

SCHRIFTENREIHE
SOZIALE ÖKOLOGIE

BAND 31

LEERZEICHEN

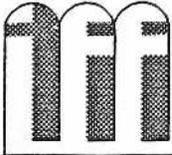
Neuere Texte zur Anthropologie

THOMAS H. MACHO

1993

IFF - Interuniversitäres Institut für interdisziplinäre Forschung und Fortbildung
Arbeitsgruppe Soziale Ökologie A-1070 Wien, Seidengasse 13





SCHRIFTENREIHE
SOZIALE ÖKOLOGIE

BAND 31

LEERZEICHEN

Neuere Texte zur Anthropologie

THOMAS H. MACHO

ÖSTERREICHISCHES
ÖKOLOGIE
INSTITUT
FÜR ANGEWANDTE
UMWELTFORSCHUNG
A-1070 WIEN, SEIDENGASSE 13

Wien, 1993



WP7755,31

UB KLAGENFURT



+L33738309

Impressum

Medieninhaber, Verleger, Herausgeber:

Interuniversitäres Institut für interdisziplinäre Forschung und Fortbildung (IFF),
Arbeitsgruppe Soziale Ökologie, A - 1070 Wien, Seidengasse 13

Tel.: 0222-526 75 01-0, FAX: 0222-523 58 43

INHALT

Verleugnung der Passion. Vom Schicksal der Liebe in der Moderne	1
Skandal der Abwesenheit. Überlegungen zur Raumordnung des Todes	17
Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie der Psychose	35
Neue Askese. Zur Frage nach der Aktualität des Verzichts	59
Böse Tiere	79
Wiedergeburtmetaphern und Vereinigungsphantasien. Überlegungen zur Mythomotorik Europas	93

VERLEUGNUNG DER PASSION

Vom Schicksal der Liebe in der Moderne

"... als wären ihre Gedanken zu anspruchsvoll, immer zu viel oder zu wenig, anarchisch oder tyrannisch, »Hintergedanken«, ein Umweg, parvenu; als dächten sie, weil sie nicht liebten."

Rudolf Kassner

1. In der Bibliothek

Wie soll ich anfangen? Am leichtesten fällt wohl eine Klage über die Schwerfälligkeiten des Themas, über die Unmöglichkeit, als informierter Zeitgenosse von der Liebe zu sprechen. Wer heute über Liebe nachzudenken versucht, wird systematisch in Paradoxien verstrickt. Kein Thema ist so wichtig, kein Thema ist so unergiebig; alle reden von der Liebe und kommen doch zum selben Schluß, das *Lieben* sei von *gestern*. Wer heute über Liebe nachzudenken versucht, betritt eine Bibliothek der Kritik. Gelehrte Widerlegungen, polemische Analysen, erkennungsdienstliche Traktate, zynische Kommentare und psychiatrische Diagnosen machen einander die Regalplätze streitig. Ein lesefroher Bibliotheksbesucher greift nach Luhmanns "Liebe als Passion", nach Denis de Rougemonts "L'Amour et l'Occident", oder nach treffenden Beschreibungen der "neuen Liebesunordnung"; er beginnt das "ganz normale Chaos der Liebe" zu studieren, vertieft sich in die "Utopie der Treue", oder verleiht der Behauptung Gewicht, die Liebe sei "das Kind der Freiheit". Angeregt von Stendhals geistreichem Spott lauscht er den "Fragmenten einer Spra-

che der Liebe" oder den "Histoires d'amour" von Julia Kristeva. In der psychoanalytischen Abteilung begegnet er den Gesammelten Werken Sigmund Freuds, C.G. Jungs oder Wilhelm Reichs; im ethnologischen Departement den Paradies-Reportagen Malinowskis oder Margaret Meads; im literaturwissenschaftlichen Saal den klassischen Interpretationen der schwarzen Romantik - "Liebe, Tod und Teufel" - oder einer Poetik des "Liebesverrats". Im letzten Winkel der Bibliothek - hinter einem samtrotten Vorhang, versteht sich - wirbt schließlich ein Kabinett mit erotisch-pornographischer Spezialliteratur um das "heimliche Auge" des Gastes; auch in dieser Kammer findet er freilich nur Widerlegungen und kritische Rezensionen der Liebe.

So weit, so gut. Ein bißchen nachdenklich und frustriert, aufgeklärt und distanziert, verläßt der zeitgenössische Leser das Bibliotheksgebäude und kommt an die Luft, ins Freie. Da sitzt auf einer Bank - eng umschlungen - ein Liebespaar. Sie tauschen Küsse, Zärtlichkeiten, halten einander im Arm. Eine Atmosphäre vorsichtiger Nähe schützt vor der Macht gesammelter Kritik. Keiner Berührung läßt sich anmerken, wie viele Bibliotheksbesuche während ihrer Wahrnehmung vergessen wurden; und nicht einmal der kaltblütigste Zyniker kann sich - für einen Moment - vor der störenden Einsicht schützen, seine wesentlichen Lebensmöglichkeiten, Lebendigkeitserfahrungen, zu versäumen. Es braucht wenig: die Anwesenheit eines einzigen Liebespaars reicht aus, um zahlreiche Enzyklopädien, Hundertmeterläufe auf den Buchregalen, in Bedeutungslosigkeit versinken zu lassen. Angesichts der Liebe kapitulieren die Theorien, das Wissen und die Gelehrsamkeit. Manche Küsse zerstören jeden Text über die psychogenetischen Geheimnisse der Oralität; manche Blicke decouvrieren selbst die besten Analysen der *folie a deux*; und manche Begegnungen lassen die hohe Kunst der Decodierung des Liebesspiels ziemlich niedrig aussehen. Was völlig klar erschien, wird plötzlich unscharf, zweideutig, anfechtbar: als lebten Köpfe und Herzen in radikal verschiedenen Welten, die von einander gar nichts wissen können und wollen. In der Welt der Bibliotheken und der Kritik halten wir die Liebe für eine Art von Krankheit, für eine hormonell bedingte Trübung des Bewußtseins; für einen kultur- und sozialhistorisch determinierten Code; für ein rätselhaftes Spiel unbewußter Zwänge; für ein Symptom manischer Energien und Projekte. In der Welt der Umarmungen und Abschiede, der Zuneigungen und Trennungsschmerzen, der

Sehnsüchte und ihrer anfallsartigen Erfüllungen, sieht es ganz anders aus; dort verbringen wir zwar nur wenige, aber die glücklichen Stunden unseres Lebens. Zwei Welten: wie durch einen Abgrund getrennt. Im Kosmos der Liebesbegriffe können wir uns den Kosmos der Berührungen schlechthin nicht vorstellen; und ebensowenig gelangt im Kosmos einer wirklichen Liebe der Kosmos des Wissens zur Erscheinung. Aus der Perspektive der Liebenden wirkt jede Liebestheorie anmaßend und lächerlich; und umgekehrt sehen vom Standpunkt der Liebestheorien die meisten Liebespaare peinlich und naiv aus. Kurzum, die Welten der Liebe und der Liebestheorie sind so radikal verschieden, daß eigentlich fragwürdig erscheinen müßte, was - aller Kritik zum Trotz - stets vorausgesetzt blieb: die Überzeugung nämlich, daß Liebestheorien überhaupt mit der Liebe zu tun haben. Und tatsächlich: kaum tritt der Verdacht auf, daß Liebestheorien nicht von der Liebe handeln, da fallen einem die Sandkörner aus den Augenwinkeln. Denn weder Niklas Luhmann, noch Denis de Rougemont, Alain Finkielkraut, Julia Kristeva oder Roland Barthes sprechen von der Liebe: sie sprechen vielmehr über Liebesdichtung oder Liebesphilosophie. Sie debattieren über Platons "Symposion", über "Tristan und Isolde", über "Werthers Leiden", über "Romeo und Julia" oder über "Don Juan". Die tiefstinnigsten Liebesdeutungen - von Plotin bis Levinas - werden verglichen und revidiert. Zitate, Anmerkungen und Literaturhinweise werden wie nekrophile Küsse getauscht, die jede Friedhofsmauer und Epochenschwelle überwinden. Anders ausgedrückt: Von deiner, meiner, von unserer Liebe wurde noch gar nichts gesagt.

2. Temperierung der Leidenschaften

Machen wir uns dennoch nichts vor: die Zeiten der romantischen Liebe sind vorüber. Die Neigung zu leidenschaftlicher Expression gilt längst nicht mehr als Empfehlung. Die Rasereien der Liebe lassen sich bereits medikamentös kurieren; und eine Entführung der Braut würde selbst in abgelegenen Alpentälern als "Kidnapping" verurteilt. In steigendem Maße wird die persönliche Integrität und Charakterstärke eines Menschen mit seiner Fähigkeit zu Disziplin und Selbstbeherrschung identifiziert: nur wer *cool* zu bleiben versteht, und

wer imstande ist, seine Gemütsbewegungen zu kontrollieren und jeden Affekt hinter ungerührter Miene zu verbergen, darf rechtens erwarten, als mündiger Zeitgenosse respektiert zu werden. Dagegen wird ein ungehemmt leidenschaftlicher, zum Pathos der Liebeswerbung wie zu den Exzessen der Intimität disponierter Mitmensch bald auf Kritik und Ablehnung stoßen: wenn er nicht gleich für manisch, sentimental, hysterisch oder berauscht gehalten wird, so erregt er doch zumindest den Verdacht persönlicher Unsicherheit und Schwäche, - was die Notwendigkeit einer psychotherapeutischen Kur angezeigt sein läßt. Die Gültigkeit solcher Verhaltensstandards erlaubt freilich nicht die Schlußfolgerung, daß die Menschen neuerdings nur mehr ausnahmsweise von leidenschaftlichen Gefühlen bewegt werden, sondern lediglich, daß sich die gesellschaftlich erwünschten und tolerierten Ausdrucksformen der Liebe und der Begeisterung verändert haben. Schon seit einiger Zeit haben sich die ehemals hitzigsten Affekte mit der Kälte verbündet, mit dem Schein der Indifferenz, Neutralität und Leidenschaftslosigkeit jenes zynischen Temperaments, das aus keiner antiken Säftelehre abgeleitet werden kann. Einst mochten Freude, Zuneigung oder Begehren mit der Wärme, mit vulkanischer Glut, mit feurigen und explosiven Aufwallungen einhergehen: mit gewissem Stolz konnte noch Nietzsche versichern, er sei "kein Mensch", sondern "Dynamit", ein Feuergeist und ein "Vulkan".. Der moderne Geschlechtsinhaber verrät sich indes nicht mehr durch seine heiße Ader, sondern durch seine kühle Distanz: nicht mehr durch die mitreißende Gewalt, sondern durch die kalkulierte Präzision seiner Emotionen.

Was Odo Marquard als "Tribunalisierung" unserer Lebenswelt bezeichnet hat, ließe sich auch als Gestaltwandel der Affekte beschreiben. Aus potentiellen Bluträchern, Ehebrechern und Duellanten sind Juristen geworden: Richter, Ankläger und Verteidiger in einer Person. Wir verkehren miteinander wie Diplomaten und Vertragspartner, wie Schriftgelehrte und hermeneutisch geschulte Exegeten des Bürgerlichen Gesetzbuches. Kein Liebesschwur, kein ehelicher Konflikt, kein Heiratsantrag oder *one-night-stand*, der nicht umgehend die Berufung auf einschlägige Paragraphen, Testergebnisse oder Rentenansprüche auszulösen droht. Moderne Beziehungen sind urkundenförmig geworden, und unsere Biographien werden zunehmend vom Geist der Pakte und Abmachungen beherrscht: als dürften wir nur kraft schriftlicher Existenzberechtigungs-

zeugnisse wagen, unser Leben zu führen. Das Gerechtigkeitsempfinden hat die Nachfolge der Leidenschaften angetreten; die Codes der "Amour passion" sind veraltet. Diese Temperierung der Affekte steht im Horizont einer seelengeschichtlichen Entwicklung, die sich auch als Mutation ekstatischer Potentiale charakterisieren ließe. Von den leidenschaftlich Verliebten heißt es bis heute, sie seien außer sich; aber just der Möglichkeit solchen Außer-sich-geratens kann keinerlei Sinn mehr abgewonnen werden. Nicht umsonst hat sich der Rausch in die Sucht verwandelt; nicht umsonst haben die Initiationsprüfungen älterer Kulturen bloß in Gestalt der aberwitzigen Mutproben jugendlicher Disco-Besucher überlebt. Die "Passions de l'âme" sind ins kinematographische Exil ausgewandert, während die Sehnsüchte und Liebesnöte auf der Couch des Psychotherapeuten Platz genommen haben.

Gegen den Trend des zivilisatorischen Prozesses muß aber - wenigstens gelegentlich - der Preis in Erinnerung gerufen werden, den wir für die Temperierung der Leidenschaften entrichtet haben: die ubiquitäre Durchsetzung einer Wahrheitstheorie, die aller epiphanischen Dimensionen entbehrt. Nicht umsonst hat die Wahrheit des Urteils die Adjektive der Unannehmlichkeit, der Härte und der Lieblosigkeit akkumuliert. Die Affekte haben sich in objektiven Positionen eingenistet; allzu vertraut ist uns die Idee einer misanthropischen Richtigkeit geworden, und allzu verständlich das Ideal einer unbarmherzigen Wahrheit. Mit dem Feuer der Begeisterung sind auch die Glutten der Versöhnung erloschen; ein Freispruch bedarf keiner Geste des Verzeihens. Der Zivilisationsprozeß hat alle Parteien gegen die Elementargewalten ihrer Affekte immunisiert. Inzwischen haben wir allerdings gelernt, daß diese Emanzipationsgeschichte ihre besonderen Grausamkeiten gezeitigt hat; und wir haben einzusehen begonnen, daß wir einer selbstinszenierten Version des Jüngsten Gerichts so nahe gekommen sind, wie keine Generation zuvor. Anders gesagt: das Rätsel der Sphinx wurde erst zur Hälfte gelöst. Es genügt offenbar nicht, *cool* zu bleiben; und es genügt auch nicht, bloß die Gefühle zu kontrollieren und die alten Leidenschaften zu beherrschen. Wir müßten vielmehr die Fähigkeit erwerben und üben, die Gesichtspunkte der Wahrheit und der Liebe vereinen: im Geist einer warmherzigen Erkenntnis, und in den Praktiken kluger Zuneigung.

"Liebe Kinder, die großen Pfaffen und Meister der Lehre disputieren darüber, ob Erkenntnis oder Liebe mehr und edler sei. Wir aber wollen lieber sprechen von den Meistern des *Lebens*."

Johannes Tauler

3. Liebe als Erkennen

Lieben war ehemals mit Erkennen und Wissen befreundet; das Studium der Schriften brauchte die Wahrheiten der Berührung nicht zu verdrängen - und umgekehrt. Leben und Wissen waren untrennbar verflochten, genauso wie das Wahrnehmen und Lieben. Doch dieser polyphonen Struktur fehlen die zeitgenössischen Hörer. Zwar wurde schon oft betont, welchen Schock das biblische Wort "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14,6) einem griechischen Ohr zugefügt haben mag. Dabei wird aber verschwiegen, daß der skandalöse Gehalt dieses Spruchs das aufgeklärte Bewußtsein viel härter trifft, als das spätantike, an allerlei Magie, Wundertaten, Obsessionen und Ekstasen gewöhnte Publikum. Wir Heutigen finden im Grunde unerträglich, daß irgendjemand - und sei es der glaubwürdigste Prophet - behauptet, er selbst *sei* die Wahrheit. Was für eine Provokation! - sich mit der Wahrheit zu identifizieren, also nicht: die Wahrheit zu kennen oder lehren zu wollen, sondern schlichtweg zu leben und zu sein.

Seit ein paar Jahrhunderten haben wir uns darin geübt, objektive von subjektiven Wahrheiten zu trennen. Als wissenschaftlich gültig und objektiv betrachten wir, was bestimmten Überprüfungskriterien standhalten kann und zumindest prinzipiell falsifizierbar bleibt; als subjektiv wird hingegen beurteilt, was einer individuellen Einsicht entstammt, einer lebensgeschichtlich erworbenen Evidenz, die keine blanken Universalisierungen verträgt. Inzwischen hat das Geschwätz von objektiven und subjektiven Faktoren, vom Rationalen und vom Emotionalen, vom Denken und vom Fühlen, von den Köpfen und von den Bäuchen, auch die letzte Parkbank erreicht. Inzwischen wissen wir alle, daß

die objektiven Wahrheiten hart und schmerzlich sind, unbequem, kalt, gnadenlos und unbarmherzig. Objektivität wird mit Lieblosigkeit als Unparteilichkeit, mit der Gerechtigkeit, aber auch mit der Gleich-Gültigkeit des Gesetzes identifiziert. Zugleich hat Geltung erlangt, daß alle Liebe verlogen sei. Wir haben längst schon akzeptiert, daß die Anerkennung subjektiver Wahrheiten mit Diskretion und mit dem ausdrücklichen Verzicht auf die Enttarnung ubiquitärer Lebenslügen einhergeht. Wer sich auf subjektive Wahrheiten beruft, plädiert ohnehin - sprechakttheoretisch gesehen - für ein Ende der Debatte. Die Personalisierung der Wahrheit wirkt bereits wie ein Geständnis des Irrtums: aber dieser Irrtum gehört mir. Subjektive Wahrheiten sind nicht übertragbar; ihr Anwendungsbereich erstreckt sich nur auf ihre Eigentümer. Solche Wahrheiten taugen nicht einmal mehr zur narzißtischen Bespiegelung.

Ältere Texte wissen von keinen allgemeingültigen und objektiven, von harten, schmerzlichen, unbequemen, kalten, gnadenlosen oder unbarmherzigen Wahrheiten. Deren Wahrheitsidee läßt sich mit Feststellungen und gesicherten Positionen, mit hieb- und stichfesten Argumenten oder mit unerschütterlichen Gewißheiten, kurzum: mit Verwahrungen aller Art, gar nicht vergleichen. Die jüdische, griechische oder christlich-agnostische Antike hätte noch sehr genau verstanden, was Heidegger meinte, als er - in einer Paraphrase zu Schellings Freiheitsschrift - behauptete: "Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit." Freiheit als Entbindung, als Atemzug, der keine Subjektivierung der Wahrheit erzwingt: sie kann nicht besessen werden. Ich vermag sie nicht zu ergreifen, sondern nur von ihr ergriffen zu werden. Sie findet sich auf keinen Märkten: so unpersönlich ist diese Freiheit, daß sie nur gelebt werden kann. Die Freiheit der Wahrheit ist, als das pneumatisch wirkliche Leben, vollkommen unbeschreiblich; doch gibt sie ein Zeichen: "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben". Dieses Zeichen kann lebensgefährliche Antworten provozieren; wer sich auf existierende Wahrheiten, auf die Gegenwart eines lebendigen Wortes bezieht, riskiert gekreuzigt zu werden: so wie der islamische Mystiker Husain ibn Mansur al-Halladsch, der im Augenblick höchster Ekstase *ana'l-haqq* - "Ich bin die absolute Wahrheit" - rief, und für diesen ärgerlichen Ausspruch hingerichtet wurde. *Ana'l-haqq*: die Freiheit der Wahrheit äußert sich als Ekstase - in Begeisterung, Liebe, Leidenschaft und Jubel. Die Freiheit existierender Wahrheit ist Frohe Botschaft. In den Eingangsworten

des in der ägyptischen Wüste wiederentdeckten "Evangeliums der Wahrheit": "Jubel für diejenigen, welche die Gnade vom Vater der Wahrheit empfangen haben, daß sie ihn erkennen." Solches Erkennen ist mit der Liebe wesensverwandt, ganz im Sinne der paulinischen Theologie (1 Kor. 13, 12-13), des ersten Johannesbriefs oder der sufischen Mystik Sohrawardis: "L'amour est plus particulier que la connaissance, parce que tout amour est connaissance, mais toute connaissance n'est pas amour."

Solche Einsichten sind unaussprechbar geworden. Die Differenzen zwischen Liebe und Erkennen, Freiheit und Wahrheit, subjektiver und objektiver Gewißheit, sind unversöhnlich auseinandergetreten. Was übrigbleibt, sind nüchterne Feststellungen, wie wir sie etwa dem Dramatiker Botho Strauß, einem virtuoson Kenner und Karikaturisten zeitgenössischer Liebesverhältnisse, verdanken. In seinem jüngsten "Nachtstück" läßt er den Helden resümieren: "Die große Weisheit und die große Liebe haben sich nichts zu sagen. Venus und Laotse können einander nicht ausstehen."

4. Verleugnung der Passion

Die Liebe ist Passion; eine Leidenschaft, die das Leiden nicht austreiben kann. Die umfassende Betäubungstechnologie der Moderne hat uns zwar gegen die Erfahrungen existentieller Schmerzen und Passionen abgesichert; dennoch spüren wir manchmal, daß auch die Linderung aller Schmerzen das Leben kosten kann. Unverhofft merkt einer, daß die moderne Isolationstracht den Atem abschnürt, und daß der Schutz vor jeder schmerzlichen Rührung mit dem Verzicht auf Berührungen erkaufte wird. Wer sich bloß in den Küstengewässern alltäglicher Beziehungsspiele amüsieren mag, wird zwar gewiß nicht ertrinken, aber er wird auch die Weite des offenen Meeres aus den Augen verlieren. Wer sein Herz einzufrieren gelernt hat, wird kaum in Gefahr kommen, es zu verlieren; gelegentlich werden ihn aber jene seltsam innerlichen Fröste plagen, die von keiner mentalen Wärmflasche beseitigt werden können. Sobald wir unser zeitgemäßes Distanzierungspensum trainiert haben, brauchen wir keine Einsamkeit mehr zu befürchten; aber wir verlieren jede Erinnerung an Gemein-

samkeit, jede Empfindung für das Wagnis möglicher Schritte auf den fragilen Hängebrücken, die zwischen menschlichen Augenpaaren gespannt sind.

Die Epoche der *coolen* Beziehungen wird von Trennungspromis, Abschiedsspezialisten und Scheidungsroutiniers beherrscht: von Strategen der Unverbindlichkeit, Experten der Distanzierung und Meistern der kalkulierbaren Leidenschaften. Sie bewältigen ihr Leben wie eine Fahrt auf der Autobahn; mit beschleunigtem Tempo rasen sie auf mehreren Spuren in eine bedeutungsarme Zukunft. Allerdings können sich Unfälle ereignen; der rollende Strom wird unterbrochen, am Straßenrand öffnet sich ein grauer Horizont. Mit einem Ruck zerreißt das Gespinnst der Lebensversicherungen, und von außen zeigt sich die Logik der fahrenden Särge in tödlicher Klarheit. Keine Rettung. Die aufkommenden Schmerzen lassen sich nicht mehr betäuben, und weder Windschutzscheiben noch Sonnenbrillen verzaubern weiterhin den Asphalt. Die Walkman-Batterien sind unwiderruflich erschöpft, die Zigarettenpackungen leer, und die Apotheken fern. In solchen Stunden verschwindet die hochkulturelle Apathie, und die Empfindungen des ungelebten Lebens weichen einer nervösen, schmerzlich intensiven Erregung, - als würde der rasende Fahrer erstmals die Landschaft bemerken, die von der Autostrada durchschnitten wird.

Im Kern verdankt sich jede Liebesgeschichte einem solchen Unfall, einer unerwarteten Panne, einer kontingenten Erschütterung geläufiger Überlebens-techniken. Das *life-planning* der Assekuranzgesellschaften, die biographische Katastrophenvorsorge, die nüchterne Bindungs- und Trennungsroutine erwachsener Zombies: der ganze faule Zauber einer vertraglich geregelten Existenz zerplatzt, fast ohne Geräusche. Und längst vergessene Wunden beginnen zu schmerzen: die alten Schnittstellen des Daseins. Jede wirkliche Liebeserfahrung ist mit Schmerzen verbunden, die den gewohnten Trennungsschmerz zur lächerlich-sentimentalen Pose degradieren. Alle Liebenden spüren nämlich, - und meistens mit tiefem Erschrecken, - daß nicht bloß die üblichen Abschiede schmerzen, sondern die Liebe selbst. Sie werden von der elementaren Einsicht überwältigt, daß Lieben und Schmerzen nicht unterscheidbar sind, und daß die Ideologie einer schmerzfreien Existenz das Übungsprogramm der Lieblosigkeit notwendig impliziert. Liebesschmerzen sind keine Trennungs-

schmerzen. Nicht der vorweggenommene, befürchtete oder wirkliche Abschied zerreißt die Seelen, sondern jene panische Erkenntnis einer vorausliegenden und unaufhebbaren Separation, die sich just in den Augenblicken intimster Nähe und Offenheit einstellt. Nicht die - ohnehin unvermeidlichen - Entfernungen stürzen dich in Verzweiflung, sondern die ebenso kostbaren wie seltenen Erfahrungen des Einklangs, die dich zu einem brckenlosen Abgrund geleiten, zum Abgrund deiner existentiellen Differenz, zu einem Abgrund, der sich schon bei den ersten Schritten ins Abenteuer der Individuation zu vertiefen begann.

Liebesschmerzen sind keine Trennungsschmerzen. Du fllst in die Arme des geliebten Wesens, vergißt vor Glück beinahe zu atmen, und kehrst durch die Hintertür ins Paradies zurück; Raum und Zeit entschwinden, und deine Lebensgeschichte setzt dich endlich frei. Alle vergangenen Ängste, Schuldigkeiten und Depressionen ziehen wie Rauchschwaden in einen unbewölkten Himmel davon. Doch just in diesem seligen Moment, in einem Augenblick, der alle Ewigkeit verlangt, ergreift dich ein heftiger Schmerz: du spürst den ontologischen Riß, diese Unmöglichkeit, mit den Augen des geliebten Menschen zu sehen, mit seinen Ohren zu hören, mit seinen Händen zu fühlen, diese Unmöglichkeit, deine eigenen Augen, Ohren und Hände mit ihm zu teilen, ja deine Welt wenigstens für eine Minute oder eine Sekunde auszuleihen an dieses allernächste Menschenwesen in deinen Armen. Wo kaum ein Abstand zwischen euch zu klaffen schien, errichtet sich nun eine Mauer, die jeder Leiter spottet. Die Schwerkraft fängt dich ein, Raum und Zeit zwingen dich neuerlich unter ihr Gesetz, und die Hintertür des Paradieses wird von einem flammenden Engel zugeschlagen. Alle vergessenen Bestimmungen holen dich zurück, als würden sie dich erstmals prägen, - dein Gesicht, deine Augen, Ohren und Hände. Und über den Himmel ziehen die vertrauten Wolken.

Die Liebe ist Passion; eine Leidenschaft, die das Leiden nicht austreiben kann. Ganz im Gegenteil: die Schmerzen der Liebe brennen besonders tief, weil sie im Zustand äußerster Offenheit und Verletzbarkeit eintreten. Kein Wunder also, daß wir inzwischen zahlreiche Vorkehrungen getroffen haben, um ihre Wirkung zu migen oder auszuschalten; nicht umsonst haben wir uns zu

Trennungsexperten erzogen, zu nüchternen Weltkindern, die vor jeder Liebeserfahrung flüchten wie vor einem berausenden Gift. Wir sind klüger geworden, als der wissensdurstige Faust: kein Augenblick darf eingeladen werden zu verweilen. Denn er könnte nicht nur den Tod, sondern auch die Seele kosten.

5. Im Herz der Gegenwart

Unter dem provozierenden Titel "Von realer Gegenwart" ist kürzlich ein spektakulär anachronistischer Essay veröffentlicht worden. Solche Töne waren schon lange nicht mehr zu hören: als würde ein verrücktgewordener Diskjockey plötzlich die "Goldbergvariationen" auflegen, während sein Publikum "Heavy Metal Rock" erwartet. George Steiners energischer Einspruch gegen die Zwänge und Paradoxien der modernen Urtrennung - der Trennung zwischen Sprache und Welt, zwischen Zeichen und Bezeichnetem, zwischen Bedeutung und Sein - wäre nicht nur geeignet, einen bestimmten Typus von etablierter Philosophie und Kulturwissenschaft zu kritisieren, sondern auch die Entzweiung von Liebes- und Erkenntnisakten zu reflektieren. Steiner protestiert gegen den "Bruch des Kontraktes zwischen Wort und Welt, der eine der wenigen echten geistigen Revolutionen in der Geschichte des Westens darstellt und durch den sich die Moderne definiert." Er polemisiert gegen eine Vertragskündigung, an die wir uns in wenig mehr als einem Jahrhundert derart gewöhnt haben, daß es schwerfallen mag, ihre Legitimität zu bezweifeln. Doch gerade die bestgeübten Theorien und unsichtbaren Weltbilder sind nicht immer so plausibel, wie sie uns vorkommen. Steiner hat womöglich recht: die Worte verdanken sich nicht der Abwesenheit dessen, was sie bezeichnen; der "Name der Rose" verdient weder bei Mallarmé noch bei Umberto Eco seinen melancholischen Klang. Erst die verinnerlichte Erfahrung einer *l'absence de toute rose* macht Sprache zur Lüge, weil sie eine radikal sinnlose Repräsentationsbeziehung konstruiert und voraussetzt, um sie anschließend verwerfen zu können. Die "Wahrheit des Wortes" wird aus der "Abwesenheit der Welt" destilliert; ein gnostischer Nihilismus von Format läßt den *kosmos* am *logos*, - und den *logos* am *kosmos*, - zugrundegehen.

Steiners Essay läßt sich freilich nicht auf einen polemischen Beitrag zur Diskussion um die Postmoderne, ja nicht einmal auf eine kunsttheoretische Fortschreibung der Kritik Heideggers am "vorstellenden Denken" reduzieren. Seine Argumente greifen weiter hinaus: in eine Zone, wo nicht weniger angestrebt wird, als eine wahrheitstheoretische Gegenreformation, wo der Versuch unternommen wird, die Bindung der Moderne an eine negative Theologie gründlich zu erschüttern. Steiner widersetzt sich der - nach wie vor aktuellen - Auflösung der Theodizee-Frage, welche den Gott vor dem *malum* seiner Schöpfung und vor der Anklage seiner Kreaturen zu retten erlaubt, indem sie ihn für tot erklärt. Er beklagt nicht wie Nietzsches toller Mensch den Tod - oder besser: die Ermordung Gottes -, sondern behauptet schlicht und einfach, "daß jede logisch stimmige Erklärung des Vermögens der menschlichen Sprache, Sinn und Gefühl zu vermitteln, letztlich auf der Annahme einer Gegenwart Gottes beruhen muß". Steiners elementarste These besagt, "daß Gott ist, nicht weil unsere Grammatik sich überlebt hat; sondern daß die Grammatik lebt und Welten erzeugt, weil es dieses Setzen auf Gott gibt".

Dieses Setzen auf Transzendenz gewinnt seinen Ernst und seine Tiefe aus der Tradition jüdischer Theologie. Nicht nur, daß Steiner die moderne Separation von Sprache und Welt - unausdrücklich vielleicht - als einseitige Kündigung des Bundes mit dem Allerhöchsten betrachtet; nicht nur, daß er im Widerstreit zwischen theophatischer und wissenschaftlicher Psychologie eine klare Position einnimmt; er zeigt auch, daß eine negative Theologie, die solchen Titel tatsächlich verdiente, bloß als Offenbarungstheologie möglich wäre. Daß Gott sich als der Abwesende offenbart, bildet eine uralte Gewißheit der jüdischen Mystik, die Steiner - nicht selten in philosophischem Einvernehmen mit Heidegger - vom ontologischen Nihilismus aufs schärfste abzugrenzen trachtet. *Gott ist das Wort*: aber wir verstehen diese Einheit noch nicht im Lichte des Sonntags, im Horizont der geschehenen Erlösung. Wir verstehen sie allenfalls exemplarisch, in der Begegnung mit unseren "Samstagskindern", - mit den poetischen, musikalischen oder philosophischen Werken der Menschengattung, die den Gesichtskreis der Hoffnung auf eine messianische Wende bilden.

