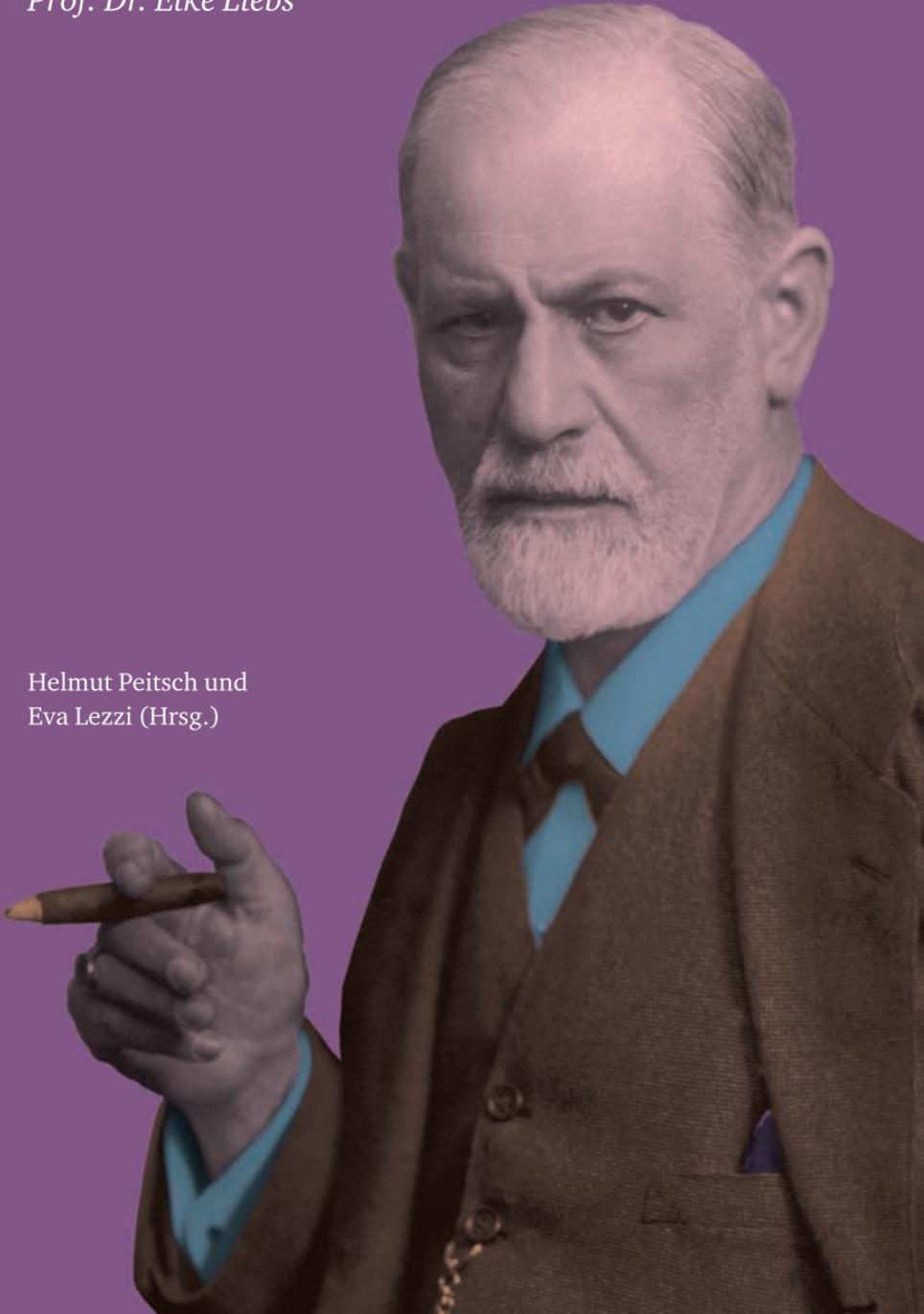


Literatur, Mythos und Freud

Kolloquium zu Ehren von
Prof. Dr. Elke Liebs

Helmut Peitsch und
Eva Lezzi (Hrsg.)





Universität Potsdam



Literatur, Mythos und Freud

Kolloquium zu Ehren von
Prof. Dr. Elke Liebs

/ // // // // // //

Literatur, Mythos und Freud

/ // // // // // // /

Literatur,
Mythos
und Freud

Kolloquium
zu Ehren von
Prof. Dr. Elke Liebs
20. Juli 2007

*Helmut Peitsch und
Eva Lezzi (Hrsg.)*

Universitätsverlag Potsdam

/ / / / / / / /

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Universitätsverlag Potsdam 2009
<http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
Tel.: +49 (0)331-977-4623, Fax: -4625
E-Mail: verlag@uni-potsdam.de

Gestaltung: André Henze, Berlin
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg
Papier: *Innenteil* Munken Print white 90 g/m², *Umschlag* Invercote C 260 g/m², *Schutzumschlag* LuxoSatin 135 g/m²
Schriften: Charter ITC Pro, Calibri

Bildnachweis
Sigmund Freud. Photographie. 1921, Max Halberstadt
© IMAGNO/Sigmund Freud Privatstiftung, Bild Nr.: 474715

ISBN 978-3-940793-39-3

Zugleich online veröffentlicht
auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam:
URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2009/3514/>
URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus-35146>
[<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-35146>]





Literatur, Mythos und Freud.

Kolloquium zu Ehren von Elke Liebs

7

Helmut Peitsch und Eva Lezzi

Am 21. Juli 2007 fand an der Universität Potsdam ein Kolloquium zu Ehren von Elke Liebs statt, deren Tätigkeit als Professorin für Didaktik der deutschen Literatur am Institut für Germanistik mit dem Sommersemester 2007 endete.

Das Thema »Bibel, Mythen und Freud« führte aus diesem Anlass nicht nur Kolleginnen und Kollegen, Schülerinnen und Schüler, Freundinnen und Freunde von Elke Liebs zusammen, sondern auch einige von Elke Liebs' Interessen, Ansätzen und Gebieten, die sie in Forschung und Lehre seit 1994 in Potsdam vertreten hat. Denn sie hat in den Jahren ihres Wirkens am Institut beispielhaft für das Gespräch zwischen Germanistik und anderen Literaturwissenschaften, Komparatistik, Psychoanalyse, Geschlechterstudien, Religionswissenschaft und Jüdischen Studien gesorgt.

