682.

76 AaO., S. 799.

77 AaO., S. 802; vgl. Mt 26,39.

78 AaO., S. 804.

79 AaO., S. 846.

80 AaO., S. 826.

81 AaO., S. 831. In der von der Autorin bearbeiteten Ausgabe von 1988, S. 593 f., ist der Bezug von “Sie bleibt …” klarer: „Die Botschaft vom Heil der Schmerzen und von der Gefahr der irdischen Güter, vom Glück der Demut bleibt ein schönes Lied, dessen man sich gerne in Mußestunden erfreut.“ Die Kritik der (katholischen) Kirche ist ein durchgängiges Motiv des Romans.

82 AaO., S. 846.

83 AaO., S. 847.

84 AaO., S. 21.

85 Das Motiv aus dem Märchen *Marienkind* zieht sich durch den ganzen Roman, dessen erste Niederschrift 1937 den Titel *Die dreizehnte Kammer* trug; vgl. Dür: *Erika Mitterer*. S. 83. Die 13. Kammer hat eine Analogie in der 7. Wohnung der inneren Burg bei Teresa von Avila, da beide als Ort der *visio beatifica* vorgestellt werden.

86 Schmidt-Dengler: *Geschichte*. S. 81, betont die Einsicht Maria Michaelas als „einzige Moral“ des Romans. Er missversteht sie aber mit der These, dass dieser Schluss „seine ästhetischen Energien aus der konsequent entwickelten Einsicht in die Resignation gewinnt.“ Die peregrinatio ist aber bestimmt durch die Hoffnung auf die „dreizehnte Kammer“. Nur insofern hat der Roman einen „offenen Schluss“, und darum entgegen der Deutung von Schmidt-Dengler ein „gutes Ende“ (S. 79).

87 Wie Luther betont, dass der Christ immer im Werden ist (WA 3, 12,15; 38, 568, 34–37), wendet sich Tilmann gegen die These, „dass die Engel den Zahlen gleich seien in ihrer unwandelbaren Bestimmtheit vor dem Angesicht Gottes“, weil „die Identität die höchste Tugend ist.“ Aber gemäß Paulus, Gal 2,21 gilt: „das Gesetz der Identität schließt die Gnade aus. […] Ein Christ ist nur, wer an das Unberechenbare glaubt.“ Mitterer: *Fürst*. S. 430.

88 Schmidt-Dengler: *Geschichte*. S. 81; vgl. als Quellen neben Teresa von Avila Bonaventura, *Itinerarium mentis in deum*.

89 Mitterer: *Fürst*. S. 863.

90 Diesem Zusammenhang entspricht die in *Mitterer, Das gesamte lyrische Werk*, hg. von Martin G. Petrowsky und Petra Sela, Wien 2001, Bd. 2, S. 116, veröffentlichte Fassung von 1963, die er oben zitierter Leseanleitung hinzufügt: „Doch trifft ihn und lähmt ihn an jeglichem Ort / das einzige ganz unentbehrliche Wort: / Gelobt sei Jesus Christus!“

91 AaO., S. 859.

92 AaO., S. 860.

93 Luther: *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*. (1525). WA 18, 383; vgl. 18, 310: „**Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz ist der Christen Recht, das und kein anderes.**“

94 Martin G. Petrowsky: *Nachwort*. In: *E. Mitterer, Der Fürst der Welt*. Wien 2006, S. 709 f.

95 Vgl. Peter Bubenik: *Erika Mitterers religiöse Lyrik der späten Jahre*. In: Petrowsky/Abret: *Dichtung*. S. 309–341; hier S. 309–312