Es fällt nicht schwer, die Kommentare auszumalen, die zu diesen Überlegungen vorgetragen werden. Ob denn die Kritik der Dekonstruktion mit derart polemischer Frömmigkeit artikuliert werden müsse; und ob nicht die metaphysische Nobilitierung der Kunst bereits genügen würde, ohne ein Nachwort zu benötigen, das die Abendmahls-Debatte ums "christliche Rendezvous von Sein und Sinn" (Jochen Hörisch) in den Rang einer sakramentalen Ästhetik erhebt; ob denn die "Gottsucherbande" (Bazon Brock) niemals resignieren werde; und ob die zeitgenössische - zugestanden: erbärmliche - Literaturkritik tatsächlich mit dem Weihwasser der Dichter und Denker exorziert werden müsse. So (oder so ähnlich) klingen sie wohl, die Kommentare der Kolleginnen und Kollegen. Niemand entzieht sich ungestraft dem Magnetismus des Sekundären, und schon gar nicht durch Anrufung des lieben Gottes.

Vielleicht werden im Stimmengewirr des Feuilletons nur wenige Zeitgenossen bemerken, wie die philosophischen Gründungsprobleme der Neuzeit - als ungelöste Fragen - an das Bewußtsein des ausgehenden 20. Jahrhunderts herantreten. Daß eine Repräsentationstheorie der Erkenntnis nur im Zusammenspiel mit einer epiphanischen Wahrheitstheorie bestehen kann, wußte bereits Descartes, knapp dreihundert Jahre vor Heideggers Schrift zum "Wesen der Wahrheit". Seine "Meditationes" beschreiben nicht zufällig das Spiegelkabinett der Täuschungs- und Simulationsmöglichkeiten, die der existentiellen Dissoziation von *logos* und *kosmos* entspringen. Sie demonstrieren anschaulich, was passieren wird, sobald Denken und Wirklichkeit, Lieben und Erkennen, die Welten der Köpfe und der Herzen, definitiv auseinanderzutreten beginnen. An Stelle des Absoluten entfaltet sich die Logik des Sekundären; Transzendenz wird durch einen zumeist vulgären Transzendentalismus kompensiert, durch den Luxus der Verdoppelung unserer Welt in eine Welt des Wissens und der Bibliotheken - und in eine Welt der wirklichen und immer noch lebendigen Wahrheiten. In eine Welt der Liebestheorien, vor denen jede Liebeserfahrung blamiert zu werden droht - und in eine Welt der wirklichen Liebe, die alle Liebestheorien beschämt.

Zu vermuten bleibt, daß im Horizont jenes Denkens, das Steiners Essay zu erproben vorschlägt, auch ein anderes, ein neues Gespräch über Liebe möglich wäre. "Es gibt nämlich ungeheure Möglichkeiten" - sagt der Maler Roberto

Matta - "die Welt wahrzunehmen, selbst solche, an die wir noch gar nicht gedacht haben. Was mich betrifft, ich versuche nichts zu versäumen, während ich lebe. Nicht die Geschichte mit den Menschen zu verpassen, denn dafür lebe ich doch. Eines Tages wird es uns ganz selbstverständlich vorkommen (aber heute ist es unter einem Haufen von Diskussionen verschüttet), daß, wenn wir die anderen im Stich lassen, wir unser Leben verfehlen. In diesem Sinne wird es zu einer revolutionären Erotik kommen, wir werden Eros (das Leben) empfinden, die Bande vom einen zum anderen. Dieses Unternehmen muß unbedingt verwirklicht werden, denn es betrifft uns alle. Aber man sieht es zur Zeit noch nicht, wie man nicht sah, daß die Erde rund ist und sich dreht. Ja, ich liebe das Leben. Das Leben lieben heißt, sich mit ihm zu umarmen, Leben zu machen, wie der Franzose von Liebe-Machen spricht. Bis heute machen die Menschen sich aber ein solches Leben, daß mir der Mut abgeht, es näher zu bezeichnen - statt sich als bewußte und verständige Menschen zu leben. Wenn man eines Tages einsehen sollte, wieviel Liebe im Leben freigesetzt werden kann, wenn man eines Tages mit dieser Welt sich umarmen, wenn man sie machen wird, wie man Liebe macht - dann wird man begreifen, daß es eine Seuche gegeben hat, Jahrhunderte der Seuche, die wahrhaftig als »die Situation des Menschen« galt"...

Verzeichnis der zitierten Literatur

Barthes, Roland: Fragmente einer Sprache der Liebe. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984.

Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990.

Bruckner, Pascal / Finkielkraut, Alain: Die neue Liebesunordnung. München/Wien: Carl Hanser 1980 (2. Auflage).

Descartes, René: Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie. Stuttgart: Reclam 1986.

Eco, Umberto: Der Name der Rose. München/Wien: Carl Hanser 1982.

Evangelium der Wahrheit. In: Sloterdijk, Peter / Macho, Thomas H. (Hrsg.): Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis. Zürich/Wien: Artemis & Winkler 1991.

Finkielkraut, Alain: Die Weisheit der Liebe. München/Wien: Carl Hanser 1987.

Gambaroff, Marina: Utopie der Treue. Reinbek: Rowohlt 1985.

Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. In: Wegmarken. Frankfurt/Main: Klostermann 1967.

Hörisch, Jochen: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.

Kassner, Rudolf: Der indische Idealismus. Eine Studie. Dresden/Hellerau o.J.

Kohler, Georg: Postmoderne Entfristung. Über die Antiquiertheit von Leidenschaft. In: Grotzer, Peter (Hrsg.): Liebe und Haß. Zürcher Hochschulforum Band XX. Zürich: Verlag der Fachvereine 1991.

Kristeva, Julia: Geschichten von der Liebe. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.

Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1982.

Marquard, Odo: Der angeklagte und der entlastete Mensch. In: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam 1982.

Matt, Peter von: Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur. München/Wien: Carl Hanser 1989.

Matta, Roberto Sebastian: Lieberos. Aus dem Drehbuch von 1936 "Die Erde ist ein Mensch". In: Schmied, Wieland (Hrsg.): Matta. München/Tübingen: Kunsthalle München/Ernst Wasmuth Verlag 1991.

Moeller, Michael Lukas: Die Liebe ist das Kind der Freiheit. Reinbek: Rowohlt 1987.

Nietzsche, Friedrich: Ecce Homo. In: Sämtliche Werke / Kritische Studienausgabe Band VI. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1980.

Praz, Mario: Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik. München: Carl Hanser 1960.

Rougemont, Denis de: Die Liebe und das Abendland. Zürich: Diogenes 1987.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Stuttgart: Reclam 1964.

Schimmel, Annemarie: Gärten der Erkenntnis. Das Buch der vierzig Sufi-Meister. München: Eugen Diederichs 1982.

Sohravardi, Shihâboddîn Yahyâ [Shaykh al-Ischrâq]: L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques. Paris: Fayard 1976.

Steiner, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? München/Wien: Carl Hanser 1990.

Stendhal: Über die Liebe. Frankfurt/Main/Berlin: Ullstein 1987.

Strauß, Botho: Angelas Kleider. Ein Nachtstück. München/Wien: Carl Hanser 1991.

Tauler, Johannes: Vom gottförmigen Menschen. Eine Auswahl aus den Predigten. Stuttgart: Reclam 1955.

SKANDAL DER ABWESENHEIT

Überlegungen zur Raumordnung des Todes

1.

Wir wissen, daß wir sterben müssen. Dieses Wissen ist zwar gelegentlich bedrückend, aber nicht skandalös: zu unserer Zukunft gehört der Tod. Er bildet die Grenze aller Hoffnungen und Wünsche, aber auch die Grenze aller Ängste und Bedrohungen. Unser Tod ist ein unsichtbares Bild an der Wand, das allen anderen Bildern des Lebens Bedeutung verleiht. Er ist anwesend, weil er fehlt, und er fehlt, weil er irgendwann eintreten wird. Manchmal kommt es uns traurig vor, daß wir sterben müssen: dann taucht das unsichtbare Bild alle anderen Erscheinungen in seinen Schatten. Manchmal aber erscheint es uns als günstig, daß wir nicht ewig leben werden: und dann wiederum werden die Farben, Klänge und Gerüche aller Phänomene durch das unsichtbare Bild verstärkt. Unser eigener Tod ist kein Skandal, er läßt uns in Frieden: wo wir sind, ist er noch verborgen, und sobald er uns berührt, bricht er gnädig die Augen. Wir werden ihn niemals erblicken.

Soviel wissen wir seit der Antike: und doch hat uns dieses Wissen wenig geholfen. Der Trost Epikurs würde nämlich erst zu wirken beginnen, wenn alle Menschen im gleichen Augenblick sterben dürften, irgendwann, in tatsächlich gemeinsamer Zukunft. Aber wir sterben allein, wir sterben nicht im selben Moment. Und daher müssen wir ertragen, was niemals erträglich ist: das Sterben der Anderen, den Tod der fremden und bekannten, der gehaßten und geliebten, der fernsten und der nächsten Menschen. Ein Gesicht erstarrt, und wir stehen hilflos daneben. Zwei Augen erblinden, und wir sehen den Bruch. Ein Mensch zerfällt, und wir wissen weiterhin, wie er geheißen hat, wie er gelebt hat, wie er sich bewegt hat. Wir hören noch, wie er gesprochen, ge-

sungen, geschrien oder gestöhnt hat; wir sehen noch, wie *er* gesehen hat, wie er *uns* gesehen hat, wie er die Welt gesehen hat. Kurzum: wir wissen, *wer* gestorben ist. Und wir wissen auch: *dieser* Tod ist ein Skandal, eine monströse Schweinerei. *Dieser* Tod war nicht notwendig, er vollendet keine Geschichte, er bedeutet buchstäblich nichts. Und wir sind nicht einverstanden mit diesem Tod.

Die epikuräische Spekulation verfehlt den erscheinenden Tod, den wirklichen Tod der anderen Menschen. Der Tod tritt nicht in der Zeit auf, sondern im Raum. Die zukünftige, dimensionslose Grenze zwischen Leben und Tod, zwischen *meinem* Leben und *meinem* Tod, ist tatsächlich unerreichbar, ein Grenzwert wie die Null in der Differentialrechnung. Aber die aktuelle, die gegenwärtige Grenze zwischen dem Lebenden und dem Toten, die Grenze zwischen *mir* und dem Gestorbenen, diese Grenze ist sichtbar, skandalös, und ebenso paradox wie unerträglich. In der Gestalt des Toten mutiert das Rätsel der anwesenden Abwesenheit zum Skandal: als die Abwesenheit eines Anwesenden par excellence. Der Tote ist »gegangen«, obwohl er noch in unserer Mitte liegt; er hat uns endgültig »verlassen«, obwohl er scheinbar geblieben ist. Er braucht uns nicht mehr: "Kein Antlitz in einem Sarg hat mir je gezeigt, daß der Eben-Verstorbene uns vermißt. Das Gegenteil davon ist überdeutlich", sagte Max Frisch in seiner Totenrede auf Peter Noll.

Der Tod ist ein Skandal: nicht als der Bevorstand unseres eigenen Todes, sondern als die gegenwärtige Erscheinung des Toten, als die Präsenz jenes gleichermaßen identifizierbaren wie einzigartigen Menschen, der nicht mehr zu uns gehört, weil er aufgehört hat zu hören. Der Tod ist ein synchroner, kein diachroner Skandal: ein Rätsel des Raumes, und weniger ein Rätsel der Zeit.

2.

Eine jener ergötzlichen Geschichten Johann Peter Hebels, an welchen zumal die deutschsprachige Philosophie des 20. Jahrhunderts - Ernst Bloch, Walter Benjamin oder Martin Heidegger - besonderen Gefallen fand, berichtet - unter

dem vielversprechenden Titel »Das wohlbezahlte Gespenst« - vom topologischen Rätsel des Todes. Zunächst wird freilich von alltäglichen Raumproblemen erzählt, von einer »Grenzüberschreitung« der gewöhnlichen Art: "In einem gewissen Dorfe, das ich wohl nennen könnte, geht ein üblicher Fußweg über den Kirchhof, und von da durch den Acker eines Mannes, der an der Kirche wohnt, und es ist ein Recht. Wenn nun die Ackerwege bei nasser Witterung schlüpfrig und ungangbar sind, ging man immer tiefer in den Acker hinein, und zertrat dem Eigentümer die Saat, so daß bei anhaltend feuchter Witterung der Weg immer breiter und der Acker immer schmaler wurde, und das war kein Recht." In seiner Not griff der Bauer zu derben Maßnahmen. Wenn "ein unverständiger Mensch diesen Weg kam, der lieber seine Schuhe als seines Nachbars Gerstensaar schonte, so lief er schnell hinzu und pfändete ihn, oder tat's mit ein paar Ohrfeigen kurz ab." Doch nützten diese Strafen wenig; denn sie wurden bloß tagsüber erteilt. In der Nacht hingegen blieb der Acker ungeschützt und wurde weiterhin zertreten.

Da erschien - zum Glück des Geschädigten - plötzlich ein Gespenst auf dem Friedhof, und aus dem Beinhaus drangen merkwürdige Geräusche, "als wenn alle Totenköpfe und Totengebeine darin lebendig werden wollten". Der fragliche Weg wurde nun gemieden: bis einmal ein "verständiger und herzhafter Mann aus einem benachbarten Dorfe sich an diesem Ort verspätete und den nächsten Weg nach Haus doch über diesen verschrienen Platz und über den Gerstenacker nahm. Denn ob ihm gleich seine Freunde die Gefahr vorstellten und lange abwehrten, so sagte er doch am Ende: »Wenn es ein Geist ist, geh ich mit Gott als ein ehrlicher Mann den nächsten Weg zu meiner Frau und zu meinen Kindern heim, habe nichts Böses getan, und ein Geist, wenn's auch der schlimmste unter allen wäre, tut mir nichts. Ist's aber Fleisch und Bein, so habe ich zwei Fäuste bei mir, die sind auch schon dabei gewesen.« Er ging." Und traf natürlich auf das Gespenst, das mächtig schepperte und lärmte. Dem Armen blieb indes keine Wahl: er mußte seinen Weg fortsetzen, um nicht nochmals an dem »Geist« vorbeigehen zu müssen. "Langsam und stille ging er seines Weges zwischen den Gräbern und manchem schwarzen Totenkreuz vorbei. Langsam und immer ächzend folgte zu seinem Entsetzen das Gespenst ihm nach, bis an das Ende des Kirchhofs, und das war in der Ordnung, und bis vor den Kirchhof hinaus, und das war dumm".

Der leichte Zweifel unseres nächtlichen Wanderers an der Authentizität des Spuks ("Ist's aber Fleisch und Bein"), - ein Zweifel übrigens, der keineswegs erst im 19. Jahrhundert, als Konsequenz und mäßiger Erfolg der Aufklärungspädagogik, sich einzustellen pflegte, sondern vielmehr bereits die dämonen-gläubigsten Naturvölker plagte, - dieser Zweifel also orientiert sich an einem Kriterium der räumlichen Ordnung. Gespenster und Totengeister nötigen zur Furcht und zu ziemlichen Respekt, sofern sie sich auf ihrem eigenen Areal bewegen: auf dem Kirchhof. Sobald sie indes den Kirchhof verlassen, werden sie ertappt; ein Gespenst, das seine Grenzen nicht kennt, riskiert den Verlust seiner spirituellen Bonität. Es wird als Trugbild (oder als Betrüger) entlarvt. So auch in Hebels Geschichte: "Denn sobald der verfolgte Ehrenmann das Gespenst auf dem Acker erblickte, dachte er bei sich selber: Ein rechtes Gespenst muß wie eine Schildwache auf seinem Posten bleiben, und ein Geist, der auf den Kirchhof gehört, geht nicht aufs Ackerfeld. Daher bekam er auf einmal Mut, drehte sich schnell um, faßte die weiße Gestalt mit fester Hand, und merkte bald, daß er unter einem Leintuch einen Burschen am Brusttuch habe, der noch nicht auf dem Kirchhof daheim sei". Mit keinem einzigen Satz behauptet Hebel, daß Gespenster nicht existieren: unzweideutig wird lediglich konstatiert, *wo* wir auf Totengeister treffen könnten und *wo nicht*, wo die Lebenden zuhause sind, und wo die Heimat der Toten liegt.

3.

Räumliche Regelungen erwidern das Ereignis des Todes, jenes Ereignis, das alle sozialen Ordnungen negiert, und also auch die gewöhnlichen Räume, in denen sich die Mitglieder einer Sozietät bewegen. Denn Raumordnung ist stets Sozialordnung, - und umgekehrt. Der Tod aber zerbricht diesen Kosmos, er stürzt das Vertraute ins Chaos, er tritt als elementarer Schrecken in die »Mitte der Welt«, als ein infektiöser Sog, der die hinterbliebene Gemeinschaft an den Rand eines Abgrunds drängt. Gegen solche Gefährdung werden komplexe Rituale und Zeremonien eingesetzt, Maßnahmen der Abwehr und des Schutzes, die verhindern sollen, daß alle dem Einen in dessen Untergang folgen.

Alle Totenriten kämpfen zuerst um eine Neuordnung des verletzten sozialen Raumes: daher sind sie wesentlich topologische Riten. Die Hütte wird tabuisiert, in welche der Schrecken eingezogen ist; der Todesplatz muß ausgegrenzt werden. Wo das Unheimliche Fuß gefaßt hat, darf kein regelloser Schritt mehr gewagt werden; und der Ort des Verhängnisses gerät den Lebenden zum Territorium des Verbots. In der Antike wurden Zypressenzweige an jene Häuser gesteckt, die ihre Betretbarkeit durch einen Todesfall eingebüßt hatten. In Mitteleuropa erinnerten noch im 19. Jahrhundert die »Totenbretter« - kunstvoll geschnitzte Stelen, die vor der Tür des Sterbehäuses (und später auf Wegkreuzungen) errichtet wurden, - an den riskanten Punkt der Erscheinung des Toten unter den Lebenden. In Belgien wurde ein schwarzer Flor an der Haustür angebracht. In Köln wurden vier hölzerne Leuchter von roter Farbe aus dem Fenster gehängt; in Österreich stellte man ein aus Stroh gemachtes, sogenanntes »Leichenhuhn« auf die Straße. In Sizilien wurden die Matratzen vors Haus gelegt, um den Tod des Kranken anzuzeigen, - in Rumänien geschmückte Fahnen oder Bäume: die Bäume wurden später auf das Grab gepflanzt. In Sizilien war es obendrein üblich, die Türen schwarz zu färben, und in der Bretagne hängte man zwei schwarze Trauermäntel an die Pforte.

Die Leiche schafft einen Raum der Asozialität; einen Raum, dessen Grenzen möglichst rasch festgelegt werden müssen, damit der anarchische Sog nicht den gesamten Lebensraum verwüstet. Die Sterbehäuser waren gewissermaßen Zentren des sozialen Todes, in deren Bann keine einzige gesellschaftlich relevante Handlung mehr vollzogen werden durfte. Das Herdfeuer verlosch, und die Speisekammer verödete. Die Essensvorräte galten als »unrein«, und wer vom »Leichenbrot« aß, mußte seinen baldigen Tod gewärtigen. Sogar das Wasser schien vergiftet: und also verwandelten sich selbst die harmlosesten Reinigungsmaßnahmen plötzlich in ein gefährliches Abenteuer.

Die Angehörigen des Toten annoncierten durch ihre Kleidung, durch ihre Gesichtsbemalung, durch Verschleierung, und bis heute noch durch eine schwarze Armbinde, daß sie berührt worden waren vom Tod, und das heißt: von einer Leiche. Der Umgang mit Bewohnern des Sterberaums mußte beson-

deren Regeln folgen. Gruß und Abschied veränderten sich, sexuelle Verbote wirkten mit Nachdruck. Die Hand des Toten ruhte in bedrohlicher Weise auf den Häuption seiner Erben und Nachkommen: weshalb in vielen Kulturen das persönliche Eigentum des Toten vernichtet oder zumindest ins Grab gelegt werden mußte. Ein panischer Schock beherrschte das Zentrum des sozialen Lebens.

4.

Der Bann, den der Tote über die Gesellschaft verhängt hatte, konnte indes durch bloße Tabuisierungsrituale nicht gebrochen werden. Zu diesem Zweck mußte der Tote erst verreisen und eine neue »Heimat« aufsuchen, die von seinem ehemaligen Lebensraum deutlich getrennt war. Man gab sich alle Mühe, um ihn für diese Reise gebühlich auszurüsten: mit Nahrung, mit Waffen, mit Identitätsausweisen, die den Verkehr unter Geistern und Dämonen erleichtern sollten. In manchen Stammeskulturen wurden die Toten regelrecht »verschifft«, in Booten und Kanus auf ihre letzte Fahrt gesandt. In Ägypten oder Tibet zählte es zu den hervorragenden Aufgaben der Priester, die Totenreise angemessen zu organisieren, und die Verstorbenen auf ihrer Passage spirituell zu begleiten oder zu schützen: die alten Totenbücher zeugen von der Sorgfalt, mit der diese Pflichten erfüllt werden mußten. Vordergründig dokumentieren sie ein gewissenhaftes Interesse am Schicksal des Toten; hintergründig verraten sie die Ängste, von denen die Gesellschaft geplagt wird: die Angst vor der Rückkehr des Toten, die Furcht vor den Konsequenzen eines gescheiterten Reisearrangements.

Der Tote übersiedelte ins Jenseits, in ein räumliches Niemandsland, das ursprünglich wohl am anderen Ufer des bewohnten Flusses gelegen sein mochte. Er wurde in sein neues Heim geleitet, ins Grab, aufs Totenfeld, zu den (parsischen) »Türmen des Schweigens«. Er wurde verbrannt oder in die Erde gegraben, den Himmelsboten und Luftgöttern - den Geiern - geopfert oder ins tiefe Wasser versenkt. Endlich verließ er die Räume des Lebens, um in die Räume des Todes einzugehen; er verschwand aus den Wohnungen sei-

nes Stammes, um seine Zelte im Anderswo aufzuschlagen. Er überquerte den Fluß, den ersehntgefürchteten Fluß des Vergessens, er übersetzte und wurde übersetzt - von der Sprache der Lebenden in die Unhörbarkeit eines viestimmigen Schweigens.

Häufig wurde das Jenseits auch als spirituelle Landschaft gedacht: als dunkles Reich der Schatten und Qualen - oder als lichte Region der Erlösung, als Paradies und Eldorado unsterblicher Seelen. Wie viele Künstler haben die Heimat der Toten ausgemalt! Wie viele geographische oder architektonische Utopien haben sich am Phantasma des göttlich-diabolischen Niemandslandes entzündet! Nach Dantes Beschreibung des Infernos ließen sich präzise Höllenkarten anfertigen. Und noch im Hochmittelalter wurde ein theologisches Problem, das Problem der vertagten Parusie, durch die Konzeption eines neuen, dritten Totenlandes gelöst: durch die Erfindung des Fegefeuers, des Purgatoriums, wo die »armen Seelen« im Wartesaal des Jüngsten Gerichts auf ein himmlisches Visum hoffen dürfen.

Bemerkenswert ist jedenfalls, daß wir stets ein *Land* der Toten imaginiert haben: ein räumliches Jenseits, das wohl gelegentlich - wie auch in Hebels Geschichte - mit den Bestattungsorten identisch war. Die ersten Großstädte wurden nicht zufällig den Toten erbaut, die haltbarsten Häuser den Leichen der Herrscher errichtet. Von zahlreichen Völkern und Traditionen wissen wir allein durch Erforschung ihrer Nekropolen. So viele Hütten sind verschwunden; so viele Paläste und Tempel wurden erobert und geschleift; aber die Städte der Toten, die letzten Wohnräume versunkener Epochen und Kulturen, blieben über Jahrtausende betretbar. Alle Historie ist im Kern: gelehrte Gräberkunde. Und alle Archäologie: gelehrter Totenkult.

5.

Die räumliche "Zähmung des Todes" (Philippe Ariès) birgt allerdings einen Stachel. Sie zwingt nämlich zum Austausch mit den Toten. Die topologische Trennung zwischen Diesseits und Jenseits läßt sich nur aufrechterhalten

durch das Postulat einer *Grenze* oder einer Schwelle, die der Tote passiert; die Konzeption einer Grenze setzt aber - nach Maßgabe jener zyklischen Realdialektik, die lange vor Professor Hegel das Denken selbst der sogenannten »primitivsten« Völker beherrschte, - die Idee ihrer *Überschreitbarkeit* voraus. So paradox es klingen mag: Grenzen verschwinden, wenn sie unüberschreitbar werden; und die Abwesenheit der Toten läßt sich nur erzwingen, wenn sie gelegentlich in Präsenz verkehrt werden darf.

Kurzum: die Toten müssen zurückkehren dürfen, um wegbleiben zu können. Sie lassen sich in ihrer neuen Heimat nur dauerhaft ansiedeln, wenn sie die alte Heimat manchmal besuchen: und gerade *als* Erscheinungen der Differenz. Wenn das Anderswo zum Nirgendwo verkommt, dann droht schon bald die Verwandlung des Nirgendwo ins Irgendwo und Überall. Solche Mutation wäre gefährlich, viel gefährlicher, als ein limitierter Austausch zwischen dem Reich des Lebens und dem Reich des Todes; sie wäre gefährlich, weil sie den Grenzbalcken zwischen den Lebenden und den Toten negierte.

Als *Totenkult* zahlreicher Stämme und Völker artikuliert sich einzig und allein die Einsicht in die Notwendigkeit eines geregelten und organisierten Verkehrs mit den Toten. Zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten müssen die Toten mit den Lebenden zusammentreffen, die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits also überschritten werden, - um weiterhin unüberschreitbar bleiben zu können. Im antiken Griechenland waren es die *Anthesterien*, jene Frühlingszeremonien, aus denen sich die orphischen Mysterien und später die attische Tragödie entwickelte, welche den Totengeistern - den *Keren* - Gelegenheit zum Besuch ihrer vormaligen Wohnstätten boten. Die Ahnengeister wurden bewirtet, und abends erleichtert hinausgeworfen: »Hinaus ihr Seelen, Schluß der Anthesteria«!

Im Mittelalter waren es die Totenprozessionen und die »Wilde Jagd«, Maskenumzüge zur Zeit der Wintersonnenwende, die rituelle Einkehr vermummter »Totengeister« (*larvae*) bei ihren Angehörigen und Verwandten: überaus komplexe Riten und Bräuche also, die einer ausnahmsweisen Durchlässigkeit der Grenze zwischen Leben und Tod einen szenisch-dramatischen Charakter verliehen.

Ähnliche Zeremonien wurden auch in China, Japan, Korea und Tibet, in Amerika und Afrika, in Asien und Australien veranstaltet.

Jean Ziegler hat folgendes Totenfest bei den *Yorubas*, einem afrikanischen Stamm in der brasilianischen Diaspora, erlebt: den rituellen Verkehr mit den Totengeistern und Ahnen, den *Egun*. "Die Hütte ist in zwei Räume geteilt, der eine ist den Toten, der andere den Lebenden vorbehalten. Der Bereich der Lebenden wird von einer Holzbarriere untergliedert. Auf der rechten Seite der Trennwand sitzen Männer, Greise und Knaben auf Holzbänken. Links strecken sich auf Matten die Frauen aus. Nur ihre Gesichter, Arme und Beine schauen aus den frischgewaschenen weißen Gewändern hervor. Die meisten Kinder schlafen. Plötzlich steigt in der Ferne eine Stimme, ein langgezogener gutturaler Schrei, zum Himmel empor und nähert sich. Sie ist ganz und gar unmenschlich. Sie erschauert mich. Mein Lautgedächtnis kennt nichts Vergleichbares. Kein bekannter Laut ähnelt dieser Stimme. Für die anwesenden Afrikaner ist das die Stimme ihrer Toten. Ich vernehme ein Geräusch an der süd-östlichen Tür. Hintereinander treten fünf *Egun* herein. Die prachtvoll gekleideten Gestalten kommen näher und drehen sich mit gleitenden Schritten mehrmals um sich selbst. Sie beschreiben schnell einen Kreis und lassen sich dann auf die schönen Holzstühle fallen, die man hinten in der Hütte, an der Wand des ihnen vorbehaltenen Raums aufgestellt hat."

Die *Egun* sind merkwürdig gekleidet; ihre Körperform läßt sich nicht erkennen. Zahllose Bänder und Spiegel sind an ihren Gewändern befestigt. Die »Totengeister« bewegen sich unaufhörlich, die Stoffe flattern, und die Spiegelscherben blenden die Augen der Anwesenden. In gespannter Atmosphäre beginnt das Gespräch. "Jeder Familienvorstand des Klans wird aufgerufen und lange begrüßt. *Agboula* ist der *Baba*, der Vater von allen. Er ist zu den Seinen zurückgekehrt. Er erfährt die Neuigkeiten über jedes seiner Kinder, er vermittelt die Grüße anderer, nicht anwesender Ahnen, versichert sie ihrer Liebe und, was am häufigsten zu sein scheint, macht ihnen heftige Vorhaltungen wegen ihres Ungehorsams oder ihrer Verfehlungen. Zwei Stöcke werden vor der ersten Personenreihe zum Schutz auf den Boden gelegt. Sie markieren die unüberschreitbare Grenze zwischen dem Leben und dem Tod. Die Bittsteller treten an sie heran, knien und berühren mit der Stirn die Erde. Der *Egun Agboula*, der jetzt im Halbschatten im Hintergrund des Raumes sitzt,

befragt sie. Sie sprechen mit kaum hörbarer Stimme. Der Egun antwortet, befiehlt, berät die meiste Zeit, ermahnt. Der erschreckende Eindruck, den seine Stimme erweckt, weicht die ganze Nacht nicht. Die Sprache, die der Egun spricht, ist unzugänglich, aus Worten des archaischen Yoruba zusammengesetzt, und wird von den Mitgliedern der Gemeinde nicht verstanden. Neben dem Befragten kniet der Sohn Antonios und übersetzt die Anweisungen des Egun".

6.

Die Szene ist unzweifelhaft eindrucksvoll. Wichtiger ist indes, was sie bedeutet: die Möglichkeit des Überlebens im Exil. Es war wohl der Kontakt mit den Ahnen des Stammes, der die Yorubas nicht untergehen ließ in der Fremde Brasiliens. Die Erfahrbarkeit von Heimat verdankte sich dem Dialog mit den Totengeistern, den Egun: die unerhört fremden Stimmen vergegenwärtigten das Zuhause. Der Schritt an die Grenze schafft Heimat, eine bewohnbare Insel im Chaos des Unheimlichen. Die schroffe Begegnung mit dem Geheimnis öffnet die Pforte zu einer vom Schrecken gereinigten Heimkehr, zu einer Wiedergeburt ohne tödlichen Zauber. Wo unsere Toten hausen, nur dort sind wir daheim: dort, wo wir selbst angefangen haben. In angemessener Distanz zu den Grabstätten unserer Vorfahren - in einer Nähe aus Respekt - wird unsere Lebendigkeit bezeugt, als Wirklichkeit offenbar. John Berger hat diesen Zusammenhang als elementares Koordinatensystem beschrieben: "In traditionellen Gesellschaften war alles, was sinnvoll an der Welt war, wirklich. Das Chaos rundherum existierte zwar und war bedrohlich, doch es war bedrohlich, weil es *unwirklich* war. Ohne ein Heim inmitten des Wirklichen war man nicht nur schutzlos, sondern auch verloren im Nichtsein, in der Unwirklichkeit. Ohne ein Heim ging alles in die Brüche. Das Heim war deshalb das Zentrum der Welt, weil es der Ort war, wo eine vertikale Linie und eine horizontale sich kreuzten. Die vertikale Linie war ein Pfad, der zum Himmel hinauf- und in die Unterwelt hinabführte. Die horizontale Linie stellte den weltlichen Verkehr dar, alle nur möglichen Straßen, die über die Erde zu anderen Orten führten. Damit war man zu Haus den Göttern im Himmel und den Toten in der Unterwelt am

nächsten. Diese Nähe versprach Zugang zu beiden. Und gleichzeitig war man am Ausgangspunkt und, hoffentlich, dem der Heimkehr von allen irdischen Reisen".