Den für die Universität eines neuen Bundeslandes verheißungsvollen Auftakt setzte sie mit einer aus Berufungsmitteln finanzierten Konferenz im brandenburgischen Schloss Petzow, die vor allem Literaturwissenschaftlerinnen aus den USA und Großbritannien mit ost- und westdeutschen Kolleginnen zum Meinungsaustausch über den Stand des Faches ›Deutsch‹ nach dem vermeintlichen Ende der feministischen Herausforderung zusammenbrachte. Auf Elke Liebs' weitem Weg als ›Woman in German‹ von Stuttgart, Münster und Frankfurt/Main nach Potsdam lagen nämlich unmittelbar vor dieser längsten Station Gainesville/Florida und Eugene/Oregon.

In Potsdam organisierte sie – und beteiligte sich an – Ringvorlesungen und Tagungen, die über die Grenzen der Disziplinen hinweg und die Schranken akademischer Öffentlichkeit hinaus Resonanz fanden. Hervorzuheben ist beispielsweise eine von ihr

mitorganisierte Konferenz zum 100. Geburtstag von Margarete Buber-Neumann, die das regionale Interesse an dieser Autorin nutzte, um Kontroversen des 20. Jahrhunderts aufzugreifen. Über zwei Semester zog die Ringvorlesung »Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur« ein großes, nicht nur universitäres Publikum an, das Elke Liebs mit ihren souveränen Moderationen in die anregenden Diskussionen einbezog. Der 2006 erschienene Sammelband gleichen Titels entspricht mit seinen AutorInnen aus Religionswissenschaft wie Philosophie, psychoanalytisch wie feministisch oder post-feministisch orientierter Literaturwissenschaft dem spezifischen Beitrag, den Elke Liebs zum Profil des Potsdamer Instituts geleistet hat. Darüber hinaus ist Elke Liebs in den Potsdamer Jahren mit Veröffentlichungen aus dem Bereich der Literaturdidaktik, der Kinder- und Jugendliteratur, aber auch der Reiseliteratur und der Literatur zum Holocaust hervorgetreten. Sie hat Beiträge zu so verschiedenen Autorinnen wie Elsa Porges-Bernstein, Anna Maria Jokl oder Irene Dische, aber auch zum ›Fall‹ Wilkomirski und zur ›Trivialliteratur‹ Eugenie Marlitts publiziert.

Auch ihre von den StudentInnen mit großem Gewinn besuchten Seminare und Vorlesungen zeigen Elke Liebs' über die Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik hinausführendes Engagement für Genderstudien, Psychoanalyse, Religionswissenschaft und Jüdische Studien. So war »Frauen der Bibel in der Weltliteratur« der Gegenstand einer sehr erfolgreichen Vorlesungsreihe, in der Elke Liebs die Potsdamer Studierenden auch des ›Lehramts Deutsch‹ nicht nur in die Literaturgeschichte des biblischen Textes, sondern auch die produktive Rezeption biblischer Motive, Bilder und Figuren in der Weltliteratur einführte.

Aus diesem breit gefächerten wissenschaftlichen Interesse ergaben sich auch die Abteilungen des Ehrenkolloquiums für Elke Liebs, das Beispiele biblischer und anderer Mythen, den Ort des Schriftstellers Sigmund Freud in der Literaturgeschichte und seine Rezeption, insbesondere in der DDR-Literatur, behandelte. Eine Auswahl der Beiträge der Potsdamer Kollegen und Schüler von Elke Liebs findet sich in diesem Band, der aufgrund einer etwas anderen Gewichtung nun den Titel *Literatur, Mythos und Freud* trägt. Mythos – so hieß schon das Stichwort im Titel einer großen historischen Untersuchung von Elke Liebs: *Kindheit und Tod. Der Rattenfänger-Mythos als Beitrag zu einer Kulturgeschichte der Kindheit* (1986). Freud wiederum steht auch für eines ihrer nicht nur akademischen Interessen, denn nach einer entsprechenden Zusatzausbildung hatte Elke Liebs zwölf Jahre lang als Therapeutin gearbeitet.

Im ersten Beitrag dieses Bandes zeigt Eva Lezzi die widersprüchliche Offenheit der wissenschaftlichen Antworten auf die Frage nach möglichen Zusammenhängen zwischen Konstruktionen der Geschlechterdifferenz und des Judentums in Freuds Schriften. An einem breiten Spektrum von Positionen führt sie den Nachweis, dass in der jeweiligen Freud-Rezeption a priori Vorstellungen über jüdische Weiblichkeit und Männlichkeit impliziert sind, aber auch diskursive Strategien wirken, die Geschlecht und Jüdisches in unerwarteter Weise neu verknüpfen.

Stefan Goldmann weist nach, dass Freud die sich herausbildende psychoanalytische Fallgeschichte nicht nur beiläufig mit der literarischen Gattung der Novelle ›verglichen‹ hat, sondern dass es zwischen beiden in der Frühgeschichte der Psychoanalyse ein Wechselverhältnis gibt, das sich in der Fokussierung auf psychische Konflikte zeigt und das sich an der Beziehung zwischen Hermann Sudermanns Novelle *Der Wunsch* und Freuds *Studien über Hysterie zu Elisabeth von R...* belegen lässt.

An den verschiedenen Stufen der Entstehung von Arnold Zweigs *Freundschaft mit Freud* weist Helmut Peitsch nach, wie sich die Bedeutung der Freud'schen Schrift *Der Mann Moses* für den Verfasser veränderte. Die unterschiedlichen Stationen der Textgeschichte, die vom Briefwechsel zwischen Palästina und Großbritannien bis zum Scheitern der Veröffentlichung in der DDR der sechziger Jahre führen, belegen eine wachsende Aktualität Freuds als Religions- und Nationalismuskritiker für Zweig.

Brigitte Krüger verortet das Interesse des Schriftstellers Franz Fühmann an Freud und seinen – schließlich zur Publikation von Schriften Freuds in der DDR der achtziger Jahre führenden – öffentlichen Einsatz für die Psychoanalyse in zwei Kontexten: der ideologisch vorgegebenen literaturwissenschaftlichen und -kritischen Abwehr des Mythos, der sich Fühmann mit Rekurs auf Freud entgegenstellt, und der (selbst)kritischen Infragestellung einer auch in der eigenen Biografie konstatierten »Wandlung«, die »über Auschwitz« zum Sozialismus geführt habe. Daraus erklärt Brigitte Krüger aber auch, inwiefern die Rezeption Freuds als Aufklärer die produktive Rezeption im Schreiben Fühmanns erschwert habe.