Den Schnittpunkt dieser beiden Linien, das Zentrum des wirklichen Koordinatensystems unserer Welt, nennt Berger schlicht: »Geborgenheit«. Geborgen sind wir also in der Nähe unserer Friedhöfe, - in einer »Mitte der Welt«, die von den Toten befestigt wird, gerade weil sie von ihnen gefährdet und bedroht zu werden scheint. Geborgen fühlt sich selbst der Emigrant und Kosmopolit, wenn er »seiner« Toten gedenkt, - wie Elias Canetti, der 1973 notierte: "Ich wüßte sie nicht mehr aufzuzählen, alle meine Toten. Versuchte ich es, ich würde die Hälfte von ihnen vergessen. So viele sind es, überall sind sie, ich habe Tote auf der ganzen Erde zerstreut. So ist die ganze Erde meine Heimat. Kaum ein Land, das ich mir noch erwerben müßte, die Toten haben es für mich besorgt".

Zwischen Friedhof und Heimat entspannt sich ein tiefer, gleichsam mime-tischer Zusammenhang. Wir sind unterwegs zu einem Frieden, zum Frieden mit jenen Eingefriedeten, die ihren Frieden mit der Welt längst schließen mußten. Auf den Wegen zwischen den Wohnstätten der Lebenden und den Ruhestätten der Toten generiert sich Geborgenheit, - als die vergessene Wahrheit des Wohnens. Daß schon das Wort »wohnen« mit »Frieden« und dem »Eingefriedeten« - dem Friedhof - verwandt ist, hat Martin Heidegger (in seiner Abhandlung über »Bauen Wohnen Denken«) hervorgehoben: "Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heißt: eingefriedet bleiben in das Freie, d.h. in das Freie, das jegliches in sein Wesen schont. *Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen*. Er durchzieht das Wohnen in seiner ganzen Weite. Sie zeigt sich uns, sobald wir daran denken, daß im Wohnen das Menschsein beruht und zwar im Sinne des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde".

7.

Heidegger hat den konstitutiven Zusammenhang zwischen Wohnen und Sterben, zwischen Geborgenheit und Tod, freilich nur in abstrakter Gestalt thematisiert. Stets ist die Rede vom Tod, niemals hingegen spricht er von den Toten. Was Heideggers wichtigste Ahnung in einen Strudel sattem bekannter Mißverständnisse gerissen hat, ist schlicht ein undurchschautes Erbe der Philosophie des 19. Jahrhunderts, - das Erbe der Überzeugung, daß *Tod* nur relevant sei als *mein eigener Tod in der Zukunft*. Diese Anschauung hat sich zum Leitphantasma der Modernität aufgeschwungen, wie eine Parole zur Abschaffung der Toten, zur radikalen Verleugnung der Leichen.

Wider die besten Impulse seiner Schriften hat Heidegger jene Ausschließung mitgemacht, die Jean Baudrillard zur Basis der Rationalität unserer Kultur, zum Modell und zum Ursprung aller anderen Ausschließungen erklärt hat: die "Ausschließung der Toten". Schon in »Sein und Zeit« hatte Heidegger die (imaginäre) Interaktion mit den Toten gegen die Struktur eines (ebenso imaginären) "Vorlaufens in den jemeinigen Tod" getauscht; die »Grenzerfahrung« der Lebendigkeit hatte er bloß in der Möglichkeit gesehen, sich "selbst vorweg zu sein". Daß der Mensch andauernd sterbe, - Heideggers Rede vom Dasein, das "hineingehalten sei ins Nichts", läßt sich indes nur zureichend verstehen, wenn wir an jenen »Todeseintritt« denken, der uns als die rätselhafte, als die buchstäblich unmögliche Erscheinung der Leiche und des Totengeistes widerfährt; als die ursprüngliche Angst, die jeden Abschied und jede Trennung begleitet; als die kontingente Erinnerung auch an unseren Anfang. Denn wer sich bloß mit dem Tod als "eigenster Möglichkeit", als dem "ausgezeichneten Bevorstand des Daseins", konfrontiert, übersieht den - vielleicht tieferen - Sinn jeder Auseinandersetzung mit den Toten: die Rückkehr in die Gegend des eigenen Anfangs, die Beschäftigung mit der Verursachung meiner eigenen Existenz durch jene Vorfahren, die nicht mehr existieren. Der Austausch mit den Toten impliziert die Rückkehr an den (imaginären) Ort meiner Geburt. Eben darum haben die meisten Kulturen ja auch vermutet, daß die Kinder aus dem Reich der Toten zu uns kommen.

Auf der Folie einer ursprünglichen Vertauschung von Geburtlichkeit und Sterblichkeit hat Heidegger das dynamische Wechselspiel zwischen Heimat und Friedhof in eine statische, tendenziell tödliche Ordnung gebannt. Das Wohnen geriet ihm zur leblosen Gewohnheit, zu einer Geborgenheit ohne Schnittpunkt und Differenz. "Das altsächsische »wuo«, das gotische »wunian« bedeuten ebenso wie das alte Wort bauen das Bleiben, das Sich-Aufhalten. Aber das gotische »wunian« sagt deutlicher, wie dieses Bleiben erfahren wird. Wunian heißt: zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben". Zum Frieden gebracht: hier wird ein Friedhof zu Lebzeiten empfohlen. Ein "Totenauberg" ?

8.

In seiner Abhandlung über den »Erzähler« schrieb Walter Benjamin, es habe ehemals "kein Haus, kaum ein Zimmer" gegeben, "in dem nicht schon einmal jemand gestorben war". Heutzutage leben wir hingegen "in Räumen, welche rein vom Sterben geblieben sind"; gleichsam als "Trockenwohner der Ewigkeit". Die Aussperrung der Toten sei längst schon vollzogen, dieser "Nebeneffekt" bürgerlicher Gesellschaft, "der vielleicht ihr unterbewußter Hauptzweck gewesen ist: den Leuten die Möglichkeit zu verschaffen, sich dem Anblick von Sterbenden zu entziehen".

Ein Austausch mit den Toten findet nicht mehr statt. Wer tot ist, geht nirgendwo hin; und allmählich hören die Toten auf zu existieren. Doch der Preis, der für die Annihilierung der Toten entrichtet werden muß, ist hoch: wer nämlich den Austausch mit den Verstorbenen suspendiert, wer die widersprüchlichen Beziehungen zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Heimat und Friedhof, kassiert, wer also die Toten verschwinden läßt, auf Nimmerwiedersehen, der bewirkt in letzter Konsequenz den Zusammenbruch der alten Grenzen, der topologischen Ordnung von Leben und Tod. Er provoziert die »Verwilderung des Todes« (Philippe Ariès). Denn wenn "der Friedhof nicht mehr existiert, so deshalb, weil die modernen Städte als ganze diese Funktion übernommen haben: sie sind tote Städte und Städte des Todes" (Jean Baudrillard). Der fragile Kosmos zerbricht, die »Mitte der Welt« nicht mehr

bekannt. Was vormals ein Zuhause war, wird plötzlich unheimlich. "Das Überleben ist letzten Endes auch für diejenigen tödlich, die überleben" (Dietmar Kamper). In einer Welt ohne (abgegrenzten) Raum für die Toten können die dunklen Gäste überall und immer erscheinen, ohne doch jemals greifbar zu werden.

Am 31. März 1848 haben sich die Geister der Moderne erstmals gemeldet, und zwar in Hydesville/New York. Dort wurde die Familie eines gewissen John Fox von seltsamen Klopfgeräuschen alarmiert. Als der Vater versuchte, die Ursache der merkwürdigen Geräusche zu ergründen und zu beheben, ergab sich ein simpler Dialog. Er rüttelte an einem Fenster in der kleinen Hütte in der Erwartung, den Rahmen lose zu finden. Wie als Antwort ertönte ein widerhallendes Rattern im Raum. »Mach dasselbe wie ich«, sagte seine siebenjährige Tochter Kate und klatschte spielerisch in die Hände. Die gleiche Anzahl von Schlägen ließ sich hören, als seien sie von unsichtbaren Händen geklatscht worden. »Nein, mach es genauso wie ich. Zähl eins, zwei, drei, vier«, mischte sich die zehnjährige Margaret ein. Als genau vier Schläge ertönten, wurde Margaret zu ängstlich, um mit dem Spiel fortzufahren, das die Kinder begonnen hatten. Die Fox-Familie erfand daraufhin ein schlichtes multiple-choice-Verfahren der Geister-Kommunikation. Sie stellten Fragen an ihre unsichtbaren Gäste, die mit »ja« (ein Klopfzeichen) oder »nein« (zwei Klopfzeichen) beantwortet werden konnten. Unter Anwendung dieses Codes identifizierte sich die Erscheinung selbst als der Geist eines toten Hausierers, dessen Leiche unter der Hütte begraben worden war. Nachrichten über die Klopfzeichen verbreiteten sich rasch in der kleinen Stadt, und bald wurden alle Nachbarn ins Haus eingeladen, um sich Unterhaltungen mit dem Geist des toten Hausierers anzuhören. Als John Fox vorschlug, im Keller zu graben, um nach der Leiche des Hausierers zu suchen, fanden sich zahlreiche Freiwillige. Die Grabungsarbeiten mußten zwar immer wieder unterbrochen werden, aber schließlich fand man Reste von Haaren und Knochen, von denen angenommen wurde, sie seien Teil eines männlichen Skeletts.

Was die Familie Fox wirklich in ihrem Keller gefunden hat, ist bis heute zweifelhaft geblieben. Unzweifelhaft ist hingegen, daß die Fox-Hütte den Ruhm der Geburtsstätte moderner spiritistischer Bewegungen erfolgreich in

Anspruch genommen hat. Nach einem Brand wurde die Hütte sogar originalgetreu nachgebaut, - freilich ohne den »toten Hausierer«; und auf einem Gedenkstein, der den exakten Standort der alten Hütte markiert, steht bis heute zu lesen:

»THE BIRTHPLACE OF MODERN SPIRITUALISM
Upon this side stood the Hydesville cottage,
the home of the Fox-Sisters, through whose mediumship
communication with the spirit world was established,
March 31, 1848.
There is no death, there are no dead.«

Seltsam berührt mich, daß der Schlußsatz dieser Inschrift - There is no death, there are no dead - das ganze Desaster offenbart. Wie eine programmatische Maxime verrät er die Ausweisung der Toten und die Exterritorialisierung des Todes, aber auch die potentiell ubiquitäre und erschreckende, unvorhersehbare und gefährliche Anwesenheit der Verbannten.

9.

Prinzipiell kann das Spukhaus nämlich überall stehen. Niemand ist vor den Geistern geschützt. Knackt es nicht schon in der Wand? Und der plötzliche Lichtschein, hinten am Fenster? Spukgeister sind unordentliche Gesellen. Sie zeigen sich niemals deutlich; ihre Präsenz wird eher geahnt als erfahren. Sie sprechen nicht richtig mit uns; erst müssen wir ein »Morsealphabet« verwenden, oder ein krummes Tischchen mit drei Beinen über Papierbögen wandern lassen. Und dann? Weltbewegende Mitteilungen dürfen nicht erwartet werden. Nach wie vor klingt Theodor W. Adornos finsternes Urteil über die "Metaphysik der dummen Kerle" reichlich plausibel.

Wie erkennt man ein Spukhaus? Selbst die phantastische Literatur ist weitgehend ratlos. Howard P. Lovecrafts Beschreibungen der gefährlichen Bauten klingen allemal ähnlich, und zwar ungefähr wie in folgendem Beispiel: "In

diesem Sinne spukte es im Haus Charriere nicht. Kein Gespenst wandelte kettenrasselnd durch seine Räume, keine Stimme stöhnte wehklagend zu mitternächtlicher Stunde, keine Gestalt aus dem Grabe zeigte sich in der Geisterstunde, um vor dem nahen Untergang zu warnen. Das Haus hatte jedoch eine gewisse Ausstrahlung - War's Frevel? War's Schrecken? Waren es widerwärtige Spukdinge? -, die nicht abzuleugnen war; und wäre ich nicht von Geburt ein so fühlloser Klotz, so hätte mich das Haus vor Wahnsinn rasend fortgetrieben".

Algernon Blackwood kann uns kaum sehr viel besser informieren; auch seine Schilderung eines Spukhauses gewinnt ihren Reiz überwiegend aus der Behauptung, daß man den Häusern zwar irgendwie ansehe, daß sie gefährlich sind, jedoch ohne sagen zu können, warum: "Auch das Haus, von dem hier die Rede ist, wies in seinem äußeren Erscheinungsbild nichts von dem auf, was all dem Gerede über die grauenvolle Dinge, die, wie es hieß, von seinem Innern Besitz ergriffen hatten, irgendwelchen Rückhalt hätte geben können." Das fragliche Haus unterscheidet sich durch keine spezifischen Merkmale von den Nachbarhäusern: "Weder lag es an abseitiger Stelle, noch auch war es sonderlich vernachlässigt. Als eines unter vielen stand es an der Ecke des Platzes und sah genauso aus wie die beiderseits angrenzenden Häuser: es hatte ebenso viele Fenster wie sie, zeigte den gleichen Balkon überm Vorgarten, zur schweren, dunklen Vordertür führten die gleichen, hellen Stufen hinauf wie nebenan, und auch an seiner Rückseite gab's den gleichen, schmalen Rasenstreifen mit der gleichen gepflegten Buchsbaumeinfassung, die bis zu den Mauern reichte, durch die unser Haus nach beiden Richtungen gegen die Hofseiten der Nachbarhäuser abgeschirmt war." Und dennoch zeigt sich: "obschon dieses Haus an der Platzecke bis in die geringfügigsten Einzelheiten seinem Halbhundert häßlicher Nachbarn glich, unterschied es sich in Wahrheit ganz und gar von ihnen. Ganz und gar - und auf grauenerregende Weise. Worin dieser auffallende, wengleich nicht sichtbare Unterschied begründet lag, entzieht sich aller Aussage".

10.

Spukhäuser werden offenbar leicht übersehen, auch wenn sich ihre Aura dem Betrachter mitzuteilen scheint. Sobald wir es genauer wissen, ist es allerdings häufig - zu spät. Gewiß bedienen sich Lovecraft und Blackwood üblicher literarischer Tricks, um ihre Mystik des Bösen, ihre Lehre vom *Ganz Anderen* des Schreckens, darzulegen. Aber ist uns dieser ontologische Teufelsbeweis wirklich fremd? Haben wir noch nie unsere Wohnung »ausgependelt«? Nach »Erdstrahlen« oder »Wasseradern« gefahndet? - "Na irgendwas, das weiß ich eben nicht, irgendwas ist in unserem Haus geschehen, ohne unser Wissen ist irgendwas in unserem Haus geschehen, was mich belastet." So äußert sich eine Frau in einem Tiefeninterview, das heute erst - und natürlich nicht von Lovecraft oder Blackwood - geführt worden ist.

Dieselbe Frau hegt ein abgründiges Mißtrauen gegen Radios und Fernsehapparate. Nun pflegen sich freilich die jüngsten und modernsten Geister nicht allein menschlicher, sondern auch technischer Medien zu bedienen. Der »Totenstimmen«-Forscher Hans Otto König hat sogar behauptet, daß "jede Seele eine individuelle Frequenz besitzt und mit hinübernimmt. Wenn man diese Frequenz, die sich zu Lebzeiten ermitteln ließe, kennen würde, könnte man den Verblichenen mit dem »Generator« direkt ansteuern und ansprechen". Vor den Tonaufnahmegeräten war die Geisterfotografie in Mode; und Arthur Conan Doyle - ein begeisterter Spiritist - hat neben seinen Sherlock-Holmes-Romanen ein Buch über die Belichtung der Jenseitigen verfaßt. Inzwischen haben es die vagabundierenden Totengeister leichter: sie könnten sich ja auf zahlreichen Kanälen einblenden. Ein Kabel-TV-Kanal fürs Jenseits, wie in Steven Spielbergs »Poltergeist«? - Spaß beiseite. Unsere Fernsehgeräte sind heute schon »Bildsärgе«, elektromagnetische Totenprojektionen. Haben wir jemals überlegt, wie viele von den Menschen, die allabendlich über unseren Fernsehschirm flimmern, noch am Leben sind? Und haben wir bedacht, daß wir bereits heute unser Testament oder unseren Nekrolog auf eine Videokassette sprechen könnten, zum Horror oder Ergötzen unserer Kinder und Enkel?

Es stimmt schon, die Toten sind unter uns. Wie heimatlose Nomaden bevölkern sie unsere Wohnzimmer. Als Bilder, als Stimmen, als Klopfgeräusche sind sie präsent: als Zeugen jener diffusen Unheimlichkeit, die uns manchmal den Schlaf mit Alpträumen vergällt. Was übrigbleibt, zum Ende: eine sublimen Traurigkeit. Und jene Erfahrung eines spätmodernen *Totentanzes*, die Karl Krolow in einem Gedicht über »Diese Toten« auszudrücken versucht hat. Er hat seine Verse, die auf beinahe erschreckende Art und Weise wie ein Kinderlied klingen, unter einen Satz von Lawrence Durrells *Justine* gestellt: "Ich habe immer geglaubt, daß die Toten *uns* für die Toten halten."

"Diese Toten, man muß sie
ganz tot sein lassen,
bei kurzem Gedächtnis
und schwer zu fassen.

Sie beruhen jetzt auf sich
für eine Weile.
Das braucht Zeit und hat
gar keine Eile.

Sie sind ganz und gar
weg, sind unbesehen.
Ihr Verschwinden nimmt zu.
Man nennt es »geschehen«.

Diese Toten: da blieb
keine Spur von ihnen,
keine Stelle, von Sonne
oder Mond beschienen.

Sie sind unter sich
und sind ausgeruht.
kommen plötzlich so nah,
daß es wehe tut."

ZEICHEN AUS DER DUNKELHEIT

Notizen zu einer Theorie der Psychose

"Die Seele ist immer von irgendwelcher Macht bewohnt, einer guten oder bösen. Nicht wenn sie bewohnt sind, sind die Seelen krank: krank sind die Seelen, wenn sie nicht mehr bewohnbar sind."

Pierre Klossowski¹

Vorbemerkung: Psychose und Kosmose

Manchmal ist es hilfreich, eine Frage ganz wörtlich aufzunehmen: insbesondere wenn sie sich durch hohes Gewicht auszeichnet. Vor der Konsultation psychiatrischer Enzyklopädien, vor dem Eintritt in die Galerie klinischer Krankheitsbilder, sollte also der buchstäbliche Sinn unserer Frage erkundet werden: wovon reden wir eigentlich, wenn wir den Ausdruck "Psychose" verwenden?

Gewiß, "Psychose" meint eine Krankheit. Aber der Terminus selbst bezeichnet kein Leiden, sondern vielmehr eine Art von "Seelenerweiterung" oder "Seelenausdehnung", gewissermaßen eine *Beseelung der Welt*. "Psychose" ist die griechisch getönte Fassung von "Animismus": Titel für den Glauben, - besser gesagt: für die Erfahrung, - in einem durchwegs beseelten Kosmos zu leben. In einem Universum der Einflüsterungen und Visionen, der Berührungen und Affekte, der Offenbarungen und Abstürze; in einer Welt, erfüllt von Leben und Bedeutung, von einer Vielfalt möglicher Anwesenheit, durchströmt und erschüttert von geheimnisvollen und bedrohlich intensiven Schwingungen, an denen selbst die unauffälligsten Objekte partizipieren.

Was ich sage, klingt unbeholfen. In einer beseelten Welt gibt es doch gar keine "Objekte", keine festen, vorstellbaren Gegenstände. Diese Welt gleicht vielmehr einer "Konspiration": einem fortwährenden Kolloquium der Geister, einer Verschwörung *gegen* die Welt, mit dem Ziel, das Harte und Widersetzliche der Gegenstände - ja aller Materialität überhaupt - auf ein inkarnations-theologisches Gleichnis zu reduzieren. Die Welt der Psychose ist fließend. Die Grenzen zwischen Wahrnehmungsakten und Wahrnehmungsinhalten sind offen, und die Zollorgane zwischen Innen und Außen verweigern jeglichen Dienst. Alles strömt, alles spricht, alles rührt dich an. Differenzen werden unentwegt postuliert und zugleich verraten. Was auch immer fremd und anders zu sein scheint, demaskiert sich bald als Sproß des Eigenen; und was auch immer vorgibt, der eigenen Mitte entsprungen zu sein, zeigt sich plötzlich fremd und unbekannt. Was kann in solchen Augenblicken "Welt" oder "Seele" heißen? Die Worte klingen unbeholfen, weil sie die wechselseitige Überschwemmung nicht fassen können: die Überschwemmung der Seele durch die entgrenzten Flüsse der Welt, die Überschwemmung der Welt durch den grenzenlosen Ozean des Seelischen.

Was einzig und allein in diesem Weltseelenmeer nicht auftreten kann, ist die Psychose selbst. Kein sprechender Baum läßt sich zu dem Geständnis verführen, der Baum eines Psychotikers zu sein. Ereignis und Geschichte von Beseelungen läßt sich nicht denken unter der Voraussetzung, daß alles - immer und überall - beseelt ist. Psychose bedeutet, daß jedes Geheimnis offenbart werden kann, nur nicht sie selbst. Darin besteht - auch nach Ansicht mancher Psychologen - die *differentia specifica* zur Neurose: ein Neurotiker kann sich zu seinen Zwangsvorstellungen in ein Verhältnis setzen, sogar *während* er ihnen folgt. Der Psychotiker hingegen kann nur wissen, daß er ein Psychotiker ist, solange er dem Sog widersteht, der zur Auflösung der Grenzen treibt, zur Verflüssigung von Ich und Welt. Der Anfang einer "manischen Phase" oder eines "Schubs" läßt sich daran erkennen, daß jedes rekursive Bewußtsein von "Psychose" oder "Manie" verschwindet.

Psychose kann also nur *von außen* oder *von nachher* betrachtet werden. Es gibt keine Psychose von innen, kein akut psychotisches Verhältnis zur Psychose. Darin besteht womöglich das Wesen der Psychose, daß sie - aber wer

ist dieses *sie*? - den "inneren Zeugen", das "Auge Gottes" im Zentrum des Bewußtseins, zeitweilig auszulöschen vermag. Die diagnostische Kategorie "Psychose" entspringt dem Jenseits der erlebten, der wirklichen Psychose. Jede Charakterisierung der Psychose verdankt sich einer geglückten Distanzierung, einem Abstand, dessen Einrichtung mit der Geschichte des Seelischen identisch ist: denn die Entdeckung, Erforschung und Erprobung psychischer Funktionen kann nur auf dem Boden einer Art von *Kosmose* gelingen, die das Seelenhafte in die Welt verschiebt. Alles Reden von der Seele, von den Prozessen der Beseelung, vom archaischen "Animismus" und von der modernen "Psychose", verdankt sich derselben Bedingung: einer intellektuellen Operation, die uns erlaubt, das Seelische - und insbesondere die eigene Seele - als Ding in der Welt, als ein vorstellbares Stück Welt zu betrachten. Kein Vertreter des Animismus kann eine Idee von "Seele" entwickeln: für ihn ist das Seelische - ebenso wie für den Psychotiker im Stadium einer akuten Krise - keine Erfahrung in der Welt, sondern vielmehr eine Art und Weise, die Welt zu erfahren.

Der Ausdruck "Psychose" bezeichnet also keine Erfahrung, sondern vielmehr die Unfähigkeit, jenen "hot spot" des Bewußtseins zu erklimmen, von dem aus die Seele als mundaner Stoff beschreibbar wird. In gnostischer Terminologie: den Verlust des pneumatischen Ichkerns, der niemals positiviert werden kann, obwohl - oder gerade weil - er die Chance eröffnet, ein ontologisch erhelltes Bewußtsein von Weltlichkeit zu gewinnen. Denn erst im Licht der pneumatischen Differenz entsteht das Kräftespiel von Welt und Seele, von *kosmos* und *psyche*, mit dem sich gelehrte Therapeuten seit der Antike beschäftigen.

"Man ist reicher als man denkt, man trägt das Zeug zu mehreren Personen im Leibe, man hält für »Charakter«, was nur zur »Person«, zu *Einer* unserer Masken, gehört."

Friedrich Nietzsche²

1. Auferstehung der Toten - Zur Logik der Besessenheit

Behauptet wird also, daß die Geschichte der Psychose mit der Geschichte einer Kosmose zusammenfällt: mit der Geschichte der Psychologie und einer pneumatisch elaborierten Therapeutik. Behauptet wird ferner, daß diese Geschichte nur verstanden und rekonstruiert werden kann als die Geschichte eines "inneren Auges", besser gesagt: eines "inneren Ohrs", das sich jeder empirischen Ableitung konsequent entzieht. Erst mit dieser nulldimensionalen, buchstäblich utopisch-passiven Instanz - *purusa*, dem "inneren Zeugen" im *Samkhya*-Yoga³ - hat sich jener Raum ausgebildet, der den *dramatis personae* individueller Biographien - den polyphonen Chören trainierter Stimmen und eingepprägter "Merksätze" - als eine Bühne für ihre zahlreichen Auftritte dienen konnte. Erst die sokratische Negativierung des inneren Dämons, der plötzlich darauf zu verzichten begann, konkrete Befehle und Anweisungen zu erteilen, hat den therapeutischen Eros geweckt: die Neigung zur intellektuellen Hebammenkunst und zum Exorzismus der offenen Frage.

Daß Menschen fähig sind zur Selbstbeherrschung, weil sie als exklusive *Eigentümer ihrer selbst* angesehen werden müssen, ist eine völlig moderne Anschauung. Sie setzt beispielsweise voraus, daß die aristotelische Definition der Sklaverei unverständlich geworden ist: die Behauptung, daß Sklaven wie körperliche Organe funktionieren, also wie Arme, Beine oder Zungen;⁴ und sie setzt voraus, daß einer Idee von "Leibeigenschaft" keinerlei Plausibilität mehr zukommt. Der einzige "Eigentümer am eigenen Leib" bin ich selbst: dieser Anspruch wird erst seit wenig mehr als einem Jahrhundert ratifiziert. 1834 wurde die Sklaverei in England verboten, und 1865 - nach dem Ende des Bürgerkriegs - in den United States. Die Leibeigenschaft wurde erst im Gefolge der bürgerlichen Revolutionen in Europa - 1861 in Rußland - abgeschafft. Bis

1961 wurde der Selbstmordversuch in England als strafbare Handlung eingestuft: was nur solange Sinn macht, als davon ausgegangen werden kann, daß der Suizidant "fremdes Eigentum" beschädigt. Bis zum heutigen Tag wird jeder Staatsregierung ein gewisser Anspruch auf Leib und Leben der männlichen Einwohnerschaft zugestanden: bei Kriegseintritt wird auch die Idee des Selbstbesitzes "eingezogen", und auf "Fahnenflucht" steht nicht umsonst die Todesstrafe. Bis zum heutigen Tag müssen schließlich viele Elternpaare darüber belehrt werden, daß sie ihre Kinder nicht besitzen, und daß die sogenannte "Kindesmißhandlung" als ein Verbrechen verfolgt werden kann.

Kurz und gut, das Gewicht der Überzeugung, Menschen seien autokratisch verfaßte, exklusive Eigentümer ihrer selbst, läßt sich mühelos verringern. Daß Menschen in der Regel nicht sich selbst, sondern ihrer Primärgruppe, ihrem Stamm und ihrem Clansystem gehören, wird ohnehin auch heute noch geglaubt und zählt zum Fundus elementarer Gewißheiten beinahe aller Kulturen. Nur so läßt sich erklären, wie und warum ein Mensch an Tabuverletzungen, an Bannflüchen oder an sozialer Desintegration sterben kann: als Opfer einer kollektiv verhängten Strafe, einer Hinrichtung ohne Henker und Mordwaffen, vollstreckt als Zusammenbruch des vegetativen Nervensystems.⁵ Wer am "Vagus-Tod" zugrundegeht - an einem typisch "psychogenen Tod", nicht unähnlich einer letal verlaufenden *Katatonie* -, stirbt unzweifelhaft an einer Art von "Psychose", an einem Ausschluß, an einer Zugehörigkeitskrise: und zwar ebensowohl in traditionellen Gesellschaften, wie in den abgeschirmten und schallisolierten Gefängniszellen modernster Hochsicherheitstrakte.

Die Menschen gehören nicht sich selbst. Was nach der Aufklärung dieses - konstitutiv modernen - Selbstbetrugs unser geschärftes Interesse erzwingt, trägt einen vertraut unheimlichen Namen: *Besessenheit*. Wer nicht sich selbst gehört, gehört eben einem anderen, ist dessen Besitz und *eo ipso* ein Besessener, ein im wörtlichen Sinne fremdbestimmtes Subjekt, das dem Kommando, den Rhythmen und Maximen seiner Herren oder Herrinnen gehorcht. Damit wir uns nicht mißverstehen: Besessenheit ist stets ein intrapsychisches Verhältnis, und zwar auch dort, wo es dem Anschein nach um den Besitz von Körpern geht. Menschen können nur besessen werden - sei es als Sklaven, Leibeigene, Häftlinge oder Kinder -, solange es gelingt, das Unterwerfungs-

verhältnis in ihr Bewußtsein zu projizieren. Herrschaft über Personen wäre gar nicht möglich, würde sie nicht durchklingen und durchtönen (*per-sonare*) in die feinsten und intimsten Zonen des Bewußtseins.

Vermutlich haben die Menschen - als Jäger und Sammlerinnen - viele tausend Jahre lang ohne komplizierte Zugehörigkeitsregeln, vor allem aber ohne Eigentumsordnungen und Geisterkulte gelebt. Erst mit dem Übergang zur Sesshaftigkeit wurde die Besessenheit als soziales Prinzip etabliert. Erst im Gefolge der neolithischen Revolution, mit dem Aufbau von Städten und der damit verbundenen Einführung vertikaler, anonymer und indirekter Kommunikationsordnungen, wurde die Erfahrung vertieft, daß die meisten Menschen nicht nur ihrer konkreten Gemeinschaft, sondern obendrein einem fremden und mächtigeren Wesen gehören: einem König, einem Meister, einem Befehlshaber, einem *Hierarchen*, einem heiligen Repräsentanten sozialer Synthesis. Ab diesem Zeitpunkt bedeutete *gehören* nicht mehr bloß zu- oder anzugehören, sondern zu *gehören*: ein Ohr verschenkt zu haben, den Weisungen einer verinnerlichten Stimme zu folgen.

Diese Stimmen vertraten den Ahnengott, den Priesterkönig, den sakralisierten Gesetzgeber und Herrscher. Sie mußten in die ichlosen Seelen versenkt werden, um die konkrete Abwesenheit der idealisierten Anführer zu kompensieren. Die Erfindung des Sprechakts *Befehl* verdankte sich in erster Linie *dem Fehlen* seines Urhebers. Denn dieses Fehlen war fundamental: es bildete den Ursprung theopolitischer Organisationen. Abwesend waren die göttlichen Herrscher nicht nur aufgrund des extremen Abstands, der zwischen ihnen und der Gesellschaft eingerichtet werden mußte, - abwesend waren sie vor allem als Gestorbene. Die vertikale, hierarchisch gegliederte und nach genealogischen Kriterien organisierte Gesellschaft wurde *im Namen von Toten* regiert: Besessenheit folgte der Logik des Abstammungsprinzips, dieser Auferstehung der Toten im Bewußtsein der Lebenden.⁶

Unter Berufung auf zahlreiche Quellentexte - insbesondere die homerische "Ilias" - hat der Neuropsychologe Julian Jaynes die Hypothese entwickelt, daß der Bewußtseinshorizont der frühen Stadtkulturen von halluzinierten Stimmen strukturiert wurde. In den Köpfen der Menschen hätten sich direkt und unver-

stellt die Autoritäten ihrer gestorbenen Ahnen, Clangötter und Priesterkönige zu Wort gemeldet. Was in der modernen Psychiatrie als Symptom einer psychotischen Störung qualifiziert werde, sei noch vor wenigen Jahrtausenden der Normalfall gewesen. Am Beispiel der "Ilias" lasse sich zeigen: Wann immer die Helden des trojanischen Kriegs in Streß und Entscheidungsnot gerieten, befahl ihnen eine göttliche Stimme, was zu tun sei. Die Götterstatuen der theokratischen Hochkulturen fungierten - so behauptet Jaynes⁷ - als "Halluzinationsmedien". Sie waren "Stimmenträger" der sakralen Könige, die äußeren Manifestationen innerer, unsichtbarer Sprecher. "Besessenheit" bildete das Überlebensprinzip der prähistorischen Großstädte. Ein inzwischen verstummtes Sprachzentrum in der rechten Gehirnhälfte wirkte als Schutz und Beratungsinstanz, als Orientierung der Individuen am Erfahrungsschatz ihrer toten Ahnen. Besessenheit war schlicht und einfach ein Abwehrmechanismus.⁸ Gegen jene *alte Unübersichtlichkeit*, die mit steigenden Bevölkerungszahlen, mit wachsender Abhängigkeit von ungewissen agrarischen Erträgen, und mit dem Verlust nomadischer Freizügigkeit einherging, bildete Besessenheit die soziale Bedingung von Zivilisationsprozessen: eine psychische Organisationsform für "die Kunst des menschlichen Zusammenlebens in Städten von solcher Größe, daß nicht mehr jeder jeden kennt".⁹

Erst die Ausbreitung und Differenzierung der Schrift vermochte den frühen psychotischen Funktionszusammenhang des menschlichen Bewußtseins zu revolutionieren. Mit der möglichen Objektivierung der Götter- und Ahnenstimmen wurde eine neue Bewußtseinsfunktion etabliert, die als inneres Hör- und Zeitbewußtsein, als ein stummes "daimonion", als jenes "Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können",¹⁰ als der Gottesname aus dem Dornbusch "Ich bin der »Ich-bin-da«",¹¹ dem Stimmenchaos besessener Geister gegenübertreten konnte. Mit der Entstehung eines lesefähigen Bewußtseins begannen die Götter und Dämonen zu schweigen. Die ehemaligen Stimmen traten in die "Kulissen" des Bewußtseins zurück, wo sie bis heute - als Assoziationsfetzen, als Gedankensplitter, als Gewissensbisse, hypothetische Imperative und "Ohrwürmer" - herumspuken dürfen. Gelegentlich betreten sie zwar wieder die Bühne und entmachten den schweigsamen Regisseur: in Traum und Rausch, in den kleinen und großen Ekstasen, in verschiedenen Lebenskrisen, in Massenhysterie oder Panik. Psychotische Erkrankungen oder

multiple Störungen¹² erzwingen therapeutische Interventionen. Aber seitdem die Seelenärzte ihre alte Überzeugung, "die Irren stünden im Banne der Toten oder seien selbst umgehende Tote",¹³ psychoakustisch und familiendynamisch reformulieren können, sind sie zu schamanistischen Höchstleistungen fähig. In den meisten *talking cures* wird die Anwesenheit des "inneren Zeugen" simuliert, das Stimmenchaos freier Assoziationen entwirrt, oder wenigstens - mit Hilfe hypnotischer Techniken - einer neuen Leitstimme zugeordnet.

"Wir sehen die Dämonen nicht, weil wir uns selbst nicht sehen, weil wir nicht durchschauen auf unseren eigenen Grund."

Erwin Reisner¹⁴

2. Satans Brüste - Freuds Analyse einer "Teufelsneurose"

Trotz der zitierten Studien und Untersuchungen ist eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Erfahrungen von Besessenheit bisher weitgehend unterblieben. Seit der sogenannten Castañeda-Affäre ist das Vertrauen in ethnologische Feldforschungen - wie sie beispielsweise Felicitas D. Goodman durchgeführt hat - erheblich gesunken; von den Kollegen und Kolleginnen aus der Parapsychologie wird ohnehin kein seriöser Beitrag erwartet. Transdisziplinäre Spekulationen - wie wir sie etwa Julian Jaynes oder Laurence Rickels verdanken - finden kein Diskussionsforum, und zwar auch dann nicht, wenn sie dem "Old-Age" zugerechnet werden dürfen. Die Psychologen haben sich längst in eine szientistische und in eine populistische Fraktion gespalten, welche sich durch einvernehmliches Schweigen angesichts der brisanten Fragen ihres Fachs auszeichnen; und sogar die Philosophen haben sich absentiert, um die Suche nach dem "erlaubten Grenzwert des Bewußtseins" den Außenseitern der Branche - am besten den ehemaligen Theologen - zu überlassen.¹⁵

In dieser Situation mag es nützen, an eine ältere Abhandlung zu erinnern, die sich dem thematischen Komplex der Besessenheit widmet - allerdings gerade

nicht in dessen psychotischer Dimension. Sigmund Freuds Analyse einer "Teufelsneurose im 17. Jahrhundert"¹⁶ wurde 1923 publiziert, also just zur Zeit der metapsychologischen Untersuchungen und Spekulationen über den "Todestrieb": im selben Jahr erschien "Das Ich und das Es". Nach Anmerkung der Herausgeber hatte sich Freud bereits seit längerem "für Hexerei, Besessenheit und ähnliche Phänomene interessiert". Er folgte darin seinem Lehrer Charcot, dessen Vorlesungen Berichte enthielten über einen Fall von Besessenheit aus dem 16. Jahrhundert, sowie über den hysterischen Charakter der mittelalterlichen "Dämonomanie" (285). Freud wollte zeigen, daß die bösen Geister und teuflischen Gesellen der Vergangenheit nichts anderes als "verworfenen Wünsche, Abkömmlinge abgewiesener, verdrängter Triebregungen" (287) darstellen; und er versuchte, diese These an der Geschichte des Malers Christoph Haizmann zu belegen, von der er über Vermittlung des Wiener Bibliothekars Payer-Thurn Kenntnis erhalten hatte. In den Beständen einer "Aktensammlung über erbrechtlich festgelegten Grundbesitz" war ein Manuskript aus dem Wallfahrtsort Mariazell aufgetaucht, das eine "dämonologische Krankengeschichte" in zwei Teilen dokumentierte: in einem "lateinisch abgefaßten Bericht des mönchischen Schreibers oder Kompilators" und in einem deutschsprachigen Tagebuchfragment des Patienten. Beide Texte behandelten die "wunderbare Erlösung von einem Teufelspakt durch die Gnade der heiligen Maria" (288).

Aus den Dokumenten ließ sich folgende Geschichte erschließen: Der bayrische Maler Christoph Haizmann wurde am 5. September 1677 - mit einem Geleitbrief des Pfarrers von Pottenbrunn - nach Mariazell gebracht. Während mehrmonatiger Arbeiten in der Kirche von Pottenbrunn sei er am 29. August von plötzlichen schweren Krämpfen befallen worden, die sich an den kommenden Tagen wiederholten. Beim Verhör durch den Pfarrer gestand der Maler, er habe Leib und Seele dem Teufel verschrieben. Das Ende der neun-jährigen Frist stehe bevor, und nur die wundertätige Muttergottes von Mariazell könne ihm helfen. Haizmann wurde also nach Mariazell geführt, wo er sich mehrtägigen Gebets- und Bußveranstaltungen unterzog. Tatsächlich erhielt er am 8. September (am Festtag von Mariä Geburt) einen blutrot beschriebenen Vertrag zurück, und zwar mit folgendem Text:

"Anno 1669

Christoph Haizmann. Ich verschreibe mich disen Satan, ich sein leibeigner Sohn zu sein, vnd in 9. Jahr ihm mein Leib vndt Seel zu zugeheren." (296)

Jubel, Trubel, Lobgesang. Der Maler war übergelukkig, die wundersame Heilung von den Krampfanfällen schien gelungen, die Madonna wurde gepriesen. Leider zu früh. Am 11. Oktober - Haizmann war inzwischen nach Wien verreist - kam es zu heftigen Rückfällen, zu Krämpfen, Lähmungen, Halluzinationen und Trancen, in denen der Maler nicht mehr mit dem Teufel, sondern mit heiligen Personen - ja sogar mit Christus und seiner Mutter - stritt. Er faßte indes diese Anfälle und Erscheinungen abermals als *maligni Spiritus manifestationes* auf, und kehrte im Mai 1678 nach Mariazell zurück. Dort erklärte er, daß er noch eine andere, frühere, mit Tinte abgefaßte "Verschreibung vom Teufel zu fordern habe" (292). Der exorzistische Ritus wurde wiederholt, und tatsächlich wurde dem Maler nun ein Pakt in schwarzer Tintenschrift ausgehändigt. Er lautete auf den Text:

"Ich Christoph Haizmann undterschreibe mich disen Herrn: sein leibeigent Sohn auff 9. Jahr. 1669 Jahr." (296)

Erst nach Erhalt dieses zweiten Vertrags hörten die Anfälle auf. Der Maler trat in den Orden der Barmherzigen Brüder ein; nach gelegentlich wieder auftretenden "Anfechtungen", - bloß "wenn er etwas mehrers von Wein getrunken" - kam er im Jahre 1700 "sanft und trostreich" zu Tode (293).

Soweit die Geschichte, wie sie Freud vorgelegen hatte. Die alten Texte waren illustriert mit einigen Bildern, in denen Christoph Haizmann seine Teufelvisionen dargestellt hatte: einmal porträtierte er den Satan als ehrbaren Bürger, mit Wams, Hut und Stock, zum anderen Mal als eine nackte und monströse Gestalt mit mehreren weiblichen Brüsten (304/305). Während Freud aber gar keine Schwierigkeiten hatte, die bürgerliche Version des Teufels zu interpretieren, bereitete ihm die Erscheinung des weiblichen Bösen erhebliche Kopfschmerzen. Er resümierte: "Eine solche Darstellung des Teufels ist auch an und für sich ungewöhnlich. Wo Teufel ein Gattungsbegriff ist, also Teufel in der Mehrzahl auftreten, hat auch die Darstellung von weiblichen Teufeln nichts Befremdliches, aber daß der eine Teufel, der eine große Individualität

ist, der Herr der Hölle und Widersacher Gottes, anders als männlich, ja übermännlich mit Hörnern, Schweif und großer Penisschlange gebildet werde, scheint mir nicht vorzukommen." (304) Mit einem Wort: Daß die Unterwelt den Müttern gehört, ja geradezu das "Reich der Mütter" repräsentiert, scheint Freud völlig vergessen zu haben. Kein Hinweis auf *Persephone* - die Todesherrin und Stimmengöttin -, kein Hinweis auf die vielbrüstige *Diana von Ephesus*, kein Hinweis auf die Ambivalenz des Schlangensymbols, das eben nicht nur den Penis, sondern - zumal als *Ouroboros* - den matriarchalen Zyklus von Geburt, Tod und Wiedergeburt symbolisiert, kein Hinweis auf des Teufels *Großmutter* (Große Mutter), die nicht umsonst in den Riten, Mythen und Sagen verschiedenster Kulturkreise eine dunkle, hintergründig dominante Rolle spielt.

Freud hatte sich darauf festgelegt, die "Teufelsneurose" als Ergebnis gescheiterter Trauerarbeit zu betrachten. Schon der lateinische Kommentator hatte vermutet, die Erkrankung des Malers könnte "ex morte parentis" (295) abgeleitet werden. Mit seiner Deutung des Teufels als "Vaterersatz" (298 ff) bestätigte Freud diese frühe Beobachtung der Mönche von Mariazell. Der Teufel sei zur "Stiefvaterschaft" verpflichtet worden, um die Depressionen des Sohns, der seinen toten Vater betrauerte, abzumildern. Einzig aus diesem Grunde seien die Verträge in derart merkwürdiger Form abgefaßt worden: auf den ersten Blick hatte ja nur der Maler eine Verpflichtung übernommen, während der Teufel ohne Gegenleistung zu bleiben schien. "Alles Befremden entfällt aber, wenn wir den Text der Verschreibungen so zurechtrücken, daß in ihr als Forderung des Teufels dargestellt wird, was vielmehr seine Leistung, also Forderung des Malers ist. Dann bekäme der unverständliche Pakt einen geraden Sinn und könnte solcherart ausgelegt werden: Der Teufel verpflichtet sich, dem Maler durch neun Jahre den verlorenen Vater zu ersetzen. Nach Ablauf dieser Zeit verfällt der Maler mit Leib und Seele dem Teufel, wie es bei diesen Händeln allgemein üblich war." (296) - So weit, so gut. Aus wohlbekanntem ambivalenztheoretischen Annahmen ließ sich zwar ableiten, wieso der Vater zum Teufel degradiert wurde. Aber warum trat dieser Teufel in *zwei* verschiedenen Gestalten auf? Und warum wurden *zwei* Verträge abgeschlossen, verschieden nicht im Wortlaut, sondern hinsichtlich der verwendeten Schreibflüssigkeit? Und warum trug der Teufelsvater "das körperliche Merk-

mal des Weibes an sich?" (305) Waren "die Erscheinungen des Teufels darum so überreichlich mit Brüsten ausgestattet, weil der Böse sein Nährvater werden sollte"? (316)

Angesichts dieser Fragen beginnt sich Freud in psychoanalytische Spekulationen zu verstricken. In wenigen Zeilen wird die "feminine Einstellung zum Vater" mit einer daraus ableitbaren "Schwangerschaftsphantasie des Knaben" (305), mit dem ungelösten Konflikt zwischen "Kastrationsangst" und "Kastrationslust" (306), sowie mit der Psychose des Senatspräsidenten Schreber vermittelt. Gäbe es Geschwindigkeitsbegrenzungen für Theorien, Freud hätte sie prompt im Anschluß an die Frage nach den Brüsten des Teufels allesamt überschritten. Sobald die ersten Wegweiser zum "Reich der Mütter" auftauchten, beschleunigte er das Tempo seiner Assoziationen, um möglichst rasch in das vertraute Gebiet von Vater-Sohn-Konflikten und "Ödipuskomplexen" zurückkehren zu können. Die Zusammenhänge zwischen der psychotisch zugespitzten Melancholie und der Mutterbindung des Malers Haizmann, reichlich bezeugt durch die Teufelerscheinung selbst, durch die blutige Verschreibung, durch die heilsame Wirkung der "Gottesmutter" - keines "Gottvaters"! -, durch die späteren Auftritte der "heiligen Personen" Jesus und Maria, sowie durch die erwähnte Rückfallsneigung bei erhöhtem Alkoholgenuß, mußten am Wegrand liegenbleiben.¹⁷

"Das Fremdartige des Wortes »Atem«, als wäre es aus einer anderen Sprache. Es hat etwas Ägyptisches und etwas Indisches, aber mehr noch tönt es nach einer Ursprache."

Elias Canetti¹⁸

3. In Zwischen - Zur Reform psychoanalytischer Entwicklungslehren

Die Frage nach Freuds beinahe notorischer - im übrigen nicht nur in der eben zitierten Analyse einer "Teufelsneurose" belegbaren - Exklusion der Mütter verdient einen ausführlichen Kommentar, und zwar jenseits von der kleinlichen

Jagd nach Fehlern und Schwächen im Werk bedeutender Theoretiker. Denn diese Frage läßt sich unzweifelhaft in einen Zusammenhang bringen: *erstens* mit dem ursprünglichen Verzicht auf eine psychoanalytische Therapie von Psychosen, *zweitens* mit dem (seit "Erkenntnis und Interesse" so getauften) "szientistischen Selbstmißverständnis"¹⁹ der Metapsychologie, sowie *drittens* mit dem fundamentalen Rätsel der *medialen Beziehung* überhaupt, wie es sich beispielhaft in jeder therapeutischen "Übertragungssituation" aufwirft.²⁰

Freuds außerordentlich elegante Prosa verbirgt regelmäßig einen durchaus harten, naturwissenschaftlich geprägten Kern. Soviel ist bekannt: Freud war energisch darum bemüht, den Eindruck eines nüchternen, methodisch disziplinierten Wissenschaftlers zu erwecken. Mit erheblichem Argumentationsaufwand wurde der Schein erzeugt und behauptet, es ginge in psychoanalytischer Forschung um klar definierbare und sauber eingegrenzte Gegenstände, um klinische Befunde, die nötigenfalls diskutiert, verifiziert und abgeändert werden können. Freuds Strategie war verständlich: dem psychoanalytischen Verfahren sollte durch Anlehnung an die ärztliche Praxis ein Maximum an Glaubwürdigkeit gesichert werden. Aber die Zinsen waren hoch, die für solchen Kredit entrichtet werden mußten: was den Objektbegriffen und trennscharfen Metaphern zum Opfer fiel, waren just die *medialen*, weichen, gegenstandstheoretisch kaum faßbaren Beziehungen, die den Stil der psychoanalytischen Therapie entscheidend beeinflussten. Das szientistische Sprachspiel fungierte als eine Art von Abwehrsystem: dieses Abwehrsystem wirkte aber nicht nur als Schutz vor einem zudringlich-feindseligen Publikum, sondern auch als Filter für die eigenen Praxiserfahrungen, als Korrektiv der wichtigsten, unsichersten und intimsten therapeutischen Wahrnehmungen.

Nicht umsonst beginnt die freudianische Version der Ontogenese mit dem ersten Stadium, welchem ein Objekt zugeordnet werden kann: mit der wohlbekanntesten und vielzitierten *oralen* Phase. Als Gegenstand des oralen Begehrens figuriert die mütterliche Brust, das primäre Objekt schlechthin, an dem die quasi *kannibalische* Überwindung der allerersten Abgrenzungen erstrebt wie auch verfehlt werde. "Die Sexualtätigkeit ist hier von der Nahrungsaufnahme noch nicht gesondert, Gegensätze innerhalb derselben nicht differenziert. Das Objekt der einen Tätigkeit ist auch das der anderen, das Sexualziel

besteht in der *Einverleibung* des Objektes, dem Vorbild dessen, was späterhin als *Identifizierung* eine so bedeutsame psychische Rolle spielen wird."²¹

Dieser oralen Phase schließt sich - als zweites prägenitales Entwicklungsstadium - eine *sadistisch-anal* geprägte Zeitspanne an. Deren Objekt sei der Kot, "der als Reizkörper für eine sexuell empfindliche Schleimhautfläche sich wie der Vorläufer eines anderen Organs benimmt". Er "stellt das erste »Geschenk« dar, durch dessen Entäußerung die Gefügigkeit, durch dessen Verweigerung der Trotz des kleinen Wesens gegen seine Umgebung ausgedrückt werden kann".²² Diese Phantasie vom Darminhalt als einer Gabe, die gleichsam von innen nach außen geschoben werden kann, habe in der populären, durch zahlreiche Märchen, Mythen und Sagen bezeugten Identifikation von Gold und Scheiße ihre passende Gestalt gefunden.²³

Die oralen und analen Partialtriebe läßt Freud schließlich zur Subordination unter den Primat der Geschlechtsorgane und des *genitalen* Begehrens streben, kurzum: zur "Unterwerfung der Sexualität unter die Fortpflanzungsfunktion". Im Zeichen teleologischer Orientierung an einem Liebesobjekt werde ein vordem "zerfahreneres Sexualleben" zur erforderlichen Reproduktionsleistung der Gattung diszipliniert. Der Weg der sogenannten "Objektfindungsprozesse" führe freilich wieder zurück: von der Mutterbrust zur Mutter selbst, zum "ersten Liebesobjekt".²⁴ Freud beschreibt diese Beziehung aus der Perspektive des Vaters, und zwar mit Hilfe des "Herzstücks" seiner Theorie: mit dem "Ödipuskomplex". Dieser "Komplex" entstehe aus der Konkurrenz zwischen Vater und Sohn um ihr gemeinsames Liebesobjekt - die Mutter. Erst die mehr oder weniger glückliche Auflösung des "ödipalen" Konflikts befähige den Sohn - nach einer gewissen Latenzzeit - zu einer selbständigen sexuellen Karriere, zur Wahl eines - dauerhaft festgehaltenen - Liebesobjekts, und zur Zeugung eigener Kinder: neuer Objekte, nach deren Geburt das Drama in leicht veränderter Besetzung wieder aufgeführt werden kann.

Die Konstruktion des "Ödipuskomplexes" ist aus den verschiedensten Gründen kritisiert worden. Schon eine oberflächliche Lektüre des sophokleischen Tragödientextes wäre durchaus geeignet, die beachtlichen Verdrängungsleistungen aufzudecken: etwa Freuds Weigerung, die Frage nach dem

Ursprung der unheilvollen Ereignisse zu stellen. Denn zum Anfang gehört schlicht und einfach der Versuch, ein Kind umzubringen; und dieser Kindsmord wurde eindeutig von Jokaste, der Mutter des Ödipus, geplant und angestiftet, - nicht etwa von seinem Vater.²⁵ Soviel zum weiblichen Teufel des Malers Christoph Haizmann! Soviel auch zu den jüngst recherchierten Diskussionen um Kindsmord und Kindesmißhandlung im Wien der Jahrhundertwende, die in den Schriften Freuds so wenige Spuren hinterlassen haben.²⁶

Indes will ich auf die naheliegenden Zusammenhänge mit Freuds Aufgabe der sogenannten "Verführungsthese" ebensowenig eingehen, wie auf die biographischen Hintergründe seiner Tabuisierung des Mütterlichen oder seiner auffällig schiefen Interpretation der weiblichen Ontogenese. Vielmehr will ich knapp skizzieren, was Freuds szientistische Konzentration auf "Objektfindungsprozesse" notwendig ausschließen mußte: just jene frühen und elementaren Beziehungsformen, - gewiß nicht zufällig die Beziehungen zwischen der Mutter und dem Kind! -, die sich jedem objektivistischen Zugriff entziehen.

Vor der oralen Phase - und ihrer Orientierung am "Objekt" der Mutterbrust - haben wir eine *fötale* Phase der Blutskommunikation erlebt, über die wir noch viel zu wenig wissen; vor dem Beginn der analen Phase und der ersten Lüste an verschenkbaren Objekten aus dem Darm haben wir erst einmal -in einer *respiratorischen* Phase - gelernt zu atmen; und vor dem Eintritt in ödipale und genitale Phasen haben wir uns in einem *vokal-auditiven* Milieu aus Stimmen und Schallereignissen bewegt. Während die Entwicklungsphasen nach klassischem Modell durch die jeweiligen Objekte des Begehrens charakterisiert werden können, läßt sich den vorangegangenen Stadien der Ontogenese kein Ziel und kein Gegenstand, sondern allenfalls ein *Medium* des Stoffwechsels zuordnen: das plazentale *Blut*, die ein- und ausgeatmete *Luft*, die Schallwellen und Resonanzschwingungen des *Fruchtwassers* und der ersten perinatal besiedelten Räume. Wir können uns den Unterschied mit Hilfe der beiden folgenden Schemata veranschaulichen:

SCHEMA 1:

<i>Phase (nach Freud):</i>	<i>Objekt:</i>
orale Phase	Mutterbrust
anale Phase	Urin, Kot
phallisch / genitale Phase	Phallus / Liebesobjekt

SCHEMA 2:

<i>Vorgängige Phase:</i>	<i>Medium:</i>
fötale Phase	plazentales Blut
respiratorische Phase	Atemluft
vokal-auditive Phase	Fruchtwasser, Resonanzen des Schreiens, "vokale Nabelschnur"

Bevor das Neugeborene die erste Brustwarze gesehen hat, hat es also bereits umfangreiche Erfahrungen mit dem plazentalen *Medium* und Zwillingsorgan, mit der Differenz zwischen sauerstoffreicher und sauerstoffarmer Blutversorgung gesammelt; es hat das traumatisierende Abenteuer der Geburt überstanden: diese doppelte *Konversion*, in der wir zur Welt gebracht - besser: *umgedreht* werden; und es hat mit dem ersten Atemzug auch seinen ersten Schrei ausgestoßen - und damit eine *vokale Nabelschnur* geknüpft, die als das zentrale Prinzip psychosozialer Synthesis erst im Augenblick des Todes wieder durchschnitten wird.

Nach Maßgabe auch der neuesten Erkenntnisse²⁷ läßt sich demnach nicht mehr ernsthaft bezweifeln, daß jede avancierte Theorie der Psychose eine Reform der psychoanalytischen Entwicklungslehre voraussetzt. Wie sollten wir ansonsten jemals verstehen, was die unbewußte Wirklichkeit der diachronen "Blutsbindung" repräsentiert, die sich in der "Besessenheit" durch gestorbene Ahnen und Führer auszudrücken pflegte? Wie sollten wir jemals verstehen, was beispielsweise die gemeinsame Basis der meisten Suchtkrankheiten bildet - die verhängnisvolle Lust, den alten Blutkreislauf pharmazeutisch

wieder zu schliessen? Wie sollten wir jene phantasmatischen Effekte erklären, die von der Idee der "Blutsbrüderschaft" ausgehen, von "Blut & Boden", von vampiristischen Mythen, "blutenden Herzen", Blutopfern und sadomasochistischen Reinigungszeremonien? Wie sollten wir jenen psychotischen Mechanismus begreifen, der schon zu zahllosen Kriegen und gewaltsamen Ritualen geführt hat? Diesen Versuch, den paradiesisch halluzinierten "Baum der Freiheit" in jeder Generation mit dem plazentalen "Blut der Patrioten" (Thomas Jefferson) zu bewässern?²⁸

Erst seit wenigen Jahren - seit den "Foundations of Psychohistory" von Lloyd deMause oder seit den Forschungen von Alfred A. Tomatis zur "nuit utérine"²⁹ - läßt sich die Bedeutung der *medialen* Ontogenese einigermaßen realistisch einschätzen. Natürlich haben manche Psychologen - etwa in der Nachfolge Wilhelm Reichs - bereits gewußt, daß die Konzentration auf den Atem den therapeutischen Prozeß fördert; und natürlich galt es schon längst als offenes Geheimnis, daß Freuds markantes Desinteresse für Atmung mit seiner tödlichen Nikotinsucht zusammenhing.³⁰ Aber die metapsychologischen Konsequenzen aus solchen - durchaus bekannten - Einsichten wurden bis heute nicht gezogen: immer noch wird nach den Mechanismen der "Objektbildung" gefahndet, statt nach den Gestalten ihrer medialen Aufhebung.

"Die Berechtigung der Psychologie besteht darin, daß sie etwas Nicht-körperliches anerkannte, und ihre Begrenztheit besteht darin, daß sie dieses mit der Methode der Körperforschung, der Naturwissenschaft, bestimmen wollte."

Martin Heidegger³¹

Nachbemerkung: Unterwegs zu einer Theorie des medialen Bewußtseins

Die kategorialen Schwierigkeiten, über die medialen Phasen der libidinösen Entwicklung nachzudenken und zu sprechen, hängen wohl nicht nur mit "szientistischen Selbstmißverständnissen", sondern - tiefer noch - mit den

strukturellen Fixierungen abendländischer Grammatik zusammen. Wie sich mediale und ereignisorientierte Sprechweisen anhören könnten, hat Martin Heidegger - auch und gerade in seinen rhetorischen Krämpfen und Niederlagen - demonstriert: ihm verdanken wir wenigstens die Gewißheit, wie schwer die sprachlichen Strukturen von Subjekt-Prädikat-Beziehungen, von Substantiven, Verben und Propositionen, einer medialen Erkenntnis angepaßt werden können. Freud hatte diese Problematik gelegentlich erkannt, was nicht zuletzt eine nachträglich eingefügte Fußnote aus den "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" verrät. Da heißt es nämlich: "Der eingreifendste Unterschied zwischen dem Liebesleben der Alten Welt und dem unsrigen liegt wohl darin, daß die Antike den Akzent auf den Trieb selbst, wir aber auf dessen Objekt verlegen. Die Alten feierten den Trieb und waren bereit, auch ein minderwertiges Objekt durch ihn zu adeln, während wir die Triebetätigung an sich geringschätzen und sie nur durch die Vorzüge des Objekts entschuldigen lassen."³²

Freuds Bemerkung müßte an einer einzigen Stelle korrigiert werden; statt "Liebesleben" sollte es heißen: *Liebestheorien*. Die Alten haben vermutlich - wer will es wissen? - nicht viel anders geliebt, als wir selbst. Aber sie haben andere Liebestheorien vertreten - von der Grammatik bis zu den einzelnen Begriffen. Sie wußten beispielsweise, daß die Bewegung des Begehrens niemals aus dessen Objekt abgeleitet werden kann; sie wußten, was jeder ernsthafte Geist irgendwann einmal erfährt: daß die Wahrheit des erotischen Verlangens seiner Unerfüllbarkeit entspringt. In den Worten einer zeitgenössischen Spätantike: "Nicht-gestilltes Verlangen, unersättlich durch sich selbst. Die Unmöglichkeit, es zu stillen, ist seine Wahrheit, die Hoffnung, es zu sättigen, ist falsch. Die schönen Dinge treffen das Herz mit dieser Unmöglichkeit. Das ganze Universum und jedes Ding besitzen wie Harpagon seinen Schatz, ohne davon gesättigt zu sein. Man besitzt dann die Nicht-Sättigung. [...] In der wesentlichen Nicht-Sättigung berührt man eine andere Wirklichkeit, besitzt man auf eine andere Art. Jedes Begehren, wenn man ihm seine Aufmerksamkeit zuwendet, ob (relativ) erfüllt oder nicht, ist ein Weg zur Nicht-Sättigung. »Da erhob sich lärmendes Jauchzen, und alle Wesen, und alle Wünsche.«"³³

Wer sich in solches Wünschen einzufühlen vermag, "besitzt" tatsächlich "auf eine andere Art". Und wird vielleicht auf andere Art *besessen*. Was jeder objektivistischen Theorie von Psychose fehlt, ist ein konkretes Verständnis der älteren Frage nach dem *Wesen* des Geistes, der sich deines oder meines Bewußtseins bemächtigt. Ein Dämon, ein Teufel, ein Engel, ein Gott? Es lohnt sich, die platonischen Theorien der *Manie* zu studieren: sie sind mit der Behauptung eines medialen, auf kein Objekt reduzierbaren Begehrens eng verwandt. Wer ist es, der dich besessen macht? Stürzt dich ein böser Geist in die Abgründe des Wahnsinns oder erhebt dich ein göttlicher Geist zu den Höhen einer divinatorischen Ekstase? So lautet die Frage, die heute nicht mehr umstandslos gestellt werden kann und darf: die Frage nach dem hellen Dispositiv der Psychose, die Frage nach der weißen Besessenheit, die Frage nach der heilsamen Trance, die jeder Schamane auswendig kennt, - diese Frage nach dem Licht hinter dem Feuer,³⁴ die eben nicht mit ein paar Meditationsübungen, LSD-therapeutischen Sitzungen oder Trance-Workshops erledigt werden kann.

"Als ich die vierjährige Heidi die Sprache der Bäume gelehrt hatte, als ich ihr gezeigt hatte, wie man ihnen die Hand schüttelt und wie man dann ihre verschiedenen Antworten hört, wie der Baum »Hallo« sagt und wie man die ruhige Reserviertheit anderer Bäume überwindet, meinte sie: »Ich glaube, du bist richtig verrückt!«"³⁵ - Und sie hatte natürlich recht.