Miriam von Maydell untersucht das Schreibverfahren von Claire Goll in ihrem Roman *Ein Mensch ertrinkt* (1929/1931), der zeitgenössische Diskurse in ihrer Widersprüchlichkeit ausstellt. Dabei konstatiert Miriam von Maydell sich widersprechende Mythen der Großstadt und analysiert das Gegeneinander von



positiven und negativen Bewertungen zwischen einer in den Metropolen erforderlichen und zugleich spielerisch handhabbaren »Metronormativität« der »Neuen Frau« und einer apokalyptisch verurteilten Großstadt, als deren Gegenbild das religiös gebundene Dorf erscheint.

Margrid Bircken geht es um historischen Beziehungssinn als einer Funktionspotenz von Literatur am Beispiel der Medea-Figur bei Anna Seghers und ihrer »Schülerin« Christa Wolf. Am Fortschreiben einer Tradition, dem modifizierenden Umgang mit demselben mythischen Material, rekonstruiert sie den Impuls, aber auch die Schwierigkeit, einander unterschiedliche Erfahrungen verständlich zu machen.

Die positive, aber vom Text befremdete Rezeption von Wolfgang Hilbig's *Die Weiber* in der Bundesrepublik nimmt Hans-Christian Stillmark zum Anlass, zunächst die »Verwandlung« von Geschlechterbildern und -beziehungen in diesem provokanten Roman zu untersuchen, so in der Welt der Figur des C. die Entgegensetzung von »Weibern« und »Frauen« insbesondere durch die Parallelisierung mit der KZ-Vergangenheit. Schließlich geht Hans-Christian Stillmark dem impliziten Verhältnis von Erzähler und Leser nach, für das die therapeutische Situation als Modell erwiesen wird, das den Leser aus einer Patienten- in eine Arzt-Position »verwandelt«.

Wir hoffen, mit diesen Beiträgen die zahlreichen wissenschaftlichen Impulse, die Elke Liebs während ihrer Tätigkeit an der Universität Potsdam geboten hat, zu zeigen, zu würdigen und weiterzuführen und wünschen nun Elke Liebs und allen anderen Lesern eine anregende Lektüre.





Geschlechterdifferenz und Judentum in Sigmund Freuds Schriften? Perspektiven der Rezeption

15

Eva Lezzi

Keiner der Leser dieses Buches wird sich so leicht in die Gefühlslage des Autors versetzen können, der die heilige Sprache nicht versteht, der väterlichen Religion – wie jeder anderen – völlig entfremdet ist, an nationalistischen Idealen nicht teilnehmen kann und doch die Zugehörigkeit zu seinem Volk nie verleugnet hat, seine Eigenart als jüdisch empfindet und sie nicht anders wünscht. Fragte man ihn: Was ist an dir noch jüdisch, wenn du alle diese Gemeinsamkeiten mit deinen Volksgenossen aufgegeben hast?, so würde er antworten: Noch sehr viel, wahrscheinlich die Hauptsache. Aber dieses Wesentliche könnte er gegenwärtig nicht in klare Worte fassen. Es wird sicherlich später einmal wissenschaftlicher Einsicht zugänglich sein.

Sigmund Freud, *Vorrede zur hebräischen Ausgabe von Totem und Tabu*, 1934 [1930]

Der folgende Beitrag sucht nicht nach einer neuen Interpretation der Einflüsse des Judentums in und auf Freuds Schriften insgesamt und seine Konzeption von Männlichkeit und Weiblichkeit im Besonderen, sondern versucht viel mehr die hierzu bereits geleisteten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen diskursanalytisch aufzuarbeiten. Dabei gilt es jedoch mögliche Erklärungsansätze dafür zu finden, wieso diese Frage immer wieder aufkommt und wieso die angebotenen Antworten so disparat bleiben.



I. *Der Mann Moses*. Oder: Sigmund Freud –
ein jüdischer Wissenschaftler?

16

Anders als mit seinen Überlegungen zur Weiblichkeit und zur Geschlechterdifferenz, die Freud zeitlebens, d. h. über mehrere Jahrzehnte beschäftigen und zu immer wieder neuen, auch metapsychologischen Theorien anspornen, bietet er bekanntermaßen erst mit seiner letzten, 1939 publizierten Schrift *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* eine ausgearbeitete Kulturtheorie zum Judentum – eine Theorie, die provokanter und paradoxerweise das Authentische des Judentums und seiner heroischen Gründerfigur Moses bestreitet: Nicht nur sei Moses ein Ägypter gewesen und der jüdische Monotheismus die Verschmelzung unterschiedlicher ägyptischer religiöser Traditionen, darüber hinaus hätten aufständische Juden Moses, den »aufgeklärten Despoten«¹, der seine ethisch anspruchsvollen Religionsvorstellungen mit Gewalt durchsetzen wollte, während der Wüstenwanderung ermordet. Von den zeitgenössischen jüdischen Lesern wurde *Der Mann Moses*, zumal auch angesichts der zunehmenden Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, eher irritiert und kritisch als historischer Irrtum und »Verrat«² abgelehnt oder aber gänzlich übergangen. Yosef Hayim Yerushalmis 1991 publizierte Studie *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable* hat schließlich eine bis heute andauernde Auseinandersetzung mit Freuds vieldeutigem Spätwerk ausgelöst, an der sich, durchaus konträr, international Wissenschaftler wie etwa Jacques Derrida, Jan Assmann, Richard Bernstein und Peter Schäfer beteiligt haben.³ Freuds *Genderkonstruktionen* werden in dieser Traditionslinie