Anmerkungen

1. Zitiert nach: Walter Seitter: *Psychologie, Topologie, Dämonologie*. In: Dietmar Kamper / Christoph Wulf (Hrsg.): *Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1988. Seite 193.
2. Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke / Kritische Studienausgabe*. Band XI. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1980. Seite 248.
3. Vgl. Mysore Hiriyanna: *Vom Wesen der indischen Philosophie*. München: Eugen Diederichs 1990. Seite 162 ff; vgl. ferner: Albert Schweitzer: *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*. München: C.H. Beck 1965. Seite 52 ff.
4. Aristoteles: *Politik*. Übersetzt von Olof Gigon. München: dtv 1973. Seite 52 ff (I. Buch / 5. Abschnitt).
5. Vgl. Rudolf Bilz: *Studien über Angst und Schmerz. Paläoanthropologie* Band I/2. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974. Seite 194 ff; vgl. ferner: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*. Band II. München: Hanser 1975. Seite 175 ff.
6. Vgl. Thomas H. Macho: *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp 1987. Seite 331 ff; vgl. ferner: Thomas H. Macho: *So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips*. In: Peter Sloterdijk (Hrsg.): *Vor der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Zukunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990. Seite 29-64; vgl. ferner: Thomas H. Macho: *Überlegungen zur Geschichte des Todes*. In: Adolf Holl (Hrsg.): *Neues vom Tod. Heutige Umgangsformen mit dem Sterbenmüssen*. Wien: Carl Ueberreuter 1990. Seite 106-126.
7. Julian Jaynes: *Der Ursprung des Bewußtseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988. Seite 218 ff.
8. Auch zeitgenössische Besessenheitskulte erfüllen nicht selten eine solche heilsame Funktion: das bedrohliche Fremde wird quasi mimetisch "entschärft". Vgl. Fritz W. Kramer: *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt/Main: Athenäum 1987.
9. Julian Jaynes: *Der Ursprung des Bewußtseins*. A.a.O. Seite 185.

10. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Band III. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1968. Seite 136 (= B 132 f).

11. Exodus 3,14. Zitiert nach der Übersetzung der Neuen Jerusalem Bibel. Freiburg/ Brsg.: Herder 1985. Seite 80.

12. Zu den Ähnlichkeiten zwischen Besessenheit und den sogenannten "multiplen Störungen" vgl. Felicitas D. Goodman: Ekstase Besessenheit Dämonen. Die geheimnisvolle Seite der Religion. Gütersloh: Gerd Mohn 1991. Seite 127 ff; vgl. ferner: Flora Rheta Schreiber: Sybil. Persönlichkeitsspaltung einer Frau. München: Kindler 1977; vgl. ferner: Joan Frances Casey: Ich bin viele. Eine ungewöhnliche Heilungsgeschichte. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992. - Die ungewöhnlichste Pointe der zuletzt zitierten Heilungsgeschichte besteht mutmaßlich darin, daß sie mit ihrer Darstellung identisch ist: mit jener Eroberung einer Erzählperspektive, der wir den vorliegenden Krankheitsbericht verdanken.

13. Florian Langegger: Doktor, Tod und Teufel. Vom Wahnsinn und von der Psychiatrie in einer vernünftigen Welt. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983. Seite 123.

14. Erwin Reisner: Der Dämon und sein Bild. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989. Seite 23.

15. Vgl. z.B. Adolf Holl: Tod und Teufel. München: dtv 1976; oder: Josef Dvorak: Satanismus. Geschichte und Gegenwart. Frankfurt/Main: Eichborn 1989.

16. Sigmund Freud: Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. In: Studienausgabe Band VII (Zwang, Paranoia und Perversion). Frankfurt/Main: Fischer Wissenschaft 1982. Seite 283-319. (Aus dieser Abhandlung wird künftig durch Nennung der Seitenzahlen direkt zitiert.)

17. Mit folgender Betrachtung näherte sich Freud dem Ende seiner Abhandlung: "Vielleicht war Chr. Haizmann nur selbst ein armer Teufel, der eben kein Glück hatte, vielleicht war er zu ungeschickt oder zu unbegabt, um sich selbst zu erhalten, und zählte zu jenen Typen, die als »ewige Säuglinge« bekannt sind, die sich von der beglückenden Situation an der Mutterbrust nicht losreißen können und durchs ganze Leben den Anspruch festhalten, von jemand anderem ernährt zu werden."

Also müßten wir nach Haizmanns Mutter fragen! - Irrtum. Buchstäblich im nächsten Satz, - Freud war dem Wegweiser ins "Reich der Mütter" offenbar schon zu lange gefolgt, - wird der Vater neuerlich ins Blickfeld gerückt. Gleich

dreimal muß er beschworen werden, mit Hilfe einer rhetorischen Geste, die als Conclusio erscheinen läßt, was gar keine Conclusio sein kann: "Und so legte er", der Maler Haizmann, "in dieser Krankengeschichte den Weg vom Vater (1. Beschwörung) über den Teufel als Vaterersatz (2. Beschwörung) zu den frommen Patres (3. Beschwörung) zurück." (318) - Und schon waren die Mutterbrüste wieder verschwunden.

Natürlich ist Freuds mutterflüchtige Neigung bei der Analyse einer "Teufelsneurose" auch von anderen Lesern bemerkt worden. Josef Dvorak spricht von "Mechanismen aus der oralen Phase" und schließt: "Die Verformungen der Teufelsfigur im Fall Haizmann zeigen jedoch, daß die Sache nicht so einfach ist. Offenbar stand bei dem Maler hinter dem frustrierenden Vater das versagende präödpale bisexuelle Primärobjekt der oralen Phase. Folgerichtig wandte sich der Kranke daher um Hilfe an die »Gnadenmutter« und legte seine Versorgung bis ans Lebensende in die Hände der frommen Patres." (Dvorak: Satanismus. A.a.O. Seite 276 f.)

Laurence A. Rickels konstatiert: "Da das Trauma des Verlustes den Melancholiker in das Stadium der frühen Kindheit zurückwirft, in das er so immer wieder zurückkehrt, kann ihn die Verdrängung nicht in einer ödipalen Vergangenheit verankern. Nur die Mutter kann in dieser zerrütteten Welt als erste und bleibende Identifikationsstelle des Melancholikers angenommen werden. Aber Freud kann das Bündnis des Todeswunsches mit dem Vater nur zum Vorbild jeder Trauerkrankheit machen, indem er die Mutter im Schatten - als Schatten - des beweglichen Ziels hält. Wann immer Gespenster in der Trauer spuken, selbst wenn sie sich in erster Linie an tote Geschwister wenden, kann Freud die Analyse nur zu Ende bringen, indem er ihre okkulte oder animistische Geltung gegen die schuldhafte Währung der Vaterbeziehung eintauscht. Im Fall einer »Teufelsneurose im 17. Jahrhundert« besetzt Freud die Rolle des halluzinierten Teufels mit dem toten Vater als Double." (Laurence A. Rickels: Der unbetrauerbare Tod. Wien: Passagen-Verlag 1989. Seite 49 f.)

18. Elias Canetti: Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985. München/Wien: Carl Hanser 1987. Seite 204.

19. Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1968. Seite 300 ff.

20. Mit diesem Problem hat sich bereits Hegel beschäftigt, als er versuchte, das Geheimnis der hypnotischen Beziehung aus einer Deutung der Symbiose zwischen mütterlichem "Genius" und der kindlich "fühlenden Seele" zu erschließen. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Die Philosophie des Geistes. Theorie-Werkausgabe Band X. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970. Seite 124 ff.

21. Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Studienausgabe Band V (Sexualleben). Frankfurt/Main: Fischer Wissenschaft 1982. Seite 103.
22. Ebda. Seite 93.
23. Vgl. Sigmund Freud: Charakter und Analerotik. In: Studienausgabe Band VII (Zwang, Paranoia und Perversion). Frankfurt/Main: Fischer Wissenschaft 1982. Seite 28 f.
24. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Studienausgabe Band I. Frankfurt/Main: Fischer Wissenschaft 1982. Seite 323 f.
25. Vgl. den außerordentlich erhellenden Text von Denis M. Donovan: Darkness Invisible. In: The Journal of Psychohistory. Jahrgang 19 / Heft 2. New York: The Association for Psychohistory 1991. Seite 165-184.
26. Vgl. Larry Wolff: Ansichtskarten vom Weltuntergang. Kindesmißhandlung in Freuds Wien. Salzburg/Wien: Residenz-Verlag 1992.
27. Vgl. Ludwig Janus: Wie die Seele entsteht. Hamburg: Hoffmann & Campe 1991; vgl. ferner: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld: Dialog mit dem Kind. Ein philosophischer Beitrag zur Anthropologie des pränatalen Da-seins. In: Daseinsanalyse. Jahrgang 8 / Heft 4. München/Basel: S. Karger 1991. Seite 203-225.
28. Vgl. Lloyd deMause: Grundlagen der Psychohistorie. Herausgegeben von Aurel Ende. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989. Seite 116 f.
29. Vgl. Alfred A. Tomatis: Der Klang des Lebens. Vorgeburtliche Kommunikation - die Anfänge der seelischen Entwicklung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1987. Seite 51 ff.
30. Tatsächlich hat sich Freud mit der Atmung beinahe ausschließlich unter dem Gesichtspunkt hysterischer Atemnot und der Angst beschäftigt. Vgl. Sigmund Freud: Studienausgabe Band VI (Hysterie und Angst). Frankfurt/Main: Fischer Wissenschaft 1982. Seite 30 ff, 46, 149 f, 231 und 273.
31. Martin Heidegger: Zollikoner Seminare. Protokolle - Gespräche - Briefe. Herausgegeben von Medard Boss. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1987. Seite 271.
32. Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. A.a.O. Seite 60 (Fußnote 1 = Zusatz von 1910).

33. Simone Weil: Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München: dtv 1990. Seite 137.

34. "Pass through the fire to the light", singt Lou Reed auf seiner letzten LP "Magic and Loss" (1992).

35. David Cooper: Der Tod der Familie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1972. Seite 116.

NEUE ASKESE ?

Zur Frage nach der Aktualität des Verzichts

1. Im Zeitalter der Fülle

Allen Prognosen oder Visionen zum Trotz, die von gewaltigen Krisen und Katastrophen handeln, lebt eine steigende Anzahl von Menschen, zumindest auf der nordwestlichen Halbkugel des Planeten, in einer Epoche der Fülle. In einer Epoche der luxurierenden Genüsse, des exponentiell wachsenden Reichtums, des käuflichen - wenn auch nicht immer billigen - Glücks. Die alten Metropolen Europas und ihre jüngeren Zwillingschwestern in der »Neuen Welt« benehmen sich wie übermäßig besorgte Mütter, die ihren ohnehin verfetteten Sprößlingen bei jeder Gelegenheit einen Leckerbissen ins Mäulchen schieben. Kaum verläßt ein halbwegs verführbarer Zeitgenosse seine Wohnung, schon werden ihm die aktuellsten Angebote aufgeschwatzt. »Wolltest du nicht den neuen Drink probieren?«, fragt eine riesige Brustwarze. »Ach, du bist traurig? Aber ich weiß, was dich trösten könnte: ein neues Auto, ein leistungsstarker Computer, ein besserer Kühlschrank, ein zauberhaftes Nachthemd, ein duftiger Badeschaum!« Das essentielle Leitmotiv postindustrieller Gesellschaften lautet schlicht und einfach: »Mund auf, Augen zu«. Wenn du leben willst, dann mußt du konsumieren. Unentwegt schallt es von den Häuserwänden und Bildschirmen: friß oder stirb, mein Vögelchen.

Friß oder stirb. Wer mit permanenter Fülle konfrontiert wird, sehnt sich nach Leere: nach einer Erlösung vom Zwang, alle Genußangebote akzeptieren zu müssen. Wer unaufhaltsam versorgt wird, beginnt nach Entzug zu streben. Daher ist es keineswegs verwunderlich, daß sich - gewissermaßen in Reaktion auf stets besetzte Supermarktregale - ein Typus alternativer Sinnstiftung

etabliert hat: etwa in Gestalt pseudoasketischer Lebensweisen, die Verzicht und Enthaltbarkeit predigen. »Nase voll, Mund zu«. Jedem zeitgenössischen Kochrezept korrespondiert ein Diätvorschlag; jeder Metzgerei ein Reformhaus; jeder Werbung für ein neues Nahrungsmittel ein Medikament gegen »Völlegefühle« oder Gastritis. Weniger Kirchen als Modejournale plädieren für Fasttage; und der liebe Gott braucht uns nicht mehr mit »täglichem Brot« zu beschenken, sondern allenfalls mit cholesterinarmen Fetten und künstlichem Zucker. »Vater unser, gib uns unsere täglichen Ballaststoffe!« Das Paradies des Konsums ist inzwischen so reich, daß es auch den Verzicht, den Mangel und die Leere anzupreisen versteht. In steigendem Maße kann beispielsweise die Qualität von Lebensmitteln aus dem Fehlen irgendwelcher Elemente abgeleitet werden: ungesüßter Kaugummi, fettreduzierter Käse, ungespritzte Zitronen, alkoholfreies Bier. Die Askese reüssiert als Funktion des Konsums. Anstelle der vielzitierten Pfauenfedern, die auf den lukullischen Festmählern verwendet wurden, dient sie der Proliferation des »großen Fressens«, und trägt bei zur Vermeidung von Überdruß und Satttheit.

Das wachsende Prestige der Diätsucht, dieser genußorientierten Parodie asketischer Haltungen, verdankt sich einem seltsamen kollektiven Erinnerungsverlust. Im Laufe des Industrialisierungsprozesses haben wir nicht nur besiegt, sondern auch verdrängt und tabuisiert, was zu den elementarsten Lebenserfahrungen unserer Ahnen gehörte: den *Hunger*. Wir haben buchstäblich vergessen, was es einstmals bedeutete, Hunger zu leiden. Gewiß, die alten Leute können noch vom Hunger der letzten Weltkriegsjahre erzählen; aber auch sie wissen schlicht und einfach nicht, was sie sagen, wenn sie ihre Entbehrungen mit einer Hungersnot, wie sie eben in Somalia tobte, vergleichen. Selbstverständlich macht es einen Unterschied, ob ich trockenes Brot oder reichhaltig belegte Semmeln verzehre; ob ich mich von verkochtem Reis oder von Fleisch, von harten Kartoffeln oder von Fisch, von Billigkonserven oder von frischem Obst und Gemüse ernähren kann. Aber keine Differenz zwischen bestimmten Lebensmitteln gleicht auch nur entfernt der Differenz zwischen irgendwelcher und gar keiner Nahrung.

Der italienische Kulturhistoriker Piero Camporesi hat jüngst erst in einer eindrucksvollen Studie dokumentiert, welche Wahrnehmungen noch vor weni-

gen Jahrhunderten den Alltag zumal der europäischen Landbevölkerung prägten: verhungerte Kinder an jeder Ecke, abgemagerte, gleichsam bei lebendigem Leib skelettierte Menschenwesen, die sich auf jeden Fetzen Aas gestürzt hätten. Hunger bildete die Regel, nicht die Ausnahme, und selbst der Hungertod trat nicht als Konsequenz besonderer Katastrophen, Seuchen oder Mißernten auf, sondern als ein mehr oder minder gewöhnliches Ereignis. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts erwähnte der Bologneser Kanoniker Giovan Battista Segni, "daß in Padua im Jahre 1529 jeden Morgen in der Stadt fünfundzwanzig bis dreißig Hungertote im Dreck der Straßen lagen. Die Armen hatten kein menschliches Aussehen."¹

2. Zur Genealogie der satten Moral

Wir haben den Hunger vergessen. Auch die jüngsten intellektuellen Debatten über Nutzen und Nachteil der Askese bedenken nicht den Hunger, sondern beinahe ausschließlich die Segnungen und Schmerzen der sexuellen Enthaltsamkeit. Wer heute von Askese zu sprechen unternimmt, hat sich bereits festgelegt: auf einen Diskurs über die »Keuschheit der Engel« oder über die »Eunuchen« Gottes; auf ein Plädoyer gegen den Zölibat oder für die »Freuden der Keuschheit«.² Selbst Michel Foucault, der doch einen mehr als erheblichen Beitrag zur Wiederaufnahme der Frage nach dem Sinn der antiken *askesis* leistete, interessierte sich in erster Linie für eine »Diätetik der Lüste«³; und auch Peter Sloterdijk würdigte die berühmte Anekdote vom "heiteren Masturbanten" Diogenes vorwiegend als Durchbrechung "konservativer Sexualökonomie": "Sexuelle Unabhängigkeit bleibt eine der wichtigsten Bedingungen der Emanzipation." Der Witz des Kynikers ging dabei verloren, seine traurige Version des »Hochzeitslieds mit eigenen Händen«: "Könnte man doch so durch Reiben des Bauches sich auch den Hunger vertreiben".⁴ Was nützt einem schon die sexuelle Autarkie, wenn es nichts zu essen gibt! Nicht nur die Moral, auch die Amoralität kommt erst nach der Stillung des Hungers zu ihrem Recht.

Muster und Maßstab moderner Auseinandersetzungen mit der Askese lassen sich umrißhaft bereits dem dritten Kapitel von Nietzsches »Genealogie der Moral« entnehmen, welches die Überschrift trägt: »Was bedeuten asketische Ideale?«. Während Nietzsche zugesteht, daß ein "gewisser Ascetismus", nämlich "eine harte und heitere Entsagsamkeit besten Willens" zu den "günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit" zähle, verwirft er die Heuchelei des "asketischen Priesters", der das "Leben wie einen Irrweg" ansehe, den man "endlich rückwärts gehen müsse, bis dorthin, wo er anfängt"; mit Nachdruck polemisiert er gegen jenen "Kranken-Pharisäismus", der die Schlußfolgerung begünstige, "die Erde sei der eigentlich asketische Stern, ein Winkel missvergnügter, hochmüthiger und widriger Geschöpfe, die einen tiefen Verdruß an sich, an der Erde, an allem Leben gar nicht loswürden und sich selber so viel Wehe thäten als möglich, aus Vergnügen am Wehethun: - wahrscheinlich ihrem einzigen Vergnügen". Nietzsche karikiert das asketische Muster, um das Gewicht seiner zentralen Frage erhöhen zu können: der Frage nach den »Krankheitsgewinnen« des asketischen Ressentiments, der Frage nach den Gründen des Erfolgs der Predigt von Entsagung und Verzicht. Er will wissen, welchen seelischen Profitancen die Neigung zur Selbstkasteiung und Enthaltbarkeit entspringt. Und seine Antwort ist ganz einfach und klar: Askese ist die Ideologie der Leidenden, die sich an ihr unglückliches und gescheitertes Leben klammern, indem sie just dem Unglück und dem Schmerz eine Art von spiritueller Bonität verleihen. Die Hölle wird gewissermaßen in ein Himmelsversprechen umgedeutet.

Aber diese Hölle ist den Höllen des Hungers fremd. Nietzsches Askesekritik spricht vom Leiden an depressiver Verstimmung, vom Leiden an sexueller Enthaltbarkeit, vom neurotischen Masochismus eines "lüsternen Eunuchentums" und von der "Gerechtigkeits-Tartüfferie der Impotenz". Von den Qualen des Hungers weiß er gar nichts, was seine Polemik gegen eine "täppische Art von Roastbeef-fressenden »Freigeistern«" oder gegen den "Unsinn der Vegetarians" ebenso bezeugt, wie die völlige Fehlbeurteilung mittelalterlicher »Veitstanz«-Epidemien, die primär auf katastrophale Ernährungsbedingungen - etwa auf Mutterkornvergiftungen - zurückgeführt werden müssen, und nicht auf ein neurotisches "Buss- und Erlösungstraining". Die mehrfach bekundete Sympathie Nietzsches mit den "Raubtieren" nimmt sich also selbst nicht

ernst: als ginge es zwischen Wölfen und Schafen um neurasthenische Sexualmoral, und nicht um Freßgier und Fleisch. Ein paar Jahrhunderte früher hätte jede Kritik asketischer Moral mit einer Attacke auf die fetten Bäuche der Pfaffen und herrschenden Fürsten begonnen - und jedes Plädoyer für Enthaltbarkeit und Verzicht mit einer Erinnerung an die freiwilligen Fastentorturen syrischer Wüstenmönche. Die neuzeitliche Idee der Askese hingegen blickt in die Betten, nicht auf die Tische. Der zeitgenössische Trend zur unglücklichen Liebe, zum Leben im Single-Apartment, zu hohen Scheidungsraten und Beziehungstragödien, verstärkt sich bei dauerhaft gefüllten Kühlschränken und immer besser sortierten Lebensmittelmärkten. Wie schon gesagt, wir haben den Hunger vergessen.

3. Vom Ende der Hungerkunst

Nach dem Erfolg der industriellen Revolution, mit dem außerordentlichen Triumph über die *condition humaine* der agrarischen Hochkulturen, ging zunehmend alles Wissen von den Motiven und Anlässen dieses beispiellosen Umsturzes verloren. Die romantische Sehnsucht nach der Natur ahnte nichts mehr von den Krämpfen des Hungers; sie träumte von den bukolischen Mysterien ohne Erinnerung an die Bauern, die wenige Jahrhunderte zuvor noch versuchen mußten, praktisch aus jedem denkbaren Stoff - aus Traubenkernen, Haselnußblüten oder sogar Farnwurzeln - Brot herzustellen. Die ubiquitäre Selbstkritik der Moderne war häufig genug agrarromantisch inspiriert: vom Frühwerk des Grafen Hardenberg bis zu den späten Schriften Martin Heideggers. Aber weder auf der Suche nach der »blauen Blume«, noch auf dem »Feldweg« bei Todtnauberg konnten Menschen angetroffen werden, deren Bäuche bis zum Platzen gebläht waren, weil sie in ihrer Verzweiflung Gras gefressen hatten.⁶ Das romantische Begehren zielte auf ein geliebtes Wesen, nicht auf Brot oder Fleisch; der romantische Grundmangel entsprang der Ferne des Geliebten, nicht einem leeren Kochtopf; und als romantischer Tod figurierte stets der Liebestod (oder allenfalls die Schwindsucht), niemals jedoch das Verhungern.

Vier Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkriegs hat Franz Kafka seine Erzählung "Ein Hungerkünstler" veröffentlicht: den subtilen, ironischen Bericht vom Untergang eines bestimmten Typs der Askese. Mit der Konstatierung dieses Untergangs beginnt die Novelle: "In den letzten Jahrzehnten ist das Interesse an Hungerkünstlern sehr zurückgegangen. Während es sich früher gut lohnte, große derartige Vorführungen in eigener Regie zu veranstalten, ist dies heute völlig unmöglich. Es waren andere Zeiten." Und Kafka schildert diese "anderen Zeiten", er schildert, wie sich damals die ganze Stadt mit dem Hungerkünstler identifizierte: "von Hungertag zu Hungertag stieg die Teilnahme; jeder wollte den Hungerkünstler zumindest einmal täglich sehn; an den spätern Tagen gab es Abonnenten, welche tagelang vor dem kleinen Gitterkäfig saßen; auch in der Nacht fanden Besichtigungen statt, zur Erhöhung der Wirkung bei Fackelschein". Das schaulustige Publikum beauftragte eigene Kontrolloren, - "merkwürdigerweise gewöhnlich Fleischhauer", - die darauf achten sollten, daß sich der Hungerkünstler tatsächlich bloß mit einigen Wassertropfen die Lippen befeuchtete. Vierzig Tage lang dauerte das Marathonfasten, vierzig Tage, die der Impresario der Hunger-Show nicht aus biblischen, sondern aus handfesteren Gründen einzuhalten trachtete: denn "vierzig Tage etwa konnte man erfahrungsgemäß durch allmählich sich steigernde Reklame das Interesse einer Stadt immer mehr aufstacheln, dann aber versagte das Publikum". Der Hungerkünstler litt an solcher Befristung; er mußte regelmäßig zum Abbruch seiner Kür der Entbehungen gezwungen werden: "denn für seine Fähigkeit zu hungern fühlte er keine Grenzen". Er wollte weiterfasten, sodaß er nicht selten zur ersten Mahlzeit gewaltsam überredet werden mußte: buchstäblich ein Märtyrer, dessen Martyrium darin bestand, eine billige Erlösung akzeptieren zu müssen, ohne sein spektakuläres Opfer bis zum Ende ausgekostet zu haben; ein Vorläufer jener modernen Hungerrevolutionäre, deren Fastenprotest nicht mehr - wie zu Gandhis Zeiten - die Durchsetzung politischer Forderungen zu erwirken pflegt, sondern allenfalls klinische Zwangsernährungsmaßnahmen.

Das Zeitalter des Hungers war vorbei. Als das öffentliche Interesse an Fastenkünstlern zu sinken begann, als niemand mehr die Leistungen der Artisten - womöglich unter den mißtrauischen Blicken der Metzger - zu verfolgen suchte, brauchte sich auch Kafkas gebrechlicher Heros an keine Regeln und

Fristen mehr zu halten. Er durfte nach Belieben weiterhungern, niemand zählte fortan die Tage, niemand verdächtigte ihn des Betrugs. Er schwand dahin, nicht ohne vor seinem Tod das Geheimnis seiner Hungerkunst auszuplaudern: er habe niemals eine Speise gefunden, die den Verzehr gelohnt hätte. Und "noch in seinen gebrochenen Augen war die feste, wenn auch nicht mehr stolze Überzeugung, daß er weiterhungere". Er wurde begraben. In seinen Gitterkäfig setzten die Aufseher einen jungen Panther: kein Wesen, dem vor lauter Stäben schon die Welt vergangen wäre, sondern ein vitales, edles Raubtier, das nicht einmal die Freiheit zu vermissen schien. Irgendwo "im Gebiß schien sie zu stecken; und die Freude am Leben kam mit derart starker Glut aus seinem Rachen, daß es für die Zuschauer nicht leicht war, ihr standzuhalten". Diesem Panther "fehlte nichts", und daß ihm nichts fehlte, schlug die Besucher in magischen Bann. Sie "umdrängten den Käfig und wollten sich gar nicht fortrühren".

4. »Athleten der Verzweiflung«

Zur selben Zeit, in der Kafkas Novelle entstand, bemühte sich der Züricher Dadaist und spätere Hesse-Biograph Hugo Ball um eine Rekonstruktion der byzantinischen Ursprünge abendländischer Hungerkunst. Am Beispiel des Asketen Joannes Klimax, am Beispiel des gnostisch inspirierten Dionysius Areopagita, und am Beispiel des Styliten Symeon, erläuterte Ball, was als Gravitationszentrum frühchristlicher Theologie angesehen werden muß: die Einsicht nämlich, daß "von religiösen Dingen nur sprechen dürfe, wer der Askese, der körperlichen und geistigen Läuterung nicht aus dem Wege ging". Intelligenz schloß damals ein Bündnis mit der Religion, und alle Geistigkeit verschwisterte sich mit Disziplin und einem Kanon von Übungen, die weniger an liturgische Rituale, als vielmehr an asiatische Meditationspraktiken erinnern. Der *Exodus* eines höheren, lichtförmigen Wesenskerns aus dunklen Körperwelten wurde proklamiert; er konnte nur gelingen, - so lehrten die byzantinischen Wüstenmönche, - wenn die »Fleischtöpfe Ägyptens« verlassen wurden; das Credo der Anachoreten - dieser "Athleten der Verzweiflung" - lautete: "Fleisch ist ein Kot und Verderben". Die Rede von den »Fleischtöpfen« und vom »verderb-

lichen Fleisch« sollte dabei nicht metaphorisch aufgefaßt werden: sie galt buchstäblich einer Maximenlehre der Ernährung. "Es ist tröstlich," resümierte Hugo Ball, "auch das am meisten vernachlässigte Requisit des modernen Menschen, den Magen, in geistiger Obhut zu sehen. Keine Finesse und Energie hält der Heilige hier für unangebracht. Gula, die Kehle, nennt er »die Kaiserin aller schlechten Gelüste«, den Magen selbst einen »Architekten alles Übels und größten Feind«. [...] »Übe deinen Magen« ist deshalb der erste Leitsatz der Nachfolge Christi; denn der Magen: das ist »Luzifer selbst«." ⁸

Darin bestand jene Pointe der christlichen Askese, ja vielleicht sogar der christlichen Religion überhaupt, die Nietzsche entgangen ist: die ursprüngliche Funktion eines spirituellen »Trainings«, das gewissermaßen versprach, Kopf und Herz gegen die omnipräsente Drohung des Hungers zu emanzipieren. "Wie können wir unser Herz bewahren, wenn Mund und Bauch offenstehen?" ⁹ Das Christentum war - ebenso wie das Judentum - eine nahöstliche Wüstenreligion; eine Religion des agrarischen Lebens, Ausdruck seiner Hoffnungen, Ängste und Leidenschaften; eine Religion, die sich in den Städten zwar als machtpolitischer Faktor, nicht aber als Glaubenssystem zu etablieren vermochte. Die christliche Religion war eine Hungerreligion, deren zentrales Sakrament ein gemeinsames Mahl bildete: zu den Mysterien von Brot und Wein gehörte auch die Plackerei der landwirtschaftlichen Arbeit. Nicht umsonst sprachen die Gleichnisse des Neuen Testaments durchwegs zu Bauern und Fischern; sie erzählten vom Weinberg, von wundersamer Brotvermehrung, von Aussaat und Ernte, von Senfkörnern, Sauerteig oder von der Versuchung, Steine in Brot zu verwandeln. Die Predigt über die Vögel, die weder säen noch ernten, und dennoch ein glückliches Leben fristen, wendete sich selbstverständlich an Bauern, und nicht an ein städtisches Publikum, - ebenso wie das Gebet um »das tägliche Brot« oder die beinahe deliranten Versicherungen: "Ich bin das Brot des Lebens" und "Ich bin der wahre Weinstock". ¹⁰ Wie viele andere Religionen hat auch das Christentum als Religion des agrarischen Zeitalters reüssiert: als ein dramatischer Versuch, die Qualen des Hungers in spirituelle Energien zu übersetzen. Die Askese figurierte als Antwort auf die mit Sündenfall und Brudermord assoziierten Mühen bäuerlicher Existenz, als die paradoxe Übung, just in bitterster Not das Paradies eines aufgehobenen und erlösten Begehrens zu schmecken.

Aber wir haben den Hunger vergessen. Nicht zufällig läßt sich jener Prozeß einer gesellschaftlichen Entmachtung des Christentums, den Nietzsche als »Tod Gottes« reflektierte, mit dem Sieg des industriellen Zeitalters über die agrarische Kultur synchronisieren. Die Stelle des »Hungerkünstlers« wurde von einem Raubtier besetzt; die Stelle des »ewigen Lebens« vom Versprechen unendlicher Fortschritte; die Stelle der Askese vom Puritanismus fleißiger Unternehmer. Im Dienste kapitalistischer Expansion wurden die asketischen Ideale säkularisiert und den Interessen der Profitmaximierung angepaßt. Während das Mittelalter den Stand der Bettelmönche respektierte und gelegentlich sogar glorifizierte, wurde die neuzeitliche Armut in die Nähe von Krankheit oder Sünde gerückt; John Wesley, der Begründer des Methodismus, dekretierte folgerichtig: "Wir müssen alle Christen ermahnen, zu gewinnen was sie können, und zu sparen was sie können, das heißt im Ergebnis: reich zu werden."¹¹ Mit der Durchsetzung puritanischer Lebens- und Arbeitspraktiken wurde die gesellschaftliche Macht des Hungers gebrochen; der puritanische Asketismus bezog sich schließlich nicht mehr auf Ernährung, sondern stattdessen auf Lebenszeit und Sexualität. »Zeit ist Geld«, wußte Benjamin Franklin, und diese Zeit wurde gespart: in den Ehebetten, Bordellen und an allen übrigen Orten, die dem puren Spaß, der Verschwendung von Geld, Samen und »Freizeit« dienen konnten. In den letzten drei Jahrhunderten wurde die moderne Askese generiert: eine Komposition aus Arbeitssucht und Aktivismus, Streß und Zeitdruck, Einsamkeit und Depression, eine traurige Mixtur aus Sexismus, Kinderfeindlichkeit und zölibatärer Impotenz.

5. Theologia anorectica

Die Anachoreten und Hungerkünstler wurden begraben, durch junge Panther oder Top-Manager ersetzt, aus ihren Klöstern, Zellen, Gitterkäfigen vertrieben, und schließlich in die geschlossenen Abteilungen psychiatrischer Anstalten eingeliefert. Die zeitgenössische Hungerkunst gilt als Krankheit; sie trägt den gelehrten Titel *Anorexia nervosa*, zu deutsch: *Magersucht*. Die Mediziner halten sie für ein »neues« Leiden, manchmal für eine »Modekrankheit«. Sie befällt vorzugsweise junge Mädchen, häufig bereits in alarmierenden

Größenordnungen; aber sie soll noch in keinem einzigen unterentwickelten Land aufgetreten sein. Die Anorexie ist - nach Ansicht mancher Therapeuten - ein Zivilisationsleiden, eine Art von »Wohlstandskrankheit« wie der Herzinfarkt. Mystische oder ekstatische Motive der modernen Asketinnen wurden bis heute nicht entdeckt; ganz im Gegenteil: "Gleichgültig, zu welchen religiösen Überzeugungen sie sich bekennen, sie sind stets schematisch, starr und ganz ohne Liebe".¹² Zwar hat der Historiker Rudolph M. Bell versucht, Isomorphien zwischen den Lebensläufen weiblicher Heiligen aus dem 12. Jahrhundert und aktuellen Fallgeschichten der Anorexie zu eruieren;¹³ aber seine Schlußfolgerungen blieben zweifelhaft, weil sie eine entscheidende Differenz ignorierten. Die mittelalterlichen Mystikerinnen lebten in einer askesetechnisch versierten und hochgradig bewußten Kultur: beispielsweise war von vornherein klar, daß Fasten nur als ein *Mittel* zur Ekstase, niemals jedoch als Selbstzweck in Betracht kommen durfte; schon Joannes Klimax hatte ausdrücklich davor gewarnt, die euphorischen Gefühle, welche durch Hungerpraktiken erzeugt werden können, mit wirklichen Offenbarungen zu verwechseln.

Holy Anorexia. Wie ein fernes Echo der alten asketischen Maximen klingen manche Aufzeichnungen der französischen Philosophin Simone Weil, die im Alter von vierunddreißig Jahren an Hunger und Auszehrung gestorben ist. Wenige Monate vor ihrem Tod - mitten im Zweiten Weltkrieg - notierte sie etwa: "Nichtgestilltes Verlangen, unersättlich durch sich selbst. Die Unmöglichkeit, es zu stillen, ist seine Wahrheit, die Hoffnung, es zu sättigen, ist falsch. [...] In der wesentlichen Nicht-Sättigung berührt man eine andere Wirklichkeit, besitzt man auf eine andere Art. Jedes Begehren, wenn man ihm seine Aufmerksamkeit zuwendet, ob (relativ) erfüllt oder nicht, ist ein Weg zur Nicht-Sättigung." Und an einer anderen Stelle: "Der ewige Teil der Seele nährt sich von Hunger. Wenn man nicht ißt, verdaut der Organismus sein eigenes Fleisch und verwandelt es in Energie. Die Seele ebenfalls. Die Seele, die nicht ißt, verdaut sich selbst. Der ewige Teil verdaut den sterblichen Teil der Seele und verwandelt ihn. Der Hunger der Seele ist hart zu ertragen, aber es gibt kein anderes Heilmittel für die Krankheit. Bei lebendigem Leibe den vergänglichen Teil der Seele Hungers sterben lassen."¹⁴

Unzweifelhaft werden in solchen Sätzen anorektische Symptome artikuliert. Was Ludwig Binswanger - anlässlich der bemerkenswerten Krankengeschichte von Ellen West - analysierte: eine existentielle Leere, die den Affekt der Gier, als Verwechslung von *Fülle* und *Völle*, zugleich provoziere wie verleugne,¹⁵ oder was Frederick S. Perls als den paranoischen Drang nach narzißtischer Fusion charakterisierte,¹⁶ läßt sich umstandslos auch den Notizen Simone Weils entnehmen. Aber diese Symptome stehen im Schatten einer subtilen, theologisch inspirierten Idee des Begehrens. Die Revolutionärin, Neo-Gnostikerin, Anarchistin und Übersetzerin der *Upanishaden* verstand die asketische Haltung als eine Art von reflexiv aufgeklärter Sehnsucht: als eine Sehnsucht, die sich der Illusion entledigt hat, durch irgendeinen Menschen oder durch irgendein Objekt erfüllt werden zu können, ohne darum an ihrer Unstillbarkeit zu zerschellen. Das Zeichen »Gott« bedeutete ihr nichts anderes, als die Möglichkeit solchen Begehrens und solcher Sehnsucht: "Von zwei Menschen ohne Gotteserfahrung ist der, welcher ihn leugnet, ihm vielleicht am nächsten."¹⁷ Simone Weil entwarf eine mediale Seelenlehre, die der alten Differenz zwischen *psyche* und *pneuma* neuerlich gerecht zu werden versprach; eine Therapeutik der Leere, die eben nicht, wie im Fall der Ellen West, zu einer Wahrnehmung der Welt als "Loch" oder "Gruft"¹⁸ führen sollte. Denn die "Leere ist die höchste Fülle, aber der Mensch hat nicht das Recht, dies zu wissen, und der Beweis liegt darin, daß Christus selber dieses Wissen, für die Dauer eines Augenblicks, ganz und gar verloren hat. [...] Die negative Tugend ist Arbeit ins Leere. Sich dessen enthalten. Man müht sich ab, und draußen bleibt alles, wie es ist. Diese Frucht nicht pflücken. Eine Vorstellung von der Welt, in der es Leere gäbe, damit die Welt Gottes bedürfe. Das setzt das Übel voraus. Und gleichzeitig, als Manifestation Gottes, ist die Welt voll. [...] Der Mensch entrinnt den Gesetzen dieser Welt nur für die Dauer eines Blitzstrahls. Augenblicke des Innehaltens, der Kontemplation, der reinen Intuition, der geistigen Leere, der Hinnahme der seelischen Leere. Durch diese Augenblicke ist er des Übernatürlichen fähig. Wer einen Augenblick lang die Leere erträgt, der empfängt entweder das übernatürliche Brot, oder er fällt."¹⁹

6. leer und voll

Simone Weils Spekulationen über die Leere, das *kenoma*, bleiben uns ebenso fremd und unzugänglich wie ihr - durchaus abstoßender - Hungertod, der manche Kritiker zu radikaler Distanzierung nötigte. Was die meisten Asketen, Hungerkünstler und heiligen Anorektikerinnen wahrzunehmen scheinen, - nämlich die existentielle Bedeutsamkeit der Unterscheidung zwischen *leer* und *voll*, - ist einem zeitgenössischen Bewußtsein schlicht und einfach völlig unbegreiflich. Wir sind daran gewöhnt, daß stets »etwas« da ist, und daß die Menge der anwesenden Entitäten nicht begrenzt werden kann. Das Leben und die Welt kommen uns niemals wirklich leer vor, aber auch niemals wirklich voll. Ein leerer Horizont ist so unvorstellbar, wie ein Wanderweg ohne Wirtshaus; ein Leben, das restlos erfüllt wurde, ebenso abnormal wie ein Mensch, von dem sich sagen ließe, er sei »zufrieden« und »lebenssatt« gestorben. Die Kategorien der Fülle und der Leere beschreiben nahezu keine aktuellen Erfahrungen mehr; unfaßbar, wovon der frühe Cioran zu sprechen versuchte, wenn er beispielsweise schrieb: "Ein von allen *Bildern* entblößtes Bewußtsein ist die unerläßliche Bedingung für die Erfahrung der Ekstase und der Leere. Nichts wird mehr wahrgenommen, ausgenommen das *Nichts*, und dieses Nichts wird *alles*. Der ekstatische Zustand ist eine vollkommene, objektlose Gegenwart, eine *erfüllte Leere*. Ein Schauer durchheilt das Nichts, ein Einbruch von Sein in eine absolute Abwesenheit. Die Leere ist die Bedingung der Ekstase, ebenso wie die Ekstase die Bedingung der Leere ist."²⁰

Wahrscheinlich lassen sich die meisten Kulturen durch eine Leitdifferenz charakterisieren: eine Leitdifferenz, an der sie ihr Dasein und ihren Kosmos zu erfahren trachteten; eine Leitdifferenz, die als ein kategoriales, immaterielles Werkzeug ausgebildet, benutzt, verfeinert und schließlich ersetzt wurde. Während aber die handfesten Geräte der Beschäftigung mit Welt und Leben, die gar nicht selten den jeweiligen Kulturen ihren nachträglichen Namen verliehen haben, in Gestalt von Bauwerken oder Grabbeigaben überliefert wurden, können wir die Umriss der geistig-seelischen Arbeitsinstrumente bestenfalls erahnen. Nehmen wir einmal an, die Leitdifferenz der frühen Jäger und Sammlerinnen sei die Differenz zwischen *innen* und *außen* gewesen; die

Leitdifferenz der ältesten Religionen die Differenz zwischen *hell* und *dunkel*; die Leitdifferenz theokratischer Hochkulturen die Differenz zwischen *oben* und *unten*; die Leitdifferenz einer mittelalterlichen Stadt die Differenz zwischen *Höhe* und *Tiefe*; die Leitdifferenz der romantischen Epoche die Differenz zwischen *nah* und *fern*; die Leitdifferenz der beginnenden Industrialisierung die Differenz zwischen *leicht* und *schwer*. Und fragen wir weiter: Welche Kulturen haben sich wohl mit der Differenz zwischen *leer* und *voll* intensiv auseinandergesetzt? Die Antwort liegt auf der Hand: ausgeprägt agrarische Lebensformen, deren Stabilität sowohl von gefüllten Kornspeichern, als auch von fruchtbaren Müttern abhing. Diese Kulturen kannten jedenfalls die existentielle Bedeutsamkeit voller oder leerer Bäuche: und zwar ebenso sehr hinsichtlich ihres Kampfes gegen drohende Hungersnöte, wie hinsichtlich ihrer - nicht selten vergeblichen - Bemühungen um eine hohe Geburtenrate.

Unzweifelhaft haben die agrarischen Hochkulturen einen enormen Beitrag zur Entwicklung und Differenzierung der asketischen Künste geleistet; ihnen verdanken wir ein Ideal der Proportionen und des Maßes, das selbst unter extremsten Bedingungen aufrechterhalten werden konnte. Diesem Ideal entsprach nicht zuletzt der Vorrang einer Disziplinierung des Hungers gegenüber den sexuellen Trieben: angesichts der zahlreichen Nahrungstabus agrarischer Hochreligionen - vom jüdisch/islamischen Verbot, Schweinefleisch zu verzehren, bis zu den »Heiligen Kühen« Indiens²¹ - blieben zölibatäre Zeugungstabus für einige Priesterkasten höchstens zweitrangig; und die Identifikation von Zeugungs- und Sexualtabus sollte überhaupt als moderner Aberglaube betrachtet werden. Nicht einmal die strengsten gnostischen Sekten, denen immerhin eine veritable Zeugungsfeindlichkeit nachgesagt werden kann, dachten daran, ihren Anhängern und Anhängerinnen die Lust am sexuellen Spiel auszutreiben. Noch die Mädchen aus dem Katharerdorf Montailou gestanden um 1320 dem Inquisitor: "Mit Pierre Clergue hat es mir Spaß gemacht. Wie konnte es da Gott keinen Spaß machen? Es war also keine Sünde."²² Die Hungerkunst des agrarischen Zeitalters forderte nicht den Verzicht auf Zeugung und sexuelles Vergnügen: darin unterschied sie sich am nachdrücklichsten vom anorektischen Asketizismus der Moderne.

7. Unterwegs zu einer demokratischen Askese

Wie sollten wir - zum Ende - die Frage nach der Leitdifferenz unserer eigenen Epoche beantworten? Ist es die Differenz zwischen *offen* und *geschlossen*, welche den Gang der Moderne bestimmt? Die Differenz zwischen *alt* und *neu*? Oder gar die Differenz zwischen *wahr* und *falsch*? Die klassischen Polaritäten sagen uns jedenfalls nichts mehr; weder mithilfe von gut & böse, noch von ruhend & bewegt, leer & voll oder weiblich & männlich können wir unsere Welt und unser Leben besser verstehen. Die Frage nach der Leitdifferenz der Neuzeit bleibt ungeklärt; wir wissen lediglich, daß sie die asketischen Ideale der agrarischen Vergangenheit überholt und verdrängt hat. Die alte Ordnung der Prioritäten des Verzichts wurde - gleichgültig ob im Namen von Fortschrittshoffnungen, Wirtschaftswachstum oder Rationalitätskriterien - gekippt: das »Tischlein-deck-dich« der Kühlschränke und Supermärkte steht prinzipiell nicht auf der Liste möglicher Einschränkungen. Lieber würden wir auf Kinder, Freunde, Entdeckungsreisen oder spirituelle Erfahrungen verzichten, als auf die üblichen Wurst-, Käse-, Fleisch- und Obstangebote der Konsumzentralen. Zwar hat sich im Zuge ökologischer Debatten und Katastrophenängste die Forderung nach einer neuen Askese verbreitet: aber während wir Möglichkeiten auskundschaften, Verpackungsmaterial einzusparen, bleibt implizit evident, daß die verpackten Güter selbst nicht reduziert werden dürfen. Während wir über Müllberge, Lebensmittelchemie oder Hungersnöte in der Dritten Welt diskutieren, denken wir keinen Augenblick daran, Konsumbeschränkungen zu fordern. Allein die Phantasie von »Essensmarken« oder »Fleischrationierungen« würde ausreichen, um politische Krisen und Revolutionen auszulösen; allein die neuerdings wieder geschürte Panik vor raubenden Barbarenhorden aus dem »wilden Osten« genügt, um sozialdemokratische Regierungen zu einer Verschärfung der Asylgesetze zu veranlassen.

Vor einigen Jahren hat Carl Friedrich von Weizsäcker die Frage nach den Perspektiven einer - aus ökologischen Gründen zwingend gebotenen - »asketischen Weltkultur« aufgeworfen. Angesichts moderner Skepsis gegenüber den tradierten Modellen religiöser Askese schlug Weizsäcker vor, zwischen Bescheidenheit, Selbstbeherrschung und eigentlicher Entsagung zu differen-

zieren. Die asketischen Ideale müßten dem Horizont demokratischer Industriegesellschaften angepaßt werden, denn die Leitbilder der agrarischen Askese seien "auf die überlieferte Ethik des Herrschens und Dienens bezogen". Das eigentliche Problem bestehe in der »Demokratisierung der Askese«, in ihrer "Übertragung auf die seit den Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts langsam sich herausbildende Ethik der Freiheit und Gleichheit".²³ Wer Askese als eine neue Art von Zwangssystem, gewissermaßen als staatlich verordneten Entzug propagiere, müsse von vornherein scheitern: er provoziere lediglich jene Ressentiments und Widerstände, die bei Wahlveranstaltungen der »Grünen« regelmäßig artikuliert werden. Wie könnte dagegen eine »demokratische Askese« aussehen?

Weizsäckers Berufung auf Freiheit läßt sich mit jenen Elementen der alten Hungerkünste assoziieren, die im Schatten des Industrialisierungsprozesses am gründlichsten vergessen wurden. Wer die Askese - wie Nietzsche - bloß als masochistisches Spektakel perzipiert, kann eben nicht mehr verstehen, was ehemals mit der Rede von Ekstase und *pneuma* angezeigt werden sollte: nämlich die Kunst der Atmung, des elementaren Stoffwechsels im Medium der Luft, die jedes Neugeborene erlernen muß, bevor es die ersten Tropfen Muttermilch saugt. Vor dem Essen und Trinken liegt das Atmen.²⁴ Und während die Nahrungsaufnahme mit der Zerstörung von Objekten einhergeht, wie Frederick S. Perls betonte, wird mit jedem Atemzug Freiheit, Getrenntheit, Unabhängigkeit erfahren. Nicht zufällig haben sich die großen agrarischen Hungerkulturen auf die Schulung des Atems konzentriert. Nicht zufällig hat Simone Weil die wesentlichen Texte indischer Spiritualität genau studiert, und ihrerseits beeindruckende Gedanken über das Wesen der Atmung formuliert.²⁵ Kulturen des Hungers und der Askese waren stets auch Kulturen der Atmung; und Kulturen der Atmung waren stets auch Kulturen, in denen die Erfahrung innerer Freiheit gesucht und vertieft werden konnte. Eine »Demokratisierung« der Askese wäre daher vielleicht nur möglich als pneumatische Revolution: als Kultivierung von Freiheitsgefühlen, als Exerzitium einer freien Atmung.

Zum Ende: Schule der Bescheidenheit

Wer den Spuren einer »neuen Askese« folgen will, dem sei die Lektüre der Altersreflexionen Elias Canettis empfohlen, einer Fülle von Aufzeichnungen über das Glück des Atems²⁶ und die Trivialitäten der Ernährung. Aus dem Jahr 1983 stammt das folgende dramatische Exposé, eine Lektion aus der Schule der Bescheidenheit und elementarer Freiheitsempfindungen: "Er aß zum Schein, um den Gastgeber nicht in Verlegenheit zu bringen. In seinem Lande die Leute hatten sich essen längst abgewöhnt und man hörte nicht das Schreien geschlachteter Tiere. Man lebte von Luft, dort war sie gesunde Nahrung, ihre Aufnahme war nicht an bestimmte Zeiten gebunden, man wußte nie, daß man aß und Teller wie Gabel und Messer dienten nur als archaischer Schmuck. Für Reisen in Länder der Essenden hatte man die Gesten der Barbaren gelernt, wie eine exotische Sprache, und verstand sich darauf, sich hungrig zu stellen, ohne etwas zu sich zu nehmen."²⁷

Anmerkungen

¹Piero Camporesi: Das Brot der Träume. Hunger und Halluzinationen im vorindustriellen Europa. Frankfurt/Main/New York: Campus-Verlag 1990. Seite 23; vgl. auch Thomas Kleinspehn: Warum sind wir so unersättlich? Über den Bedeutungswandel des Essens. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.

²Vgl. Peter Brown: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Erfahrung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums. München/Wien: Carl Hanser 1991; Uta Ranke-Heinemann: Eunuchen für das Himmelreich. Hamburg: Hoffmann & Campe 1988; Adolf Holl: Der Fisch aus der Tiefe. Die Freuden der Keuschheit. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1990.

³Vgl. Michel Foucault: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986. Seite 141ff.

⁴Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983. Seite 318.

⁵Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale? In: Sämtliche Werke / Kritische Studienausgabe Band V. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1980. Seiten 356, 370, 362, 407, 379, 378, 391.

⁶Vgl. Georges Duby: Krieger und Bauern. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984. Seite 41.

⁷Franz Kafka: Ein Hungerkünstler. In: Erzählungen. Herausgegeben von Max Brod. Frankfurt/Main: S. Fischer 1986. Seiten 191, 193, 200.

⁸Hugo Ball: Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben. Frankfurt/Main: Insel-Verlag 1979. Seiten 12, 18f., 14, 50f.

⁹Gerd Heinz-Mohr (Hrsg.): Weisheit aus der Wüste. Worte der frühen Christen. Frankfurt/Main: Insel-Verlag 1989. Seite 44.

¹⁰Zur Interpretation dieser befremdlichen Worte vgl. Jochen Hörisch: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992. Seite 41ff.

¹¹Zitiert nach: Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr/Siebeck UTB 1988⁹. Seite 197.

¹²Mara Selvini Palazzoli: Magersucht. Stuttgart: Klett-Cotta 1984². Seite 95; vgl. auch Mechthild Hartmann: Essen und Trinken hält Leib und Seele zusammen. Psychologische Gedanken zur Bedeutung von Ernährung und Eßstörungen. Klagenfurt: Diplomarbeit 1991. Seite 94f.

¹³Rudolph M. Bell: Holy Anorexia. Chicago: Chicago University Press 1985.

¹⁴Simone Weil: Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München: dtv 1990. Seiten 137, 225f.

¹⁵Vgl. Ludwig Binswanger: Der Fall Ellen West. In: Schizophrenie. Pfullingen: Günther Neske 1957. Seite 140ff.

¹⁶Vgl. Frederick S. Perls: Das Ich, der Hunger und die Aggression. Die Anfänge der Gestalt-Therapie. München: dtv 1989. Seite 124ff.

¹⁷Simone Weil: Zeugnis für das Gute. A.a.O. Seite 146; vgl. auch Thomas H. Macho: Umsturz nach innen. Figuren der gnostischen Revolte. In: Peter Sloterdijk/Thomas H. Macho (Hrsg.): Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart. Zürich/München: Artemis & Winkler 1991. Seite 500ff.

¹⁸Ludwig Binswanger: Der Fall Ellen West. A.a.O. Seite 141.

¹⁹Simone Weil: Zeugnis für das Gute. A.a.O. Seiten 146, 148.

²⁰E.M. Cioran: Von Tränen und von Heiligen. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988. Seite 39.

²¹Vgl. Marvin Harris: Kannibalen und Könige. Die Wachstumsgrenzen der Hochkulturen. Stuttgart: Klett-Cotta 1990. Seite 166ff.

²²Zitiert nach Emmanuel Le Roy Ladurie: Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294-1324. Frankfurt/Main/Berlin/Wien: Ullstein 1983. Seite 185.

²³Carl Friedrich von Weizsäcker: Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen? In: Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen. München: dtv 1981. Seite 61.

²⁴Vgl. zu einer Reform der psychoanalytischen Entwicklungslehre Thomas H. Macho: Zeichen aus der Dunkelheit. Notizen zu einer Theorie der Psychose. In: Rudolf Heinz/Dietmar Kamper/Ulrich Sonnemann (Hrsg): *Wahnwelten im Zusammenstoß. Die Psychose als Spiegel der Zeit*. Berlin: Akademie-Verlag / Reihe Acta Humaniora 1993 (im Druck).

²⁵Vgl. beispielsweise die folgende Sentenz: "Den Lebensrhythmus des Körpers an dem Rhythmus der Welt teilnehmen lassen, diese Teilnahme beständig empfinden und auch den fortwährenden Austausch von Stofflichem empfinden, durch den das menschliche Wesen in der Welt schwimmt. Was einem menschlichen Wesen, solange es lebt, durch nichts genommen werden kann: als Bewegung, die durch den Willen beeinflussbar ist, das Atmen". Zitiert nach: Simone Weil: *Schwerkraft und Gnade*. Herausgegeben von Friedhelm Kemp. München/ Zürich: Serie Piper 1989. Seite 192.

²⁶Vgl. Thomas H. Macho: Geistesgegenwart. Notizen zur Lage der Intellektuellen. In: Martin Meyer (Hrsg.): *Intellektuellendämmerung? Beiträge zur neuesten Zeit des Geistes*. München/ Wien: Carl Hanser 1992. Seite 51ff.

²⁷Elias Canetti: *Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985*. München/Wien: Carl Hanser 1987. Seite 163.

BÖSE TIERE

"Immer rätselhafter werden mir Tiere,
vielleicht weil ich glaube, daß ich von Menschen
etwas weiß."¹

1. homo ferus - animal rationale

Die scheinbar naive und harmlose Frage, ob denn die Tiere böse sind, diese Kinderfrage schlechthin, läßt die Besserwisser stolpern. Alle schnellen Antworten widerlegen sich selbst und treten in paradoxe Fallen. Einerseits halten wir die Tiere für unschuldige Wesen, buchstäblich jenseits von gut und böse; andererseits bezeichnen wir gerade unsere bösen Mitmenschen gerne als tierische Bestien. Einerseits schmelzen wir vor Zuneigung angesichts eines Robbenbabys, um andererseits weiße Wale oder Haie regelrecht zu dämonisieren. Beträchtliche Summen werden für die Erhaltung aussterbender Tierarten gespendet, während zahllose Steaks und Hähnchen in die Bratpfannen wandern. Aufgeklärt über das »sogenannte Böse« blicken wir unverwandt auf den Pitbull-Terrier, nicht jedoch auf die Hundezüchter; wer hingegen aus Sympathie mit verfolgten Raubtieren alle Pelze und Felle ablegt, wechselt womöglich die Straßenseite, um nicht den Weg einer schwarzen Katze zu kreuzen. Naturschutzverbände konkurrieren wider Willen mit Jagdgesellschaften und Zoobetrieben um die Siegespalme für Schöpfungspflege; daneben verbreitet sich langsam die Einsicht, daß - hinter Rassismus, Eurozentrismus oder Sexualchauvinismus - eine Art von »Gattungsegoismus« regiert, der die Doktrin von der menschlichen »Krönung« des Evolutionsprozesses erfolgreich durchgesetzt hat.

Das menschliche Bild vom Tier ist hochgradig ambivalent. Wir wissen einfach bis heute nicht, ob wir uns selbst als »Über- oder Sondertiere« verstehen sollen, oder vielmehr die Tiere als »Unter- oder Sondermenschen«. Unentwegt

haben wir die Menschen »bestialisiert«, unentwegt haben wir die Tiere »hominisiert«: von George Orwells »Animal Farm« bis zu Walt Disneys »Duck Tales«. In wie vielen Sagen, Träumen oder Sprichwörtern hat sich die Unge-
wißheit über die Grenze zwischen Tieren und Menschen manifestiert, in wie vielen Mythen, Bildern, Visionen, Filmen! Manchmal verwandeln sich die Menschen in Tiere, manchmal die Tiere in Menschen. Die Grenze zwischen Menschen und Tieren ist durchlässig; und die Berichte von ihrer Überschreitung folgen mehrheitlich dem gleichen Schema. Ein böser Mensch wird - zur Strafe, versteht sich - in ein Tier verzaubert; als Tier büßt er für seine Schuld, er kehrt gewissermaßen in den animalischen Stand der Unschuld zurück, um schließlich von einem liebevollen Menschenwesen - am besten einer Jungfrau - erlöst und wieder rückverwandelt zu werden: in einen geläuterten, guten Menschen, der nun die Jungfrau heiraten kann. Die Ambiguität der Tiergestalt ist offenkundig: einerseits repräsentiert das Monstrum einen bösen, verworfenen Charakter, andererseits einen unschuldigen, sympathischen, manchmal sogar erotischen Helden. *La Belle et la Bête*: Nicht zufällig ist diese Geschichte so populär geblieben. Erinnern Sie sich noch an Cocteaus Film mit Jean Marais, der 1945 uraufgeführt wurde? Oder an Borowczyks Travestie »La Bête« von 1975? Oder an die US-amerikanische TV-Serie, die - vor nicht allzulanger Zeit auch im deutschen Sprachraum ausgestrahlt - den *Beast*-Darsteller Perlman zum Liebling der Frauen avancieren ließ? Oder an Disneys Zeichentrickfilm, der das jüngst vergangene Weihnachtsfest ein bißchen illuminieren sollte?

Das menschliche Bild vom Tier ist hochgradig ambivalent. Jahrhundertlang haben wir Tiere ausgestellt und für die Zirkusarena dressiert, die eine menschenähnliche Intelligenz demonstrieren sollten: rechnende Pferde oder Pudel, sprechende Vögel, künstlerisch begabte Schimpansen. Jahrhundertlang haben wir Menschen in eigenen Käfigen oder Separés präsentiert, die eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit irgendwelchen Tiergattungen aufwiesen: Wolfskinder, »Alligator-Boys«, Elefantenmenschen oder den berühmten »Lionel the Lion-faced Man«. ² Nach »missing links« wurde regelrecht gefahndet; schon Plinius berichtete in seiner »Historia Naturalis« von "Alcippe, die einen Elefanten gebar" und von einer "Magd", die mit einer "Schlange" niederkam; er teilte mit, "daß in Thessalien ein Hippocentaur geboren, an

demselben Tage jedoch wieder gestorben sei", und fügte hinzu: "Wir selbst haben einen solchen gesehen". In der vielleicht berühmtesten *Naturgeschichte* der Antike finden sich detaillierte Hinweise auf die geographischen Siedlungsorte der Kentauren, Kyklopen, Hunde- oder Schlangemenschen.³ Diese Akribie wirkt weniger erstaunlich, sobald wir bedenken, daß noch bis ins Spätmittelalter die Frage diskutiert werden konnte, ob eine *vollständige* Mutation des Menschen zum Tier, - also einschließlich der Seele, - möglich sei. Noch 1676 wurde beispielsweise beraten, ob ein Tiermenschenkind getauft werden darf. Aus diesem Jahr stammt folgende Berliner Zeitungsmeldung: "Rom/ vom 21. Julii. In der Kardinalsversammlung ist/ auf eingebrachte Relation des Bischoffs zu Brescia/ disputiret worden/ ob man das mit einem Ziegenkopff und Hörnern in seinem Kirchenspiel geborne Kind tauffen solte/ worauff endlich beschlossen worden/ solches zu tauffen mit dem Beysatz/ so viel es helfen könnte."⁴

Die Bedenken gegen den Ziegenkopf aus Brescia wurden offenbar *sub specie aeternitatis* ausgeräumt. Umstandslos läßt sich vorstellen, was einem Kind mit entfernt ziegenähnlichen Zügen wenige Jahrzehnte früher geschehen wäre; daß die »heilige Inquisition« in Zeiten der Hexenjagd und Teufelsparanoia nicht davor zurückschreckte, auch Kinder zu foltern oder hinzurichten, wurde jüngst erst dokumentiert.⁵ Ein »Ziegenkopf« wäre als untrügliches Indiz für teuflische Einflüsse gewertet worden, ja geradezu als Beweis einer »unheiligen Allianz« zwischen der Kindsmutter und dem Satan. Noch im zeitgenössischen Horrorfilm bildet das Schnittfeld zwischen Mensch und Tier eine dämonische Zone par excellence; der Widersacher ist gleichsam der Grenzgänger zwischen Kultur und Natur. Wer die wasserspeienden Fratzen an den gotischen Kathedralen eindringlich genug studierte, würde vielleicht bemerken, daß die Dämonen gar nichts anderes sind als Tiere, die den Menschen zu ähnlich sehen, oder umgekehrt: nichts anderes als Menschen, die den Tieren zu ähnlich sehen. Vielleicht sind böse Menschen schlicht und einfach Wesen, die sich nicht ausreichend genau von Tieren unterscheiden; böse Tiere hingegen Wesen, die sich nicht ausreichend genau von ihren menschlichen Nachbarn unterscheiden. Anders gesagt: *Gregor Samsa* ist der Autor des »Berichts für eine Akademie«.

"Wer hat es gewagt, den Göttern der Ägypter die Tiermaske vom Kopf zu reißen?"⁶

2. Gottestiere - Teufelstiere

Ursprünglich kamen die Tiere dem menschlichen Bewußtsein wie heilige Wesen entgegen; selbst dem Jagdwild wurde gewaltiger Respekt gezollt. Die paläolithischen Höhlenbilder bezeugen, wie sich die Menschen neben die Tiere gestellt haben: als substanzlose Strichmännchen. Zu dieser prähistorischen Selbsteinschätzung paßt, daß die älteren menschlichen Sozialordnungen - etwa der australische Totemismus - einzelne Tierarten als Idole der Stammeszugehörigkeit behauptet haben; daß Medizinmänner und Schamanen verschiedener Kulturkreise mit Tiermasken operierten, und daß etwa die Götter der ägyptischen oder griechischen Hochkultur vorzugsweise in Tiergestalt aufzutreten pflegten. Der Wüstenschakal war den Ägyptern ebenso heilig wie der Mistkäfer oder der Falke; Osiris kämpfte in Wolfsgestalt gegen Typhon; Isis wurde auch als Katzensgöttin *Bastet* verehrt. Adonis erschien als Eber, Demeter als Schwein, und Dionysos als Stier. Gleichfalls als Stier raubte Zeus Europa, als Schwan näherte er sich Leda, als Schlange traf er Persephone, und im Kleide eines Kuckucks vergnügte er sich mit seiner späteren Gemahlin Hera. Poseidon und Demeter kopulierten als Rosse. Mit einem Wort: kaum ein Tier, das nicht in Verdacht geraten konnte, den Geist eines Gottes zu beherbergen. Das Reich der Tiere lag in unmittelbarer Nähe zu den olympischen Gefilden; nicht zufällig haben die meisten Religionen irgendwelche Göttertiere und »heiligen Kühe« gefeiert.