1 Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen* (1939 [1934–38]). In: Ders.: Studienausgabe, Bd. 9: *Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion*, Frankfurt/M. 1974, S. 455–581, hier S. 496. 2 Zur zeitgenössischen Rezeption des *Mann Moses* siehe Peter Gay: »Ein gottloser Jude«. Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse [amerikan. 1987], Frankfurt/M. 1988, S. 157–161, hier S. 157. 3 Yosef Hayim Yerushalmi: *Freud's Moses. Endliches und unendliches Judentum* [amerikan. 1991], Frankfurt/M. 1999; Jacques Derrida: *Dem Archiv verschrieben* [frz. 1995], Berlin 1997; Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* [1997], München, Wien 1998; Richard J. Bernstein: *Freud und das Vermächtnis des Moses* [engl. 1998], Berlin, Wien 2003; Peter Schäfer: *Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds »Der Mann Moses und die monotheistische Religion«*, Berlin, Wien 2003. Zu Freuds Psychoanalyse der Religion, innerhalb derer *Der Mann Moses* eine wichtige Schlüsselstellung einnimmt, siehe u. a. auch Jacob Taubes: *Religion und die Zukunft der Psychoanalyse* [1957]. In: Eckart

der Interpretation jedoch kaum analysiert⁴; sie beschäftigt sich viel mehr schwerpunktmäßig etwa mit den zentralen Fragen der jüdischen Überlieferung, Erinnerungskultur, Tradierung, Spiritualität und religiösen Identitätsstiftung, oder aber mit Freuds Verarbeitung von zeitgenössischen antisemitischen Einflüssen und Erfahrungen. Dabei werden die onto- und phylogenetischen Grundthesen der jeweils vom Vater auf den Sohn vererbten jüdischen Tradition⁵ sowie des Judentums als Vaterreligion relativ unhinterfragt tradiert.

Es gibt jedoch eine von diesen Studien gleichsam losgelöste Interpretationslinie, die den *Mann Moses* durchaus unter gendertheoretischen Gesichtspunkten analysiert. Auf die entsprechenden Studien etwa von Judith van Herik oder Sander Gilman werde ich später, bei der genaueren Analyse des Zusammenhangs zwischen Geschlechterdifferenz und Judentum in Freuds Theorie, noch genauer eingehen. Bereits an dieser Stelle möchte ich jedoch den 2006 von Ruth Ginsburg und Ilana Pardes edierten Sammelband *New Perspectives on Freud's ›Moses and Monotheism‹*⁶ erwähnen, da dieser Band in eindrucklicher Weise die beiden erwähnten Rezeptionsperspektiven vereint

Nase und Joachim Scharfenberg (Hrsg.): Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977, S. 167–175, sowie Christoph Schulte: An Infidel Jew – Bemerkungen zu Freuds Psychoanalyse der Religion. In: A. R. Bodenheimer (Hrsg.): Freuds Gegenwärtigkeit. Zwölf Essays, Stuttgart 1989, S. 311–344. 4 Eine Ausnahme bietet die folgende, wie ich finde jedoch problematische Publikation, auf die ich im Fazit dieses Artikels noch näher eingehen werde: Franz Maciejewski: Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus, Wien 2002. Ein Artikel von Andrew Webber wiederum, der u. a. auf Yerushalmis Moses-Studie rekurriert und den vielversprechenden Titel *Traumatic Identities: Race and Gender in Annette von Droste-Hülshoff's ›Die Judenbuche‹ and Freud's ›Der Mann Moses‹* trägt, bleibt eine Analyse der Genderperspektive v. a. hinsichtlich von Freuds *Mann Moses* letztendlich schuldig. Siehe Andrew Webber: *Traumatic Identities: Race and Gender in Annette von Droste-Hülshoff's Die Judenbuche and Freud's Der Mann Moses*. In: *Harmony in Discord. German Women Writers in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, hrsg. von Laura Martin, Oxford u. a. 2001, S. 185–205. 5 Yerushalmi schreibt in Anlehnung an Aussagen Freuds: »Was ist denn, ins Jüdische dekonstruiert, der Lamarckismus anderes als das starke Gefühl, daß man, ob man will oder nicht, im Grunde nicht aufhören kann, Jude zu sein, und zwar nicht nur angesichts von Antisemitismus und Diskriminierung und bestimmt auch nicht wegen der ›Traditionskette‹, sondern weil das eigene jüdische Schicksal vor langer Zeit durch die Väter bestimmt wurde, weil man im Blut hat, was man am tiefsten und dunkelsten empfindet.« Yerushalmi (wie Anm. 3), S. 59. 6 Ruth Ginsburg, Ilana Pardes (Hrsg.): *New Perspectives on Freud's ›Moses and Monotheism‹*, Tübingen 2006.

und um verschiedene neuere religions-, politik-, literatur- und kulturwissenschaftliche Interpretationsansätze ergänzt. So findet sich hier etwa eine englische Übersetzung von Peter Schäfers Studie *Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds ›Der Mann Moses und die monotheistische Religion‹* ebenso wie Ilana Pardes' feministischer Beitrag *Freud, Zipporah, and the Bridegroom of Blood: National Ambivalence in the Bible*. Pardes stellt Zippora, die von Freud weiter nicht beachtete Ehefrau von Moses, ins Zentrum ihrer Überlegungen, um – hermeneutisch ähnlich wie Freud – »traces of a repressed cultural past«⁷ aufzuspüren. In einer Interpretation von Exodus 4,24 vertritt sie die These, dass hier weniger der ägyptische Monotheismus aus dem Bereich des Verdrängten hervordringen möchte, »but rather Egyptian polytheism, and above all Egyptian goddesses.«⁸ Sie liest die hier evozierte Szene, in der Zippora ihren Sohn beschneidet (im Übrigen ist sie die einzige Frau in der Bibel, die eine Beschneidung vornimmt), um mithilfe seiner Vorhaut Moses in einer magischen Handlung vor dem Zorn Gottes zu retten, als Modifikation des ägyptischen Mythos um Isis und Osiris.⁹ Auch andere schützende und rettende weibliche Figuren in den ersten Kapiteln der Moses-Erzählung – so beispielsweise die Tochter des Pharaos, die das Kästchen mit Moses aus dem Wasser fischt – bergen ihrer Meinung nach Spuren der Isis-Überlieferung und verweisen so auf den »clash between rigorous monotheistic censorship and the powerful thrust of a repressed cultural past.«¹⁰

Über die spezifische, bis heute andauernde Auseinandersetzung mit Freuds späten religionskritischen Schriften hinaus finden sich zumal in den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts, aber vereinzelt auch schon davor¹¹, zahlreiche Inter-

7 Ilana Pardes: *Freud, Zipporah, and the Bridegroom of Blood: National Ambivalence in the Bible*. In: Ebenda, S. 149–163, hier S. 154. Als weitere in diesem Band publizierte Beiträge mit einer ansatzweise feministischen Re-Lektüre von Freuds *Mann Moses* sei verwiesen auf Ruth Ginsburgs *Whose Trauma Is It Anyway? Some Reflections on Freud's Traumatic History* (S. 77–91) sowie Shuli Barzilai's *Mind the Gap: Some Mid-rashic Propositions for Moses and Monotheism* (S. 117–133). 8 Pardes (wie Anm. 7), S. 154. Freud selbst wendet sich in zwei kürzeren Passagen, die jedoch allgemein gehalten sind und nicht direkt auf die Moses-Überlieferung eingehen, potentiellen Erklärungen für die religionsgeschichtliche Inthronisierung ebenso wie die Ablösung von Muttergottheiten zu. Siehe Freud (wie Anm. 1), S. 495 sowie S. 531f. 9 Siehe auch Ilana Pardes: *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*, Cambridge 1992, S. 79–97. 10 Pardes (wie Anm. 7), S. 157. 11 David Bakan: *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, Princeton

pretationen, die sich mit Blick auf Freuds gesamten Lebens- und Publikationskontext der Frage nach seiner jüdischen Identität widmen. So leistet dies etwa Peter Gay aus einer biografischen Perspektive mit seiner maßgeblichen Publikation *A Godless Jew. Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis* aus dem Jahr 1987.¹² Gay analysiert u. a. verschiedene Selbstaussagen Freuds sein Judentum, aber auch seine wissenschaftlichen Leistungen und Voraussetzungen betreffend. Dabei vertritt er die These, dass es von enormer Wichtigkeit sei, zwischen Freuds wissenschaftlichem, ganz und gar säkularem und universalistischem Verständnis und seiner persönlicher Identität als Jude, zu der er jedoch immer – auch in öffentlichen Bekenntnissen – stand¹³, zu differenzieren: »Freud, so möchte ich abschließen, war Jude, jedoch kein jüdischer Wissenschaftler.«¹⁴ Auch bei der exemplarischen Diskussion von jüdischen Witzten in seiner Studie *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905) oder bei der Therapie von jüdischen Patienten bzw. insbesondere Patientin-

1958. Für weitere Hinweise auf frühe Publikationen zum Thema »Freud und Judentum« siehe die Bibliografie in Moshe Gresser: *Dual Allegiance. Freud as a Modern Jew*, New York 1994, S. 291–302. **12** Gay (wie Anm. 2). Gays weitere biografische Publikationen zu Freud zeigen, wie bereits ein einziger Autor um verschiedene Definitionen von Freuds Identität (als gottloser Jude, Deutscher oder zeitgenössischer Wissenschaftler) ringt. Siehe Peter Gay: *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit* [amerikan. 1987], Frankfurt/M. 1989; Peter Gay: *Sigmund Freud. Ein Deutscher und sein Unbehagen*. In: Ders.: *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur* [amerikan. 1978], Hamburg 1986, S. 51–114; siehe des Weiteren Peter Gay: *Reading Freud. Explorations & Entertainments*, New Haven, London 1990. **13** Neben der als Eingangsmotto zitierten, 1930 geschriebenen und 1934 publizierten Vorrede zur hebräischen Ausgabe von *Totem und Tabu*, wird als öffentliches schriftliches Bekenntnis zu seiner jüdischen Identität häufig Freuds Selbstdarstellung aus dem Jahr 1925 erwähnt. Die jüdische Herkunft wird hier kurz und prägnant genannt – »Meine Eltern waren Juden, auch ich bin Jude geblieben.« – und, ähnlich wie in der zitierten Vorrede, wiederum nicht mit konkreten Inhalten gefüllt. Eine zweite Erwähnung findet sich anlässlich der ebenfalls äußerst knappen Darlegung rassistischer antisemitischer Strömungen an der Universität. Judesein geht hier, wie in einigen Briefpassagen Freuds, einher mit der Befähigung zu oppositionellem Gedankengut: »Aber eine für später wichtige Folge dieser ersten Eindrücke von der Universität war, daß ich so frühzeitig mit dem Lose vertraut wurde, in der Opposition zu stehen und von der »kompakten Majorität« in Bann getan zu werden. Eine gewisse Unabhängigkeit des Urteils wurde so vorbereitet.« Siehe Sigmund Freud: *Selbstdarstellung (1925 [1924])*. In: Ders.: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 14: *Werke aus den Jahren 1925–1931*, London 1948, S. 31–96, hier S. 34 und S. 35. **14** Gay (wie Anm. 2), S. 155.



nen sei es Freud nie um das spezifisch Jüdische, sondern stets um den »allgemein menschlich[en]« Kern¹⁵ gegangen.

20

Auf den ersten Blick scheint Moshe Gresser in seiner 1994 publizierten materialreichen Studie *Dual Allegiance. Freud as Modern Jew*, in der er insbesondere Freuds Briefe auf Aussagen zum Judentum hin untersucht, eine ähnliche These zu vertreten. Auch Gresser geht von Freuds komplexer Dualität zwischen jüdischer Herkunft bzw. Identität und dem zeitgenössischen säkularen Wissenschaftsverständnis aus: »Freud affirms both his particularity as a Jew and his rightful participation in a vision of universal humanity.«¹⁶ Doch anders als Gay ordnet Gresser diese beiden Seiten von Freuds Identität nicht separierten Bereichen zu, sondern sieht ihr gemeinsames Wirken auch in Freuds theoretischen Auseinandersetzungen: »As a humanistic discipline, psychoanalysis *qua* Judaism functioned for Freud [...] as a Jewish vehicle for the expression of liberal and humanistic values.«¹⁷ Diese geradezu konträre Schlussfolgerung hinsichtlich einer nicht vorhandenen Verbindung zwischen Freuds Judentum und seinen wissenschaftlichen Einsichten, liegt nicht nur an der Unterschiedlichkeit der untersuchten Quellen oder an der unterschiedlichen Interpretation von in der Forschung umstrittenen Aspekten von Freuds Biografie, etwa die orthodoxe oder liberale Ausrichtung seines Elternhauses betreffend.¹⁸ Darüber hinaus bieten Gay und Gresser eine gänzlich divergente