Aber schon mit der dramatischen Behauptung, daß ein Gott sich nicht in Bildern manifestiere, verband sich die radikale Kritik des monotheistischen Judentums am Götzenkult des »goldenen Kalbes«; und spätestens mit Anbruch des Christentums wurden die engen Beziehungen zwischen Tieren und Göttern gründlich revidiert. Die judäo-christliche Botschaft lautete *in nuce*: Gott hat sich die *Menschen* auserwählt, zunächst in Gestalt eines Volkes, danach in Gestalt der menschlichen Gattung insgesamt, um sich zu offenbaren. Der zentrale Satz des christlichen Bekenntnisses: »Und Gott ist Mensch ge-

worden« birgt eine diskrete Negation: Gott erschien *nicht* als Tier. Der Himmel für die Tiere wurde geschlossen, - was einen gewissen Typus sentimentali-scher Frömmigkeit bis zum heutigen Tage kränkt und irritiert. Ochs und Esel haben darum einen prominenten Platz an der alpenländischen Weihnachtskrippe besetzt: sie demonstrieren - bei aller Unterwürfigkeit -, daß die Tiere ihr jahrtausendealtes Odium der Sakralität keineswegs sofort eingebüßt haben.

Freilich mußten sie sich den neuen Verhältnissen anpassen; sie sind in der Hierarchie der numinosen Wesenheiten nach unten gerutscht. Gerade für die Tiere gilt, was ein religionshistorisches »Grundgesetz« zu bilden scheint: daß nämlich die alten, besiegten Götter in der jeweils neuen Religion als Widerspruchspotential weiterleben - in Form der dunklen chthonischen Mächte, der Teufel und Dämonen. In den letzten beiden Jahrtausenden sind die Tiere zum Teufel geflüchtet. Sie haben das metaphysische Lager gewechselt: aus den Gottesgeschöpfen sind Teufelsbiester geworden. Mit Ausnahme des Publikums der franziskanischen Predigt haben sie den Bannkreis einer schwarzen Spiritualität nicht mehr verlassen. Nach dem Rätselwort der johannäischen Apokalypse ist der »Antichrist« selbst »das große Tier«; und während sich die »Nachfolger Christi« gegen alle animalischen Versuchungen zu rüsten lernten, begann der Teufel über ein ständig wachsendes Tierheer zu gebieten. Die Dämonologie vermischte sich mit der Zoologie. Tiere agierten als Satansboten oder gar als Inkarnationen des Bösen selbst, welcher nach wie vor die alte Götterkunst beherrschte, sich in ein Tier zu verwandeln.

Teuflische Dienste leistete beispielsweise die Katze, das boshafte Tier zahlreicher Hexengeschichten. Die zauberhafte Würde der ägyptischen *Bastet* konnte offenbar nur als Unberechenbarkeit überleben, als Rachsucht, als dunkle Geschmeidigkeit und schattenförmige Drohung. Die »schwarze Katze« reüssierte als Synonym für den Tod, für Unglück und grausames Schicksal: sie stand prinzipiell unter Verdacht, ein »Teufelstier« zu sein. Im detailfreudigen »Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens« finden sich zahlreiche Eintragungen über ihren unheimlichen, gefährlichen Charakter: "Wenn die Katzen alt werden, sieben, neun oder gar zwanzig Jahre, dann muß man sie aus dem Haus schaffen, weil sie zu Dämonen und Hexen werden und schädlich wirken. [...] Vor fremden Katzen muß man auf der Hut sein, weil es in

Wirklichkeit Dämonen, Truden, Hexen, ja der Teufel selbst, sein können; in den Quatembertagen darf man nachts keine Katze zum Fenster hereinlassen oder streicheln. Auch arme Seelen gehen in Katzengestalt, namentlich wenn eine Katze über das Grab läuft. Zahllose Sagen berichten von Dämonen, Zauberern und Hexen in Gestalt eines Katers oder einer Katze."⁷ Die Katzen wurden des »bösen Blicks« verdächtigt;⁸ und obendrein wurde ihnen nachgesagt, daß sie neunmal am Tag den Plan fassen, ihren Besitzer zu töten.

Doch nicht nur als Katze verkleidete sich der Teufel. Als Ziegenbock verhalf er dem griechischen Pan und dem germanischen Donnergott zu einer fort-dauernden Existenz im ideengeschichtlichen *Underground*;⁹ als ein grunzendes, schwarzes oder rotes Schwein "mit feurigen Augen und glühendem Kopf" diente er manchen verdammten Seelen zum letzten Ritt; als gespenstischer Hahn, mindestens aber mit einer Hahnenfeder am Hut, erinnerte er an die Traditionen hellenischer Totenkulte; als Höllenhund und schwarzer Wolf versuchte er - anstelle von Schafen - möglichst viele Seelen zu rauben; als hinkendes, dreibeiniges, kopfloses, weißes oder schwarzes Pferd führte er die »Wilde Jagd« an. "Die Hufflecke an den Kniegelenken der Pferde, so erklärt der Oberschlesier, rühren von den Bissen des Teufels her, als dieser auf seinem Pferd den Esel des Herrn Christus nicht einzuholen vermochte. Die vom Teufel begünstigten Personen haben die besten Pferde."¹⁰ Als schwarzer Pudel trat Mephistopheles auf die Bühne; und gelegentlich wählte der Teufel auch die chthonischen Gestalten der Kröte, der Spinne oder der Fliege, um eine menschliche Seele zu überwältigen. Seltener benützte er hingegen das erhabene Kleid der Schlange, obwohl doch gerade die Schlange als uralte Teufelsimago angesehen zu werden verdient. - Ob sich auch Dämonen nicht gerne wiederholen?

"Beim Nachtmahl frage ich sie, ob sie gern die Sprache der Tiere verstehen möchte. Nein, das möchte sie nicht. Auf meine Frage: Warum nicht? zögerte sie ein wenig und sagte dann: Damit sie sich nicht fürchten."¹¹

3. Haustiere - Opfertiere

Die eben kursorisch aufgezählten Tierarten - Katzen, Ziegen, Schweine, Hähne, Wölfe, Pferde oder Hunde, ja selbst die Kröten, Spinnen, Fliegen oder Schlangen - wirken bei nüchterner Betrachtung überhaupt nicht spektakulär. Im Grunde wirft sich die Frage auf, was denn der Teufel mit diesen alltäglich vertrauten - um nicht zu sagen: langweiligen - Tiergattungen im Schilde führt. Sind es Zwecke der Tarnung, die den Herrscher der Unterwelt zur Koalition mit Ziegenböcken und Gockelhähnen, mit Schweinen oder gar mit Schoßhunden verleiten? Worin besteht die Schrecklichkeit einer Ziege? Einer Hauskatze? Eines Pudels? In einem modernen Zoo würden wir - mit Ausnahme der Wölfe und Schlangen - kein einziges Teufelstier, kein einziges Exemplar unserer abendländischen Dämonozoologie, antreffen; es wäre schwierig, einem zeitgenössischen Kind zu erklären, warum sich der Teufel nicht als Tiger, als Drache oder als vorsintflutliches Monstrum maskiert, sondern als Pferd, Geißbock, schwarze Katze oder rote Sau.

Doch der Teufel ist schlau, und die Lösung des Rätsels liegt direkt auf der Hand. Das Unheimliche, soviel wissen wir spätestens seit Freuds Analyse des »Sandmanns«, ist stets das Heimliche, Verborgene, wörtlich: das »Okkulte«, im Zentrum der heimeligen und wohlvertrauten Welt. Nicht das exotisch Fremde verstört unser Bewußtsein, sondern das Fremde im Herzen des Altbekanntes. Kein Elefant im Zoo könnte ein Kind so erschrecken, wie die unverhoffte Begegnung mit einer Kuhherde auf der Alm. Zu den Szenen, die sich mir tiefer eingeprägt haben, als der ganze Biologieunterricht, gehörte die Schlachtung eines Schweins: die Geräusche der Aufregung, das entsetzte Geschrei des Tiers, das spritzende Blut. Die professionell organisierte Besamung von Stuten oder Kühen hat mich mehr verwirrt, als jeder Besuch im Zirkus; die Böseitig-

keit der eigenen Katze mehr entsetzt, als die besten *special effects* eines Horrorfilms. Hexen und Dämonen hausen nicht in der Wildnis, sondern im Niemandsland zwischen Kultur und Natur¹²; und wenn die Teufel tatsächlich nichts anderes sind als Tiere, die den Menschen zu ähnlich sehen, oder umgekehrt: nichts anderes als Menschen, die den Tieren zu ähnlich sehen, so müssen sie eben vorzugsweise als *Haustiere* erscheinen. Das Haustier ist das Teufelstier.

Dabei denken wir gewöhnlich niemals an die Haustiere, wenn wir über die Geschichte der Tiere, über Artenschutz oder Zoologie sprechen. Auch der romantische Begriff des Tiers verfehlt regelmäßig die Kühe, Schweine und Ziegen. Die Fabeln erzählen von edlen Wildtieren; die Kinderbücher handeln von glücklichen Löwen, von kleinen Tigern und kleinen Bären, von schlaunen Füchsen oder fliegenden Elefanten. Mit Ausnahme von reichlich faden Bildbänden über das Leben am Bauernhof kenne ich fast keine Kinderliteratur, in der Haustiere eine bestimmende Rolle spielen. Selbst der Gänserich Martin muß sich erst im Geschwader der »Wildgänse« bewähren, bevor er die halbwegs rührende Position eines kleinen Helden einnehmen darf. Umgekehrt läßt sich beobachten, daß wir anlässlich der Beschimpfung anderer Menschen unentwegt und beinahe exklusiv auf die Gattungsbezeichnungen der Haustiere zurückgreifen. »Du Schwein, Kuh, Gans, Ziege, Ochs, Esel, Gockel, Hund« werden gerne verwendet, während selbst die Erwähnung von Füchsen oder Wölfen - um ganz zu schweigen von prominenteren Raubtieren - den Ausdruck eines gewissen Respekts nicht völlig vermissen läßt.

Die Haustiere stehen im Schatten des Zivilisationsprozesses; ihr Ansehen verhält sich umgekehrt proportional zu ihrem Nutzen. Alfred W. Crosby hat mit plausiblen Argumenten vertreten, daß der Siegeszug des »weißen Mannes« in erster Linie auf seine Haustiere und Getreidesorten zurückgeführt werden muß;¹³ aber diese animalischen und pflanzlichen Kombattanten wurden nur selten geehrt. Als Elemente symbolischer Ordnungen wurden die Haustiere zurückgedrängt oder eliminiert; aber sie wurden nicht nur metaphorisch preisgegeben. Die Teufelstiere fungierten als Opfertiere. Hähne waren ebenso beliebte Blutgaben wie Ziegen oder Schafe: stets wenn ein Gott versöhnt werden mußte, ging es einem Haustier an den Kragen. Selbst von Katzenopfern wird

berichtet. Bis ins 18. Jahrhundert hinein wurde in Metz oder in Aix-en-Provence zur Sommersonnenwende ein Fest veranstaltet: kein harmloses »Johannisfeuer«, sondern eine regelrechte Katzenverbrennung. "Würdig schreiten die Herren Richter auf den Hauptplatz und stellen Katzen in einem Käfig zur Schau, welcher über einem Scheiterhaufen hängt. Mit großem Pomp wird dieser dann angezündet und in den bald einsetzenden schrecklichen Schmerzensschreien, welche die Tiere ausstoßen, glaubt das Volk die Qualen einer alten Hexe zu hören, die sich einst in eine Katze verwandelt haben soll, als sie verbrannt werden sollte. Solch grausamer Zeitvertreib wurde sogar noch mitten im 19. Jahrhundert in der Picardie im Bezirk von Hirson geübt."¹⁴

Die Haustiere waren die ersten »Sklaven«, an denen der Besitz von Lebewesen experimentell geübt werden konnte; in seiner »Politik« behauptete Aristoteles: "Diejenigen, die so weit voneinander verschieden sind wie die Seele vom Körper und der Mensch vom Tier (dies gilt bei allen denjenigen, deren Aufgabe die Verwendung ihres Körpers ist und bei denen dies das Beste ist, was sie leisten können), diese sind Sklaven von Natur".¹⁵ Vielleicht hat der »Sündenfall« in jenem Augenblick begonnen, in dem die Idee geboren wurde, etwas Lebendiges *besitzen* zu können. Denn ab diesem Zeitpunkt konnten unsere eigenen Dämonen in Sauherden¹⁶ ausgetrieben werden: Haustiere wurden in Teufelstiere verwandelt, auch weil sie fortwährend an unsere eigene Bosheit, Grausamkeit und erbarmungslose Vernichtungswut erinnerten. Sie dienten uns als »Sündenböcke«. Von 1830 an wurde in den Schlachthöfen Cincinnatis und Chicagos jene Technik der maschinellen Massenvernichtung entwickelt und erprobt, die - als "Mechanisierung des Tötens" - spätestens im Zweiten Weltkrieg ermöglichte, daß "ganze Bevölkerungsschichten, wehrlos gemacht wie das Schlachtvieh, das kopfabwärts am Fließband hängt, mit durchtrainierter Neutralität ausgetilgt wurden".¹⁷

Nachbemerkung: Vom Kummer der Tiere

Die Haustiere sind unsere Doppelgänger: Medien zwischen Kultur und Natur, dämonische Schatten der menschlichen Geschichte. Was sie im vieltausendjährigen Domestikationsprozeß erlitten haben, wirft auch ein seltsames Licht auf den Mythos von der Zivilisation. Die evolutionäre Zähmung der Wildtiere wurde ja nicht in wenigen Generationen abgeschlossen: nach Einschätzung mancher Anthropologen war sie überhaupt nur als systematische Selektion der Leittiere möglich, als Opferung der jeweils wildesten, stärksten und freiheitsdurstigsten Exemplare einer Tierherde. Das Geheimnis der Domestikation bestand vielleicht in der Ausrottung nicht der schwächsten und dümmsten, sondern der stärksten und klügsten Individuen. Wer weiß, ob Nietzsche - Selektionsmetaphysiker des modernen Denkens schlechthin - diese verborgene Pointe seiner Spekulationen nicht erst in jenem Moment erkannt hat, in dem er dem geprügelten Turiner Kutschengaul um den Hals fiel?

Erst wenige europäische Autoren haben versucht, die Qualen und den Kummer der Tiere ohne sentimentalische Zwischentöne zu beschreiben. In einem poetisch-tiefsinnigen Lehrgedicht der »Lauteren Brüder von Basra«, eines mittelalterlichen Sufi-Ordens, finden wir hingegen eine bedrückende Anklage der Tiere gegen den Menschen. Diese Anklagerede sollte ausführlich zitiert werden, auch weil sie das humanistische Mißverständnis der judäochristlich-abendländischen Tradition vortrefflich charakterisiert:

"Wir und unsere Väter bewohnten die Erde, noch bevor Adam, der Vater der Menschen, geschaffen wurde. Wir weilten in ihren Weiten, durchzogen ihre Pfade, und eine jegliche Schar von uns zog hin und her im Lande Gottes auf der Suche nach Nahrung und bewegte sich frei zum Wohle seiner Angelegenheiten. Ein jeglicher von uns widmete sich seiner eigenen Sache, an einem Ort, der seinem Bedarfe entsprach: Im Sumpf oder im Wald, im Gebirge oder im ebenen Land. Eine jegliche unserer Arten hielt sich zu den Abkommen ihrer Art. Wir nahmen uns unserer Jungen und der Aufzucht unserer Kleinen an, mit dem Guten, was Gott für uns an Speise und Trank bestimmt hatte. Wir

waren sicher in unseren Wohnstätten, und unsere Leiber waren unversehrt. [...] Und die Zeiten gingen dahin. Dann erschuf Gott, der Erhabene, Adam, den Vater der Menschen, und machte ihn zu Seinem Stellvertreter auf Erden. Seine Kinder pflanzten sich fort, und seine Nachkommen vermehrten sich. Sie breiteten sich aus auf der Erde - zu Lande und zu Wasser, im flachen Land und in den Bergen. Sie engten uns ein in unseren Wohnplätzen und Ländern und nahmen als Gefangene von uns Schafe, Rinder, Pferde, Maultiere und Esel. Sie zähmten und unterjochten sie, und sie erschöpften sie durch Mühe und Plage bei schweren Arbeiten - beim Tragen von Lasten und beim Reiten daheim und auf Reisen, im Pfluggespann, beim Ziehen der Wasserräder und beim Drehen der Mühlen. Sie taten dies mit Gewalt und Unterjochung, durch Schlagen und Erniedrigung und Strafen aller Art, unser ganzes Leben lang. So entflohen denn von uns, wer konnte, in die Einöden und Wüsten und in die Gipfel der Berge. Die Söhne Adams aber machten sich auf, uns mit allerlei Listen zu fangen. Und wer ihnen von uns in die Hände fiel, der wurde gefesselt, gebunden, ins Joch gespannt, wurde geschlachtet und gehäutet; man riß ihm den Bauch auf und zerschnitt ihm die Glieder, man riß ihm die Augen aus, rupfte die Federn oder schnitt ihm das Haar oder die Wolle ab. Dann kam er aufs Feuer, um gekocht, geröstet und gebraten zu werden - und noch viele andere Qualen widerfuhren ihm, die sich jeglicher Beschreibung entziehen. Mit alledem haben nun diese Adamskinder noch nicht genug. Vielmehr müssen sie nun noch den Anspruch stellen, daß dies ihr unumstößliches Recht gegen uns sei, daß sie unsere Herren und wir ihre Diener seien und daß, wer von uns entflohen, ein entlaufener Sklave sei, rebellisch und den Gehorsam verweigernd. Dies alles ohne einen Rechtsanspruch uns gegenüber, ohne Beweis und ohne Argument - allein durch Gewalt und Unterdrückung."¹⁸

Aus tierischer Perspektive, - die freilich wiederum nur einer menschlichen Perspektive entspringen kann, - versteht sich ohne weiteren Kommentar: Die Teufelstiere, die »Untiere« und die bösen Tiere, - sind wir selbst.

Anmerkungen

1. Elias Canetti: Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985. Wien/München: Carl Hanser 1987. Seite 103.
2. Vgl. Leslie Fiedler: Freaks. Myths and Images of the Secret Self. Harmondsworth: Penguin Books 1981. Seite 137ff.
3. Plinius der Ältere: Historia Naturalis. Eine Auswahl aus der »Naturgeschichte« von Michael Bischoff. Nördlingen: Franz Greno 1987. Seite 110f.
4. Zitiert nach: Klaus Völker (Hrsg.): Von Werwölfen und anderen Tiermenschlichen. Dichtungen und Dokumente. München: dtv 1977. Seite 276.
5. Vgl. Hartwig Weber: Kinderhexenprozesse. Frankfurt/Main/Leipzig: Insel-Verlag 1991.
6. Elias Canetti: Das Geheimherz der Uhr. A.a.O. Seite 179.
7. Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band IV. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1987. Spalte 1117.
8. Das Image der Katze hat sich auch in der Postmoderne nicht durchgängig verbessert. Mit deutlicher Abneigung schreibt etwa Camille Paglia: "Die schwarze Katze an Halloween, dem Vorabend von Allerheiligen, ist der bleibende Schatten der archaischen Nacht. Katzen, die von vierundzwanzig Stunden eines Tages bis zu zwanzig verschlafen können, evozieren und bewohnen die nächtliche Welt der Urzeit. Die Katze ist telepathisch - oder hält sich jedenfalls dafür. Viele Menschen bringt ihr kalt starrer Blick aus der Fassung. Verglichen mit Hunden, die sich sklavisch mühen zu gefallen, sind Katzen Autokraten des nacktesten Egoismus; gleichermaßen amoralisch und unmoralisch, verstoßen sie bewußt gegen Regeln. Ihr »böser« Blick bei solchen Gelegenheiten ist keine menschliche Einbildung: Die Katze ist möglicherweise das einzige Tier, das perverse Situationen genießt oder als solche wahrnimmt. Die Katze ist also eine in die chthonischen Mysterien Eingeweihte." (Camille Paglia: Die Masken der Sexualität. Berlin: Byblos 1992. Seite 89f.)
9. Im »Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens« heißt es: "Der Teufel erscheint entweder als meckernder oder dreibeiniger Bock, besonders in den Zwölfnächten und in der Walpurgisnacht, gerne an Kreuzwegen um Mitternacht. [...] Wenn er nicht als Bock erscheint, so trägt er wenigstens die Hörner, Ohren, Füße, den Schwanz des Bockes. Er heißt Höllenbock". (Hanns

Bächtold-Stäubli [Hrsg.]: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band IX. A.a.O. Spalte 917.)

10. Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Band VII. A.a.O. Spalte 1476f.; Band III. A.a.O. Spalte 1333; Band IX. A.a.O. Spalte 748f.; Band VI. A.a.O. Spalte 1636f.

11. Elias Canetti: Das Geheimherz der Uhr. A.a.O. Seite 62

12. Vgl. das immer noch lesenswerte Buch von Hans Peter Duerr: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt/Main: Syndikat 1978.

13. Vgl. Alfred W. Crosby: Die Früchte des weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900-1900. Frankfurt/Main/New York: Campus-Verlag 1991.

14. M. Oldfield Howey: Die Katze in Magie, Mythologie und Religion. Wiesbaden: Fourier-Verlag 1991. Seite 138f.

15. Aristoteles: Politik. Übersetzt von Olof Gigon. München: dtv 1973. Seite 53.

16. "Als Jesus an das andere Ufer kam, in das Gebiet von Gadara, liefen ihm aus den Grabhöhlen zwei Besessene entgegen. Sie waren so gefährlich, daß niemand den Weg benutzen konnte, der dort vorbeiführte. Sofort begannen sie zu schreien: Was haben wir mit dir zu tun, Sohn Gottes? Bist du hergekommen, um uns schon vor der Zeit zu quälen? In einiger Entfernung weidete gerade eine große Schweineherde. Da baten ihn die Dämonen: Wenn du uns austreibst, dann schick uns in die Schweineherde! Er sagte zu ihnen: Geht! Da verließen sie die beiden und fuhren in die Schweine. Und die ganze Herde stürzte sich den Abhang hinab in den See und kam in den Fluten um." (Matthäus 8, 28-32. Zitiert nach: Neue Jerusalem Bibel. Freiburg/Brsg.: Herder 1985. Seite 1391.)

17. Siegfried Giedion: Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte. Frankfurt/Main: Europäische Verlagsanstalt 1982. Seite 277.

18. Ihwan as-Safa: Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra. Übersetzt von Alma Giese. Hamburg: Meiner 1990. Seite 9f.

WIEDERGEBURTSMETAPHERN UND VEREINIGUNGSPHANTASIEN

Überlegungen zur Mythomotorik Europas

"Friedensforschung beginnt in den Augen
eines sterbenden Kindes. Und nicht mit einem
Axiom."

Johan Galtung¹

1.

Am 3. Oktober 1990, dem jüngsten deutschen Nationalfeiertag, wurde ein historisches Ereignis gefeiert: die Verwirklichung eines kollektiven Traums. Vierzig Jahre lang - von 1949 bis 1989 - galt die »Wiedervereinigung« der beiden deutschen Staaten als ein ebenso unerreichbares wie unverzichtbares Ziel nationaler Sehnsucht. Wie viele Leitartikel, politische Reden und Parteiprogramme haben die *deutsche Einheit* beschworen! Wie viele Stammtischdebatten, Talkshows und diplomatische Verhandlungsrunden wurden diesem Ziel gewidmet! Doch justament nach dem Sturz der Berliner Mauern begann die Temperatur der vielzitierten Sehnsucht zu sinken; die Sorge vor den Konsequenzen der »Wiedervereinigung« nahm zu, und heute ist die Kluft zwischen »Ossis« und »Wessis« womöglich tiefer als zu Zeiten des Kalten Kriegs.

Wer oder was wollte sich eigentlich mit wem oder was vereinigen? Diese nüchterne Frage gewann ihr Gewicht auf denkbar unspektakulären Feiern. Vor und nach dem 3. Oktober 1990 habe ich mehrere westdeutsche Großstädte besucht und mit vielen Menschen gesprochen. Die in diesen Gesprächen häufig erwähnte »demokratische Reife« der deutschen Bevölkerung offenbarte sich in einer - dem österreichischen Gast unmittelbar auffälligen - Resistenz

gegen nationales Pathos und vaterländisch gehobenen Tonfall. Die seltsame Stimmung, die sich in den meisten Gesprächen einstellte, läßt sich wohl am besten mit jenem melancholisch getönten Bewußtsein von Erfüllung und »Normalisierung« vergleichen, das allen Bilanzen und Schlußstrichen zu folgen pflegt. Wir feiern, daß wir nichts mehr zu feiern haben, die Durchsetzung des *status quo*, die Auslöschung unserer Sehnsucht. Wir haben überlebt, - *so what?!* Die Idee der Einheit verträgt sich eben nicht mit der Idee eines Geburtstags: Geburtstage sind Trennungstage, Jubiläen eines Auszugs und keiner Verschmelzung.

Die »Wiedervereinigung« der beiden deutschen Staaten vollzog sich vor einer bemerkenswerten weltpolitischen Gesamtlage. An zahlreichen Orten auf dem Planeten schien sich - in einzigartiger Synchronizität - die Frage aufzuwerfen, ob eine Abtrennung des eigenen Territoriums vom bisherigen Mutterland oder dessen Vereinigung mit einem größeren Ganzen geboten sei. In Westeuropa wurde diese Frage bereits seit längerem unter den Titeln »Europäische Einigung«, »Haus Europa«, »Gemeinsamer Markt« usw. diskutiert. Im heurigen Jahr, passend zum Kolumbusjubiläum, wurden die nächsten Schritte zur Errichtung der »Vereinigten Staaten von Europa« unternommen; und längst haben auch schon die ersten Sezessionskriege begonnen. Seit dem Winter 1989 zerfällt mit atemberaubender Geschwindigkeit das transnationale Blocksystem in Ost- und Mitteleuropa, was ehemalige Konfliktherde angefacht und bedrohliche Kontroversen ausgelöst hat. Separatistische Strömungen haben nicht einmal die Tschechoslowakei - wohlgemerkt: als Föderation - akzeptiert; Jugoslawien ist hinter dem Rauch eines blutigen Bürgerkriegs verschwunden, bevor absehbar werden konnte, wie viele Kleinstaaten dem Reich Titos - und den panserbischen Mobilisierungsversuchen - nachfolgen werden. Die Sowjetunion hat sich während des letzten Winters in einen losen Staatenbund transformiert, der mit außerordentlichen Problemen - mit ökonomischen, historischen, militärischen, religiösen und ethnischen Konfliktpotentialen - belastet bleibt.

Nach dem spektakulären Ende des »Kalten Kriegs« und seiner bühnenwirksamen Dramaturgie - der »Eisernen Vorhänge« und »theatre weapons« - sind die älteren Demarkationslinien wieder sichtbar geworden: in der Bruchzone zwi-

schen europäischer und orientalischer Kultur. Nicht umsonst wurden die serbisch-kroatischen Kämpfe an der ehemaligen Militärgrenze zwischen Donaumonarchie und Osmanischem Reich ausgetragen;² und nicht umsonst wurde das europäische Trennungs- und Integrationschaos von erneuten Anstrengungen gespiegelt, das arabische Lager zu einigen: unter islamisch-theokratischer Hegemonie, unter iranischer oder irakischer Flagge. Saddam Hussein erzwang die vorübergehende »Wiedervereinigung« mit dem kuwaitischen Scheichtum, während »the rest of the world« sich gegen den neuen Repräsentanten des »evil empire« verbündete, - teils unter den Emblemen der »United Nations«, teils unter dem Sternenbanner der »United States«. Die »Alliierten« bekämpften eine »Annexion«: und als »Gerechter Krieg« gegen einen »Heiligen Krieg« wurde der »Vierte Weltkrieg« durchgeführt - just in jener »heißen Zone«, von der die geschichtsmächtigen Impulse nicht nur der alten Hochkulturen, sondern auch der drei missionarisch aktiven, »abrahamitischen« Weltreligionen ausgegangen waren. Nach dem Golfkrieg gelang es zwar, eine nahöstliche Friedenskonferenz einzurichten; zur selben Zeit aber wurde ein Massaker unter den Kurden veranstaltet, deren Zugehörigkeit zum Irak oder zur Türkei, zum westlichen oder zum östlichen Lager - oder gar zu den Vereinten Nationen? - erfolgreich in Zweifel gezogen werden konnte. Nach der militärisch erkämpften Wiederabtrennung Kuwaits vom Irak wurde gleichsam die »Anschlußunfähigkeit« der kurdischen Bevölkerung stellvertretend bestraft. Innerhalb von wenigen Tagen wurden die neuen »Sündenböcke« definiert, gejagt und vor den Augen der alliierten Streitkräfte und der Kamerateams aus aller Welt exekutiert.

2.

Vereinigungen, Trennungen, Wiedervereinigungen und neuerliche Sezessionen: das emotionale Prestige dieser Vorgänge ist offenbar so extrem hoch, daß selbst die schwersten Opfer und gewaltsamsten Aktionen legitimiert werden können. Die Frage nach dem Sinn und Nutzen dieses ganzen Zaubers wird offenkundig gar nicht gestellt. Hussein ist immer noch an der Macht; die Zwistigkeiten zwischen der Ukraine und Rußland haben gerade erst begonnen;

trotz steigender Desertionszahlen und verworrener Kommandostrukturen werden die Waffenstillstandsvereinbarungen am Balkan rascher gebrochen als sie geschlossen werden können. Welche Anziehungskraft eignet der Frage, ob eine Staatsbezeichnung mit oder ohne Bindestrich auszukommen vermag? Welche Bedeutung darf - angesichts der täglich intimer vernetzten Weltgesellschaft - den Symbolen eines Staatswappens oder den Strophen einer Nationalhymne eingeräumt werden? Und worin besteht der Zauber von staatlichen Grenzen, die beispielsweise anlässlich der Auffindung einer viertausend Jahre alten Eisleiche Zentimeter für Zentimeter nachgeprüft werden müssen?