15 Siehe ebenda, S. 135. Gay nimmt hier Bezug auf eine Rechtfertigung Freuds zu einem von ihm gewählten beispielhaften Witz: »Wiederum ein Judenwitz, an dem aber nur das Beiwerk jüdisch ist, der Kern ist allgemein menschlich.« Sigmund Freud: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. In: Ders.: Studienausgabe, Bd. 4: Psychologische Schriften, Frankfurt/M. 1974, S. 9–219, hier S. 49. **16** Gresser (wie Anm. 11), S. 1. **17** Ebenda, S. 246. **18** So sieht Peter Gay in der Tatsache, dass Freuds Eltern »in einer reformierten Zeremonie geheiratet« haben, einen von verschiedenen Beweisen für die Lösung der Eltern nicht nur aus dem orthodoxen, sondern in vielerlei Hinsicht überhaupt aus dem praktizierenden Judentum. (Gay (wie Anm. 2), S. 131). Gresser hingegen vertritt die These, dass Freuds Eltern einer (modifizierten und geschwächten) Form der Orthodoxie anhängen und Freud in seiner Kindheit »a positive root in Judaism« vermitteln konnten. (Gresser (wie Anm. 11), S. 6). Hierfür bezieht Gresser sich auf eine Studie von Emanuel Rice, in der dieser u. a. nachweist, dass die Wahl des Rabbiners für die Eheschließung der Eltern hinsichtlich deren religiösen Orientierung weiter nicht aussagekräftig ist, da Rabbi Mannheimer ohnehin der einzige Rabbiner in Wien war, der seitens der zivilen Behörden autorisiert war, eine rechtsgültige jüdische Eheschließung durchzuführen mit allen Konsequenzen etwa für die Legitimität und Erbberechtigung der Kinder. Siehe Emanuel Rice: *Freud and Moses. The Long Journey Home*, New York 1990, insbesondere S. 57.

Rahmung für ihre Thesen. So verankert Gay die Forschungen Freuds stark und durchgängig im Kontext von anderen zeitgenössischen naturwissenschaftlichen und philosophischen, häufig religionskritischen Forschungsleistungen und stellt Freuds Persönlichkeit etwa derjenigen Darwins oder anderen, meist christlichen Wissenschaftlern gegenüber. Gresser hingegen verfolgt ein anderes biografisches Narrativ, indem er »the periodic development of Freud's Jewish identity«¹⁹ nachweisen möchte. Hierfür sucht er nach dezidiert »jüdischen« Themen in Freuds Briefen und fragt nach (möglicherweise unbewussten) Einflüssen der jüdischen Tradition, etwa der Mischna²⁰, auf sein Denken. Gresser geht von einer dreiteiligen Periodisierung aus: Nach einer anfänglichen positiven Verwurzelung der jüdischen Identität Freuds in Kindheit und Herkunftsfamilie finde in einer mittleren Periode eine Zurückdrängung des Jüdischen zugunsten der universalistischen psychoanalytischen Forschungen statt, die dezidiert nicht als »jüdisch nationale Angelegenheit«²¹ abgetan werden sollen, während eine späte und letzte Phase nicht nur mit der Hinwendung zu Religionsstudien einhergehe, sondern auch zu persönlichen Fragen die jüdische Identität und die Auswirkungen des Antisemitismus betreffend.

Das kurz skizzierte unterschiedliche biografische Narrativ führt auch zu einer konträren Einschätzung des *Mann Moses*. Während diese Publikation für Gay ein weiterer Ausdruck dafür ist, wie radikal und kompromisslos Freud stets »wissenschaftliche Wahrheit«²² sucht und dafür auch den »Unwillen und die Bestürzung [...], die er unter seinen Mitjuden erregte«²³, in Kauf nimmt, liest Gresser den *Mann Moses* als Kulminationspunkt von Freuds Annäherung an seine jüdische Identität:

As an expression of this concern with Jewish identity, and in response to Nazi threats to its survival, the final period culminates in Freud's last book, *Moses and Monotheism*. According to Freud's own description, this work was generated by the problem of Jewish identity, both internal (or self-related) or external (or other-related).²⁴

19 Gresser (wie Anm. 11), S. 5. 20 Ebenda, S. 249. 21 Siehe den Brief Freuds an Karl Abraham vom 3. Mai 1908. In: Sigmund Freud, Karl Abraham: Briefe 1907–1926, hrsg. von Hilda C. Abraham und Ernst L. Freud, Frankfurt/M. 1980, S. 46f., hier S. 47. 22 Gay (wie Anm. 2), S. 161. Hier zitiert Gay einen Brief Freuds an Charles Singer vom 31. Oktober 1938, in dem Freud seinen wissenschaftlichen Anspruch auch angesichts von unbequemen Ergebnissen verteidigt. 23 Ebenda, S. 160. 24 Gresser (wie Anm. 11), S. 20.



Damit stehen die beiden Einschätzungen von Gay und Gresser exemplarisch für insgesamt nach wie vor umstrittene Tendenzen und Fragen der Rezeption: Ging es Freud mit dem *Mann Moses* um eine Rückkehr zum Judentum oder um eine radikale Säkularisierung der religiösen Überlieferung und damit einhergehend um eine Dekonstruktion des Monotheismus?²⁵

II. Psychoanalytische Weiblichkeits- und Geschlechterkonzeptionen

Die Diskussion, ob und gegebenenfalls wie sich Freuds Thematisierung seines bzw. des Judentums mit seinen theoretischen Erläuterungen der Geschlechterdifferenz eng führen ließe, ist insbesondere seit den 1980er Jahren aufgekommen. Sie ist dabei einerseits mit der Tatsache konfrontiert, dass Freud selbst eine solche Verknüpfung nur an ganz wenigen und äußerst knappen Passagen insbesondere über den Topos der Beschneidung explizit vorgeschlagen hat. Auf der anderen Seite haben die kritischen Forschungen zu Freuds Geschlechterkonzeptionen seit je her Leerstellen, d. h. verschwiegene, verdrängte oder für Freud aus anderen Gründen nicht thematisierbare Aspekte in seinem Theoriegebäude aufgespürt und gesellschaftspolitischen und/oder psychoanalytischen Erklärungen unterzogen. Die Auseinandersetzung mit möglichen jüdischen Einflüssen kann daher in unterschiedlicher Weise auf diese bereits vorgenommenen Aufarbeitungen, Ergänzungen oder auch Dekonstruktionen von Freuds Geschlechter-, insbesondere seiner Weiblichkeitskonzeption Bezug nehmen. Häufig stehen dabei Aspekte aus dem Kontext von Freuds zentralem Theorem des Ödipuskomplexes im Mittelpunkt der kritischen Aufmerksamkeit. Im Folgenden seien daher kurz drei neuere Forschungstendenzen aufgezeigt zu dieser Theorie über die kindliche Sexualentwicklung innerhalb der Dreiecksstruktur Vater-Mutter-Kind, bei der – im so genannten ›positiven‹ Verlauf – ein sexuelles Begehren gegenüber dem gegengeschlechtlichen Elternteil mit einem Todeswunsch gegenüber dem gleichgeschlechtlichen elterlichen Rivalen einhergeht.²⁶

²⁵ Zu Tendenzen der Rezeption siehe den Beitrag *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 [1934–38]) in: Hans-Martin Lohmann, Joachim Pfeiffer (Hrsg.): *Freud-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2006, S. 181–187, insbesondere S. 187. Erlich wiederum spricht vom *Mann Moses* als »most telling attack on Jewish narcissism«. Siehe H. Shmul Erlich: *Der Mann Freud: A Contemporary Perspective on His and Our Jewish and Psychoanalytic Identity*. In: Ginsburg, Pardes (wie Anm. 6), S. 235–244, hier S. 236. ²⁶ Siehe hierzu

i.) *Hierarchische Geschlechterdualität*: Über den als universell gültig apostrophierten, wenngleich für Mädchen und Jungen unterschiedlich verlaufenden »Ödipuskomplex« wertet Freud bekanntermaßen nicht nur das biologische Geschlecht, sondern abhängig davon auch die Über-Ich-Bildung und somit die kulturellen Leistungen von Frauen minder als diejenigen von Männern. Unmittelbar mit dem Ödipuskomplex verbunden ist der wiederum für beide Geschlechter in unterschiedlicher Weise gültige »Kastrationskomplex«, der ebenfalls für das Primat des Penis steht. Ausschließlich auf die weibliche psychosexuelle Entwicklung bezogen hat Freud hingegen den »Penisneid«, der u. a. dazu führen könne, sich im eigenen Kind ein symbolisches Äquivalent zum Penis zu wünschen.²⁷

Die Auseinandersetzung mit dieser Geschlechterkonzeption nimmt primär drei Richtungen ein: Entweder werden Freuds Ausführungen – wie etwa von Renate Schlesier, Christa Rohde-Dachser oder auch von der zeitgenössischen Analytikerin Karen Horney – auf interne Widersprüche und eine ins Universelle gesteigerte männliche Perspektive hin kritisch analysiert²⁸ oder

den Eintrag Ödipuskomplex in: J. Laplanche, J. B. Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse* [frz. 1967], Frankfurt/M. 1986, S. 351–357. Im Übrigen beruht auch die These der Ermordung Moses auf vergleichbaren, wenn auch ins phylogenetische gewendete Prämissen: Hier wird der von Freud in *Totem und Tabu* geschilderte traumatische ödipale »Mord am Urvater« in der Ermordung Moses wiederholt. Siehe Sigmund Freud: *Totem und Tabu*. In: Ders.: Studienausgabe, Bd. 9: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Frankfurt/M. 1974, S. 287–444. **27** Siehe zu diesen Ausführungen insbesondere Freuds spätere Publikationen zur Sexualtheorie, die seine bereits seit ca. 1905 aufkommenden verstreuten diesbezüglichen Überlegungen bündeln: *Die infantile Genitalorganisation* (1923), *Der Untergang des Ödipuskomplexes* (1924), *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* (1925), *Über die weibliche Sexualität* (1931). Alle abgedruckt in: Sigmund Freud: Studienausgabe, Bd. 5: *Sexualleben*, Frankfurt/M. 1974. **28** Renate Schlesier: *Mythos und Weiblichkeit bei Sigmund Freud. Zum Problem von Entmythologisierung und Remythologisierung in der psychoanalytischen Theorie* [1981], Frankfurt/M. 1990; Christa Rohde-Dachser: *Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse* [1991], Berlin u. a. 1992. Karen Horney hat bereits in ihrem 1926 publizierten Aufsatz *Flucht aus der Weiblichkeit* auf die frappierende Ähnlichkeit hingewiesen zwischen den »Vorstellungen, die sich der Knabe aus seiner typischen Situation heraus vom Mädchen macht«, und den psychoanalytischen Theorien hinsichtlich der weiblichen Entwicklung. Siehe Karen Horney: *Flucht aus der Weiblichkeit. Der Männlichkeitskomplex der Frau im Spiegel männlicher und weiblicher Betrachtung* [1926]. In: Dies.: *Die Psychologie der Frau*, Frankfurt/M. 1984, S. 26–42, hier S. 29. Zu zeitgenössischen und späteren kritischen Auseinandersetzungen mit Freuds Weiblichkeitskonzeption siehe auch Janine Chasseguet-Smirgel (Hrsg.): *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität* [frz. 1964], Frankfurt/M. 1974.

aber Freuds Theorien werden – wie etwa von Juliet Mitchell²⁹ – zwar als Folge, aber zugleich auch als aussagekräftiges Analyseinstrument der patriarchalen Gesellschaft akzeptiert und konzeptionell weitergeführt. Diesbezüglich hat sich insbesondere Jacques Lacans Ansatz, den Phallus, d. h. die symbolische Funktion des männlichen Organs und nicht etwa den biologischen Penis ins Zentrum von kulturkritischen Überlegungen zu stellen, gerade auch für feministische Wissenschaftlerinnen als besonders inspirierend erwiesen.³⁰ Eine dritte Möglichkeit besteht schließlich darin, ergänzend und korrigierend nach einer weiblichen Perspektive zu suchen, sei es – wie Luce Irigaray – über mögliche positive Repräsentationsformen des weiblichen Genitals³¹ oder über eine Verkehrung der Paradigmen beispielsweise durch die Postulierung eines ursprünglichen männlichen »Gebärneides« oder eines Neides auf die weiblichen Brüste.³²

2.) *Die Rolle der (präödipalen) Mutter:* Ein weiterer Kritikpunkt an der zentralen Stellung des zwischen dem dritten und fünften Lebensjahr des Kindes anzusetzenden Ödipuskomplexes in Freuds Theoriegebäude ergibt sich aus der damit einhergehenden dominanten Position des Vaters und dem Übergehen von potentiellen Einflüssen auf die Entwicklung und die Psyche des Kindes seitens der Mutter. Wiederum finden sich zwei Formen der kritischen Auseinandersetzung: Diese liegt entweder in der