Staatliche Zugehörigkeitsordnungen funktionieren wie phantasmatische Systeme. Die Namen, Bindestriche, Wappensymbole, Hymnen und Grenzmarkierungen sind Elemente einer imaginären Identität: die vorläufigen Resultate einer rational undurchsichtigen Konstitutionsgeschichte. Warum ein Land so und so heißt, läßt sich nur selten evident begründen; Eigennamen verdanken sich regelmäßig einem dezisionistischen Taufakt, der aus keiner rationalen Argumentation abgeleitet werden kann. Staatsgrenzen orientieren sich zwar manchmal an der Natur, an Bergen oder Flüssen, doch ebenso häufig ignorieren sie die geographische Logik. Manchmal werden Sprachdifferenzen vom Grenzbalken unterstrichen, doch ebenso häufig wird ein gemeinsamer Sprachraum segmentiert. Manchmal sind es historisch respektable Grenzen, meistens jedoch neue, gewissermaßen jüngst erst gezogene Grenzen. Kontingente Linien überqueren den Erdball und verleihen den Landkarten ihr besonderes Muster, ohne daß im einzelnen Auskunft gegeben werden könnte, welchen Ereignissen, Reflexionen und Entscheidungen ihr konkreter Verlauf entsprungen ist. An den Staatsgrenzen läßt sich die Zufälligkeit und Beliebigkeit jener topologischen Zugehörigkeitsregelung demonstrieren, die doch Motiv und Basis für die kollektive Sehnsucht nach Vereinigungen, Trennungen und Wiedervereinigungen zu bilden scheint. An den Ausländergesetzen läßt sich exemplifizieren, wovon der Held des Romans »Das Totenschiff«, der heimatlose Matrose ohne Seemannskarte, Geburtsurkunde, Staatsbürgerschaftsnachweis oder Reisepaß - zum Ende einer dramatischen Odyssee durch die Länder Europas - spricht:

„Im Grunde und ganz ohne Scherz gesprochen, war ich ja schon lange tot. Ich war nicht geboren, hatte keine Seemannskarte, konnte nie im Leben einen Paß bekommen, und jeder konnte mit mir machen, was er wollte, denn ich

war ja niemand, war offiziell überhaupt gar nicht auf der Welt, konnte infolgedessen auch nicht vermißt werden. Wenn mich jemand erschlug, so war kein Mord verübt worden. Denn ich fehlte nirgends. Ein Toter kann geschändet, beraubt werden, aber nicht ermordet. Das freilich sind konstruierte Einbildungen, die gar nicht möglich, ja, sogar ein Zeichen von Wahnsinn wären, wenn es keinen Bürokratismus, keine Grenzen, keine Pässe gäbe. Im Zeitalter des Staates sind noch ganz andre Dinge möglich und können noch ganz andre Dinge aus dem Universum ausgewischt werden als ein paar Menschen."³

Staatliche Zugehörigkeitsordnungen funktionieren wie phantasmatische Systeme. Die Karriere nationalistischer Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert hat diesen Wirkungsmechanismus hinreichend bezeugt. Wohin einer gezählt wird, ob und welchen Zwängen - sprachlichen, historischen, lokalen, religiösen oder gar genealogischen Bindungen - seine Existenz unterworfen wird, erinnert eher schon an die Symptomatik einer paranoiden Erkrankung, als an soziale Regulative. Würde tatsächlich durchschaut, wie peinlich absurd unsere Grenzstationen sind, die Ausländergesetze, Ahnennachweise, Minderheitenfeststellungen, Debatten um Staatswappen, Muttersprachzeugnisse und Umfragen zur ethnischen oder nationalen Identität, so könnte kaum jemand mit dem Versprechen einer Vereinigung, Abtrennung oder Wiedervereinigung politisch reüssieren. »Kein Anschluß unter dieser Nummer!« Je besser es freilich gelingt, die Nacktheit der sogenannten Staatsbürger unter den »neuen Kleidern« von Geburtsurkunden, Titeln, Adressen, Rangabzeichen, Bekenntnissen und konstruierten Traditionen zu verbergen, desto leichter fällt es auch, den psychotischen Kern ihres Daseins - nämlich das Wissen, daß kein Elternpaar, kein Name, keine Herkunft, keine Muttersprache und kein Vaterland Ihre, deine und meine Anwesenheit auf diesem Planeten begründen kann - umzuschmelzen in die Sehnsüchte nach neuer Einheit, Spaltung oder Wiedervereinigung. Nicht nur in dieser Hinsicht klingt Wilhelm Reichs »Rede an den kleinen Mann« erstaunlich aktuell:

"Liebe, Arbeit und Wissen kennen keine Vaterländer, keine Zollgrenzen, keine Uniformen. Sie sind international, allmenschlich und allumfassend. Du aber willst ein kleiner Patriot sein, weil du Angst vor echter Liebe, Angst vor deiner eigenen Arbeitsverantwortung und Todesangst vor Wissen hast. Deshalb kannst du nur die Liebe und die Arbeit und das Wissen anderer ausschöpfen und erschöpfen, aber du kannst niemals *schöpfen*. Deshalb stiehlt du dein Glück wie ein Dieb in dunkler Nacht, deshalb kannst du Glück nicht mit-

ansehen, ohne gelb und grün zu werden. »Halt, haltet den Dieb! Er ist ein Fremder, ein Eingewanderter. Ich aber bin ein Deutscher, ein Amerikaner, ein Däne, ein Norweger!« Ach, geifere nicht, kleiner Mann! Du bist und bleibst der ewige Ein- und Auswanderer. Du bist ganz zufällig in diese Welt eingewandert und wirst lautlos wieder aus ihr vergehen.“⁴

3.

Vereinigungen, Trennungen, Wiedervereinigungen. Die affektiven Gewichte dieser Vorstellungen prägen politische Ereignisse und Prozesse, ohne doch aus deren Wirkungszusammenhang erklärt werden zu können. Jüngst erst hat der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann in einer außerordentlich instruktiven Abhandlung gezeigt, inwiefern die *Mythen*, - die doch nach Ansicht der strukturalen Anthropologie oder der Ethnopschoanalyse zu den konservativen Elementen aller sozialen Systeme gehören, - kollektive Bewegungen, also die kinetischen - revolutionären, nomadischen oder kriegerischen - Potentiale einer Gesellschaft verwalten und auszudrücken verstehen. Zu den Grundformen solcher "Mythomotorik"⁵ zählt einerseits das Streben nach Vereinigung und Integration, andererseits aber das Streben nach Trennung und Abspaltung.

Assmann erläutert diese beiden Modelle im Rückgriff auf die Geschichte der frühen Hochkulturen Ägypten und Israel. Das pharaonische Ägypten entwickelte seine Mythomotorik aus der Symbolik von Vereinigung und Integration:

"Dieses Symbol lautet sprachlich: »die Vereinigung der beiden Länder«, ägyptisch *zm3 t3wj*. »Die beiden Länder« ist der normale Name, mit dem sich die alten Ägypter auf ihr Land beziehen. Die »beiden Länder« sind Ober- und Unterägypten, ägyptisch Schema^c und Mehu, also zwei ganz verschiedene Wörter. Der ägyptische König trägt zwei Titel: *njswt* als König von Ober-, *bjt* als König von Unterägypten. Seine beiden Kronen symbolisieren die Herrschaft über die beiden Landesteile und sind zwei Kronengöttinnen und zwei Kronenstädten zugeordnet, Hauptstädten mythischer (und vielleicht auch historischer) Vorläuferstaaten, die zum pharaonischen Reich vereinigt wurden. Bildlich findet sich dieses zentrale politische Symbol auf den Seiten königlicher Throne dargestellt. Horus und Seth schlingen und verknoten die Wapppflanzen von Ober- und Unterägypten um ein längliches Gebilde herum, das

eine Hieroglyphe mit der Bedeutung *zm3* »vereinigen« ist. Der Staat, den der König beherrscht, ist das Resultat einer Vereinigung, die in der mythischen Urzeit die beiden Götter vollbracht haben und die jeder König bei Herrschaftsantritt und in der Ausübung seiner Herrschaft neu vollbringt."⁶

Die Idee der Vereinigung von dauerhaft aktuellen Polaritäten - Horus als Prinzip der Zivilisation, Seth als die Wildnis, Horus als Recht, Seth als Gewalt, Horus als Ordnung, Seth als das Chaos - unterstützte den politischen Versuch, eine hochkulturelle Reichsidee gegen die partikularen Interessen, Traditionen, Religionen und Dialekte verschiedener Stämme und Volksgruppen durchzusetzen und zu behaupten. Dieser Versuch stieß bereits im ägyptischen Reich auf energischen Widerstand: Israel entfaltete seine Mythomotorik aus der Idee des Auszugs, der Trennung von Ägypten. *Exodus*: Die Staats- und Religionsgründung Israels entsprang einer revolutionären Wendung gegen die Zwangsherrschaft der ägyptischen Union. Die gewaltsame Abkehr von den »Fleischtöpfen Ägyptens« bildete ein exemplarisches Modell mythomotorischer Selbstverständigung, - ein Modell, das in den wesentlichen liturgischen Texten der jüdischen Religion immer noch zitiert wird, ein Modell, das die Bewältigung zahlloser Diaspora-Erfahrungen ermöglichte: von der babylonischen Gefangenschaft bis zum heutigen Tag.

"Der Auszug aus Ägypten ist der Auszug aus Unfreiheit und Unterdrückung. Ägypten steht für illegitime Herrschaft: die Herrschaft von Menschen über Menschen. Menschenherrschaft ist Fremdherrschaft. Dagegen steht nicht Anarchie, sondern Theokratie: die Herrschaft Gottes, durch den Bündnisvertrag, den Er mit den Auswanderern schließt und das Gesetz, das Er ihnen gibt. Aus Ägypten ausziehen heißt also: in das Gesetz einziehen. Das Gesetz markiert in jeder einzelnen seiner 613 Bestimmungen die Grenze, die Israel von seiner Umwelt unterscheidet, von der ausschließlichen Verehrung des Einen Gottes bis zum Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen. »Ägypten«, d.h. die fremde kulturelle Umwelt, ist überall, und überall öffnet sich im Halten des »Gesetzes« der Weg der Befreiung aus Knechtschaft und Verfolgung, der ins Gelobte Land führt."⁷

Muß noch abgeleitet werden, daß und inwiefern das ägyptische Modell der Vereinigung - genauso wie das jüdische Modell des *Exodus*, der revolutionären Trennung von Ägypten, - eine heiße, tiefenkulturelle Strömung gebildet hat, jenes *Magma*⁸ abendländischer Politik, das zu erschreckend regelmäßigen Ausbrüchen treibt? Nach dem Vorbild des ägyptischen Reichs hat sich das rö-

mische Imperium, - und zwar gleichfalls mit einer fundierenden Brudermythologie - etabliert; im Stil der ägyptischen Vereinigung des Gegensatzes zwischen den nördlichen und den südlichen Ländern haben sich die U.S.A. - selbst nach einem grausamen Bürgerkrieg - als Union behauptet. Im Stil von *Exodus* wurden zwischen 1063 und 1453 die "bewaffneten Wallfahrten nach Jerusalem",⁹ ins Zentrum des »Gelobten Landes«, veranstaltet; im Geist von *Exodus* sind die puritanischen Pilgerväter aufgebrochen nach Amerika, um ihr neues »Kanaan« in Besitz zu nehmen.¹⁰ Von Herman Melville, dem Verfasser des protognostischen Romans über den weißen Wal »Moby Dick«, stammt der Ausspruch: "Und wir Amerikaner sind das besondere, auserwählte Volk - das Israel unserer Zeit; wir hüten den Schrein der Freiheiten dieser Welt."¹¹ - Die politische Bedeutung solcher Sätze wurde erst kürzlich - im »Wüstensturm« von 1991 - nachdrücklich dokumentiert.

4.

Vereinigungen, Trennungen, Wiedervereinigungen. Die affektiven Gewichte dieser Vorstellungen prägen politische Ereignisse und Prozesse, ohne doch aus deren Wirkungszusammenhang erklärt werden zu können. Die elementarsten und verbindlichsten Zugehörigkeitsideale entstammen keiner Parteipropaganda, keinem Wahlkampf und keiner wohlgesetzten Rede. Die mythomotorische Magie der ägyptischen Reichsidee oder der israelitischen Erzählung vom *Exodus* verdankt sich keiner rationalen Überzeugung, keinem »Priesterbetrug« und keiner kollektiven Verdrängung, die gewissermaßen kulturtherapeutisch »geheilt« werden könnte. Ganz im Gegenteil: durchaus plausibel klingen die Vermutungen der Psychohistoriker, die den Zauber der Trennungs- und Vereinigungsphantasmen auf elementare Voraussetzungen jeder sozialen Synthese zurückführen, - auf traumatische Primärerfahrungen. Jeder Mensch, so argumentieren sie, werde in den Monaten vor und nach seiner Geburt in einen allerhöchst intensiven Strudel widersprüchlicher Empfindungen hineingerissen: heftiger Wünsche einerseits nach Aufrechterhaltung der pränatalen Einheit mit dem mütterlichen Schoß, nicht minder heftiger Wünsche andererseits nach Befreiung aus der engen uterinen Höhle. Diese primäre Ambivalenz bilde ge-

wissermaßen eine transkulturelle Matrix menschlicher Sozialisierungspraktiken; den Widerspruch zwischen Geborgenheits- und Freiheitswünschen, zwischen Sicherheits- und Emanzipationsidealen können wir niemals endgültig auflösen, sondern allenfalls auf die meisten Liebes- oder Freundschaftsbeziehungen, Gruppen und Organisationen übertragen, in denen wir - auch als erwachsene Menschen - leben und arbeiten. Krisen- und Bedrohungswahrnehmungen lassen sich dann ebensogut in Abtrennungs- und Autonomieforderungen wie in großangelegten Vereinigungs- und Anschlußprogrammen artikulieren.¹²

Kaum ein zeitgenössischer Theoretiker hat die primärpsychologischen Implikationen von Rüstungsmaßnahmen und Kriegen mit einer solchen geradezu paranoisch sensiblen Klarsichtigkeit und Präzision analysiert wie Lloyd de Mause.¹³ Nach Maßgabe seiner Interpretationen von politischen Ansprachen und Presseberichten läßt sich nicht nur verstehen, wieso in Krisenzeiten die Wiedergeburtmetaphorik zunimmt, oder worin die Faszinationskraft von »Blut und Boden«¹⁴ besteht, sondern auch, welche Strategien zur Realisierung kollektiv unbewußter Vereinigungs- oder Trennungswünsche phantasiert werden: stets sind es *Opferstrategien*. Zu den meistpraktizierten Techniken, die eigenen, infolge ihrer Unerträglichkeit verdrängten Primärschmerzen zu bewältigen, zählt der Versuch, sie anderen Menschen zuzufügen. Salopp formuliert: jeder sadistische Impuls verdeckt eine (primär)masochistische Tiefenerfahrung, die zwar weder bewußtseins- noch sprachfähig ist, aber zu grausamen Ausdrucksformen findet, sobald sie sich (erstens) gegen Kinder überhaupt, und (zweitens) gegen unsere eigenen Kinder richten läßt. In jedem Krieg werden zunächst und insbesondere die (eigenen) Kinder geopfert: nichts anderes verkünden ja die Feldherren und Politiker, wenn sie in pathetischen »Reden an die Nation« den Kriegseintritt bekanntgeben. Vereinigungen, Trennungen und speziell die »Wiedervereinigungen« können das Leben unserer Nachkommen kosten: ja, und vielleicht besteht darin ihr ganzer Sinn und ihre Bedeutung.

"It's Time to Sacrifice ... Our Children". Unter dieser Überschrift analysierte deMause die Berichte, Schlagzeilen und Cartoons der US-amerikanischen Presse vor, während und nach dem Golfkrieg. Der Feind - Saddam Hussein -

erschien bereits vor Kriegsausbruch in den Karikaturen als „Terrifying Parent“, ergänzt von verschiedensten „Hurt Children Images“. Was wir uns selbst nicht zugestehen können - den Wunsch, die eigenen Kinder zu töten und zu opfern, um das eigene Primärtrauma in einer merkwürdigen Wiedergeburtsszene ausagieren zu können -, wird projektiv an einen Feind delegiert.¹⁵

„Die Bilder von schreckeinflößenden Eltern und verletzten Kindern wurden begleitet von allgemeinen Depressionen, Sündhaftigkeits- und Schuldgefühlen. Bereits zu Beginn des Jahres 1990 begannen die Medien zu berichten, daß »People are incredibly depressed ... In the past month, there has been a distinct odor of collapse and doom around the city ... There is something catastrophic coming on.« Der Konsumentenindex stürzte ab, die Telefonleitungen der Selbstmord- und Kriseninterventionszentren begannen zu glühen, apokalyptische Prophezeiungen wurden in Umlauf gebracht, zum Beispiel von unmittelbar bevorstehenden, gewaltigen Erdbeben im Mittelwesten. Die *Washington Post* kam zum Schluß, daß nach acht optimistischen Jahren »America is in ... an ugly spasm of guilt, dread and nostalgia. Once more, America is depressed.« Eine Fülle von Cartoons zeigte Menschen, die von den Klippen springen und andere Selbstmordthemen.“¹⁶

Knapp vor Kriegsausbruch signalisierten die US-amerikanischen Medien massive „Birth pains“, die nach dem Sieg in den traditionellen Taumel nationaler Hoch- und »Wiedergeburtsgedanken« einmündeten. Die »Konfettiparaden« schlugen alle Rekorde; die kriegerische Vereinigung mit der Welt gegen die „Mutter aller Schlachten“ (Saddam Hussein) hatte ein kollektives »Rebirthing«, Empfindungen einer längst fälligen Purifikation der »Vereinigten Staaten«, ermöglicht.

5.

Nebenbei bemerkt: dem aufmerksamen Zeitgenossen dürfte kaum entgangen sein, daß just im vergangenen Jahr eine emotional höchst aufgeladene Diskussion über die Tötung mißgebildeter Embryos geführt wurde. Bemerkenswert an dieser Debatte war nicht nur ihre Entzündung an den bereits längst publizierten Hypothesen eines australischen Philosophen, sondern auch und erst recht die permanente Verkennung eben dieser Hypothesen: zur Verblüffung

zahlreicher Experten wurde Peter Singer als Chef-Ideologe einer neuen Variante der Doktrin vom »lebensunwerten Leben« rezipiert, obwohl er ausdrücklich von ganz bestimmten, reichlich extremen und dementsprechend seltenen Indikationen ausgegangen war. Im Anschluß an die Beobachtungen der Psychohistoriker müßte gefragt werden, ob der Ethiker vom fünften Kontinent nicht gar als *Repräsentant* unserer eigenen unbewußten Wünsche, - unseres "inneren Auslands" (Sigmund Freud) - mißverstanden und verurteilt wurde. Denn sein Plädoyer für den Kindsmord wurde zwar nicht gehalten, jedoch lautstark vernommen! Vielleicht haben die Sirenen aus unserem psychischen Innenraum einen ganz anderen Text vertont und gesungen?!

Einen Text, welcher in der Werbekampagne einer Modefirma (wohlgemerkt: »United Colors«!) neuerlich aufzuscheinen drohte. Nicht umsonst wurde das Plakاتفoto eines schleim- und blutverklebten, gerade erst geborenen Babys vom Publikum abgelehnt und von mehreren nationalen Kuratorien beanstandet oder verboten.¹⁷ Die Kampagne sei wohl »nach hinten losgegangen«, analysierten die Strategen der Pulloveria. Und ein besonders kluger Kopf meinte gar, es sei das Blut auf dem Foto gewesen, das unangenehme bis unerträgliche Assoziationen provoziert habe. Welche Assoziationen gemeint waren, brauchte er nicht näher auszuführen: ein blutiges, ein geopfertes, ein ermordetes, ein gequältes Baby. Ein Baby, das wir alle einmal gewesen sind, dieses Baby auf den United-Colors-Plakaten. Ein Baby, das wir immer noch sind, - in unseren sadistischen, paranoiden, aggressivsten Regungen. Ein blutig-blutrünstiges Baby, ein Baby wie das Baby auf dem Plattencover der neuerdings sensationell erfolgreichen Punkrock-Band »Nirvana«:

"Schallplattenhändler aus Underground-Fachgeschäften berichten von ungewöhnlichen Reaktionen der Kunden. Besonders das Cover-Sujet der Nirvana-LP habe es den Leuten angetan: ein nacktes Baby unter Wasser, das nach einer Dollarnote an einem Angelhaken grapscht. »Eine Frau im Alternativlook stürmte in unser Geschäft und erkundigte sich ganz besorgt, ob man für das Foto ein Neugeborenes in ein Schwimmbecken geworfen habe«, erzählt man im Independent-Rock-Laden »Rave Up«. »Erst als wir ihr erzählten, es handle sich um eine Montage, war sie beruhigt.« Das Projekt Nirvana mit harschem Gitarren-Krawall, Böse-Buben-Image und provozierender Bildersprache erregt die Gemüter beinahe so sehr wie vor einigen Monaten das Benetton-Baby.¹⁸

Ein ertränktes United-Colors-Baby? Ein Menschenfisch am Angelhaken? Projekt Nirvana?! - Vielleicht sollte in diesem Zusammenhang auch erwähnt werden, daß eine ebenso kleinformatige wie auflagenstarke Boulevardzeitung Österreichs wochenlang mit Schlagzeilen über Kindesmißhandlungen, Kindesaussetzungen, Kindsmorde usw. - vorzugsweise verübt von ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern - an die Öffentlichkeit trat, - und zwar justament zur selben Zeit, als der Bürgerkrieg in den ehemaligen Provinzen Jugoslawiens dramatisch zu eskalieren begann. Und vielleicht sollte in diesem Zusammenhang auch erwähnt werden, daß zwar das neugeborene Baby, nicht aber die nachfolgenden Kriegs- und Todesbilder der Benetton-Werbekampagne den Widerspruch der Bevölkerung aufstachelten.

In jedem Krieg werden die Kinder umgebracht. Kein Zweifel, daß uns diese Nachricht weniger irritiert, als das Bild eines blutigen Babys. In steigendem Maße halte ich die Schlußfolgerung für zulässig, daß die Berufung auf ökonomische oder politische »Kriegsziele« eine Rationalisierung darstellt: eine Rationalisierung, mit deren Hilfe verdeckt werden kann, daß die sogenannten »Kriegszwecke« von den Kriegereignissen selbst gar nicht unterschieden werden können. Eine ältere, männliche Generation opfert die jüngere, meist ebenfalls männliche Generation, und regelmäßig für irgendwelche dubiosen, »mütterlich« imprägnierten Ideale: »Heimat«, »Blut«, »Boden«, »Abstammung«. That's it, und darin besteht das ganze Geheimnis: die »Kids« werden schlicht und einfach alle zwanzig Jahre ins Feuer geworfen. Der Erste Weltkrieg endete 1918; nach einundzwanzig Jahren begann der Zweite Weltkrieg. Zwanzig Jahre nach dessen Ende wurde der Dritte Weltkrieg in Vietnam (1965-1972) eröffnet; wiederum neunzehn Jahre später trafen sich die »United Nations« am Golf. Zwei Jahrzehnte bilden freilich keine magische Zahl, sondern einen Generationszyklus.

"In den letzten zwei Jahrhunderten war der Durchschnitt für kriegerische Verwicklungen in den Vereinigten Staaten achtzehn Jahre, ebenso für England, zwanzig für Frankreich, vierundzwanzig für Deutschland und wiederum achtzehn für Rußland. [...] Unser ritueller Totentanz hat seinen eigenen Rhythmus und ergreift jede Generation gerade in der schönsten Blüte ihrer Jugend - um sie dann in den Höllenrachen des Moloch zu schleudern."¹⁹

Anmerkungen

1. In einem Gespräch mit Wilfried Graf und Thomas H. Macho, aufgezeichnet am 29. März 1990 in Stadtschlaining (Südburgenland). Vgl. auch: Reiner Steinweg (Redaktion): Vom Krieg der Erwachsenen gegen die Kinder. Möglichkeiten der Friedenserziehung (= Friedensanalysen Band 19). Frankfurt/Main: edition suhrkamp 1984. Seite 12: "Krieg war und ist - gleich mit welcher Begründung er geführt wurde - immer vor allem ein Krieg gegen die Kinder. Von den ca. 6 Millionen Menschen, die z.B. Polen während des Zweiten Weltkriegs verloren hat, waren fast ein Drittel Kinder und Jugendliche unter 16 Jahren."
2. Dan Diner: Der Krieg der Erinnerungen und die Ordnung der Welt. Berlin: Rotbuch-Verlag 1991. Seite 58.
3. B. Traven: Das Totenschiff. Die Geschichte eines amerikanischen Seemanns. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1954. Seite 58 f.
4. Wilhelm Reich: Rede an den kleinen Mann. Deutsche Erstausgabe. Frankfurt/Main: Fischer-Taschenbuch 1984. Seite 52 f.
5. Jan Assmann: Frühe Formen politischer Mythomotorik. Fundierende, kontrapräsentische und revolutionäre Mythen. In: Dietrich Harth/Jan Assmann (Hrsg.): Revolution und Mythos. Frankfurt/Main: Fischer Wissenschaft 1992. Seite 39-61.
6. Ebda. Seite 44.
7. Ebda. Seite 48. Vgl. auch: Michael Walzer: Exodus und Revolution. Berlin: Rotbuch-Verlag 1988.
8. Vgl. zu diesem Begriff: Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.
9. Vgl. Hans Wollschläger: Die bewaffneten Wallfahrten gen Jerusalem. Geschichte der Kreuzzüge. Zürich: Diogenes 1973.
10. Vgl. Conor Cruise O'Brien: God Land. Reflections on Religion and Nationalism. Cambridge/London: Harvard University Press 1988. Seite 23 ff.

11. Zitiert nach: Malise Ruthven: Der göttliche Supermarkt. Auf der Suche nach der Seele Amerikas. Frankfurt/Main: S. Fischer 1991. Seite 19.

12. Nebenbei bemerkt: Freiheitsbewegungen motivieren sich aus dissidenten, separatistischen Emotionen, während Friedens- und Sicherheitsbewegungen eher integrative Orientierungen und Gefühlslagen begünstigen. Deshalb konnte sich die Friedensbewegung zwar zum Golfkrieg (wie zu allen anderen weltkriegsrelevanten Entwicklungen und ihren Sicherheitsrisiken) äußern, kaum aber zum Sezessionskrieg in Jugoslawien (oder zu anderen dissidenten, bürgerkriegsrelevanten Ereignissen ohne besonderes Sicherheitsrisiko).

13. Vgl. Lloyd de Mause (Hrsg.): Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977; ders.: Reagans Amerika. Eine psychohistorische Studie. Basel/Frankfurt/Main: Stroemfeld/Roter Stern 1987²; ders.: Grundlagen der Psychohistorie. Frankfurt/Main: edition suhrkamp 1989.

14. Ausgehend von einer Theorie der pränatalen Objektbildung versuchte deMause, die psychopolitische Wirksamkeit der »Blut und Boden«-Rhetorik auf fötale Grunderfahrungen zurückzuführen, die jenem »plazentalen Double« verdankt werden, das in seiner »guten« und »fürsorglichen« Gestalt sauerstoffreiches Blut spendet, in seiner »bösen« und »giftigen« Gestalt hingegen sauerstoffarme und kohlendioxidreiche »Lebenssäfte« in den Körper des Embryos pumpt. Wir sind von Anfang an »süchtig« auf das »richtige Blut«, das »Blut der Mutter«, symbolisch überhöht zu den Strömen des »Gelobten Landes«, der »Mutter Erde«, der »Heiligen Nation«. (Vgl. auch David Cooper: Der Tod der Familie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1972. Seite 55.) - Nicht zufällig wurde im Golfkrieg um Öl gekämpft: um den wahren »Lebenssaft« der westlichen Welt, mit dem die selbstbeweglichen Mutterschöße betrieben werden. From oily war to holy war (Daniel Dervin): selbst der meistverbreitete Slogan der Friedensbewegung - »Kein Blut für Öl« - verriet wider Willen diesen metaphorisch elementaren Zusammenhang, und bildete eben deshalb keine angemessene Antwort auf die klassische »Dallas-Philosophie« Henry Deterdings: "Jeder Tropfen Öl ist einen Tropfen Blut wert" (zitiert nach: Der Standard vom 11. März 1992. Wien 1992. Seite 27).

15. Nicht zufällig trat Hussein zur selben Zeit wiederholt mit Kindern vor das Fernsehpublikum: offenbar um die unbewußten Zuschreibungen, er sei ein Kindsmörder, konterkarieren zu können. George Bush hingegen wollte - in seiner Rede an die amerikanische Nation vom 17. Januar 1991 - die schwere Pflicht des Präsidenten, "unsere Söhne und Töchter in den Krieg [zuschicken]", just daraus ableiten, daß der irakische Diktator "einen kleinen und hilflosen Nachbarn", eine "winzige Nation", - mit einem Wort: "unschuldige

Kinder" überfallen, vergewaltigt und ausgeraubt habe. (Vgl.: George Bush: Rede an die amerikanische Nation am 17.1.1991. In: Gert Krell / Bernd W. Kubbig (Hrsg.): Krieg und Frieden am Golf. Ursachen und Perspektiven. Frankfurt/Main: Fischer 1991. Seite 209-212.)

16. Lloyd deMause: The Gulf War as a Mental Disorder. In: The Journal of Psychohistory. Jahrgang 19 / Heft 1 (Sommer 1991). Seite 1-22. Zitiert nach: Josef Berghold (Hrsg.): Beiträge und Materialien der psychohistorischen Forschung in den USA zur Analyse des Golfkriegs. Schriftenreihe des Studienzentrums für Friedensforschung. Heft 10. Stadtschlaining 1991. Seite 53 (nach eigener Übersetzung).

17. Vgl. die Titelgeschichte in profil. Jahrgang 22 / Heft 39 vom 23. September 1991: Das skandalöse Baby. Wien: Trend-Verlag 1991. Seite 96-101. (Im selben Heft, direkt im Anschluß an die Story über den »Werbeskandal«, wurde übrigens vom Streit um den "»Babyficker«-Autor Urs Allemann" berichtet: Seite 102-103.)

18. Vgl. profil. Jahrgang 23 / Heft 5 vom 27. Jänner 1992. Wien: Trend-Verlag 1992. Seite 69.

19. Lloyd deMause: Grundlagen der Psychohistorie. A.a.O. Seite 116.

Band 19

Defensivkosten zugunsten des Waldes in Österreich. Forschungsbericht gem. m. dem Österr. Institut für Wirtschaftsforschung. Fischer-Kowalski, M., R. Hess, M. Krott, F. Mitterböck, H. Payer, R. Vymazal (1991): 62 S., öS 125,-

Band 20*

Basisdaten für ein Input/Output-Modell zur Kopplung ökonomischer Daten mit Emissionsdaten für den Bereich des Straßenverkehrs. Steurer A. (1991)

Band 22

A Paradise for Paradigms - Outlining an Information System on Physical Exchanges between the Economy and Nature. Fischer-Kowalski, M., H. Haberl, H. Payer (1992): 27 S., öS 75,-

Band 23

Purposive Interventions into Life-Processes - An Attempt to Describe the Structural Dimensions of the Man-Animal-Relationship. Paper to the International Conference on "Science and the Human-Animal-Relationship", Amsterdam 1992. Fischer-Kowalski, M., H. Haberl (1992): 19 S., öS 65,-

Band 24

Purposive Interventions into Life Processes: A Neglected "Environmental" Dimension of the Society-Nature Relationship. Paper to the 1. Europ. Conference of Sociology, Vienna 1992. Fischer-Kowalski, M., H. Haberl (1992): 32 S., öS 85,-

Band 25

Informationsgrundlagen struktureller Ökologisierung. Beitrag zur Tagung "Strategien der Kreislaufwirtschaft: Ganzheitl. Umweltschutz / Integrated Environmental Protection", Graz 1992. Steurer, A., M. Fischer-Kowalski (1992): 13 S., öS 55,-

Band 26

Stoffstrombilanz Österreich 1988. Steurer, A. (1992): 26 S., öS 75,-

Band 28*

Naturschutzaufwendungen in Österreich. Gutachten für den WWF Österreich. Payer, H. (1992).

Band 29

Indikatoren der Nachhaltigkeit für die Volkswirtschaftliche Gesamtrechnung - angewandt auf die Region. Payer, H. (1992). In: KudlMudl SonderNr. 1992: Tagungsbericht über das Dorfsymposium "Zukunft der Region - Region der Zukunft?". 122 S., öS 200,-

Band 31

Leerzeichen. Neuere Texte zur Anthropologie. Macho, Th. H. (1993): 107 S., öS 180,-

Band 32

Metabolism and Colonisation. Modes of Production and the Physical Exchange between Societies and Nature. Fischer-Kowalski, M., Haberl, H. (1993): 38 S., öS 90,-

Mit * gekennzeichnete Bände sind derzeit nicht erhältlich.

(Alle Preise exclusive Versandkosten)

Bestellungen der Schriftenreihe Soziale Ökologie an:

IFF

Arbeitsgruppe Soziale Ökologie

A-1070 Wien, Seidengasse 13

Tel.: +43 222-526 75 01-33

FAX: +43 222-523 58 43