29 Juliet Mitchell: *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth 1974.

30 Jacques Lacan: Die Bedeutung des Phallus [frz. 1958]. In: Ders.: *Schriften II*, Freiburg i. B. 1975, S. 119–132; Juliet Mitchell, Jacqueline Rose (Hrsg.): *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, London 1982. Zu einer Kritik an Lacans Wahl des Phallus als privilegiertem Signifikant siehe hingegen u. a. David Macey: *Lacan in Contexts*, London 1988, insbesondere S. 177–209. 31 Luce Irigaray: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* [frz. 1974], Frankfurt/M. 1980; Dies.: *Das Geschlecht das nicht eins ist* [frz. 1977], Berlin 1979. Irigaray wurde im Übrigen aufgrund ihrer Habilitationsschrift *Speculum de l'autre femme* 1974 aus Lacans »Ecole Freudienne«, an der sie seit 1969 unterrichtet hatte, ausgeschlossen. Aber auch aus feministischer Sicht wurde sie kritisiert und als »Essentialistin« angegriffen, die in einem intellektuellen Rückschritt wieder nach der Wesenheit weiblicher Identität und geschlechtlicher Differenz fragt. 32 Siehe u. a. die entsprechenden Ausführungen in: Christiane Olivier: *Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter* [1980], Düsseldorf 1988; Rohde-Dachser (wie Anm. 28). Bereits zeitgenössische Psychoanalytikerinnen haben auf den »Weiblichkeitskomplex des Mannes« als Neid auf »Schwangerschaft, Gebären und Mutterschaft, sowie auf die Brüste und das Stillen« hingewiesen. Horney (wie Anm. 28), S. 32.

theoretischen Hinwendung zur präödipalen Mutter in postfreudianischen Forschungen oder in der Dekonstruktion von Mutterimaginationen in Freuds eigenen Schriften. Melanie Klein beispielsweise hat sich maßgeblich der präödipalen Mutter zugewandt³³ und ihre psychoanalytischen Forschungen schließlich zur Objektbeziehungstheorie erweitert. Diese Forschungsrichtung, die sich frühen Mutter-Kind-Interaktionen und den damit einhergehenden Introjektionen von Selbst- und Objektrepräsentationen zuwendet, hat wiederum insbesondere der anglo-amerikanischen psychoanalytisch inspirierten Genderforschung wichtige theoretische Impulse geboten.³⁴ Auch Julia Kristeva widmet sich – ihrerseits in der Fortführung einer Lacanianischen Perspektive – der Mutter-Kind-Dyade in der präödipalen Phase. Kristevas Interesse speist sich dabei aus sprachphilosophischen, kulturhistorischen und literaturtheoretischen Überlegungen, die sie mit ihrer psychoanalytischen Forschung und Praxis verbindet. Hierfür setzt sie das an die präödipale Beziehung zur Mutter gebundene vorsprachliche Semiotische dem Symbolischen und somit dem Gesetz des Vaters entgegen.³⁵ Sprengnether wiederum verfolgt mit ihrer Studie *The Spectral Mother. Freud, Feminism, and Psychoanalysis* gleichsam eine doppelte Strategie: Einerseits liest sie Freuds Theorie selbst auf alternative Mutterimaginationen hin und interpretiert dabei die präödipale Mutter als »figure of subversion«, von der aus sich Freuds hierarchische Geschlechterkonzeption dekonstruieren lässt.³⁶ Andererseits inthronisiert sie in ihrer eigenen Theorie die präödipale Mutter gleichsam als körperlich-materialisierten Ersatz für den ödipalen Vater. Diese theoretische Bewegung hin zur biologisch konkreten mütterlichen Figur, die nicht nur die väterliche Machtstellung, sondern auch die psychoanalytische Perspektive auf das Kind ablöst, hat ihrerseits insbeson-

33 Siehe hierzu das Kapitel *Melanie Klein* in: Janet Sayers: Mütterlichkeit in der Psychoanalyse: Helene Deutsch, Karen Horney, Anna Freud, Melanie Klein [engl. 1991], Stuttgart u. a. 1994, S. 167–210. **34** Siehe hierzu die Publikationen von Nancy Chodorow, so u. a.: Nancy Chodorow: Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter [engl. 1978], München 1985; Dies.: *Feminities, Masculinities, Sexualities. Freud and Beyond*, Lexington 1994; Dies.: *Die Macht der Gefühle. Subjekt und Bedeutung in Psychoanalyse, Geschlecht und Kultur* [engl. 1999], Stuttgart u. a. 2001. **35** Julia Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache* [frz. 1974], Frankfurt/M. 1978. **36** Siehe insbesondere das Kapitel *Femininity as Subversion: Freud and Post-Freud* in: Madelon Sprengnether: *The Spectral Mother. Freud, Feminism, and Psychoanalysis*, Ithaca, London 1990, S. 179–223, hier S. 220.



dere aus Sicht der feministischen psychoanalytischen Theorie und der *queer studies* Kritik gefunden.³⁷

26

3.) *Heterosexuelles Triebmodell*: Nicht nur Freuds fast durchgängige Zuschreibung der Sexualtriebe in aktiv = männlich und passiv = weiblich wurde kritisch rezipiert³⁸, sondern auch der heteronorme Charakter seiner Sexualtheorien. Dabei stützen seine Definition des ›positiven‹ Ödipuskomplexes als heterosexuell, die Idealisierung der ödipalen Mutter-Sohn-Beziehung ebenso wie die Nicht-Thematisierung der für die präödipale Phase zentralen Mutter-Tochter-Beziehung sein heteronormes Gedankengebäude. Auch zu dieser Thematik findet sich eine zweigleisige Auseinandersetzung: Einerseits werden Freuds Schriften etwa von Judith Butler in einem *close reading* Verfahren hinsichtlich der impliziten Zwangsheterosexualität dekonstruiert.³⁹ Andererseits suchen insbesondere Wissenschaftler aus dem Bereich der *queer studies* nach theoretischen Alternativen für homosexuelle, insbesondere lesbische Formen des Begehrens⁴⁰, ohne hierfür das psychoanalytische Instrumentarium mit seiner gesellschaftskritischen Stoßrichtung, der Dezentrierung des Subjekts und der reflexiven Einbeziehung von unbewussten Regungen gänzlich aufgeben zu wollen.

37 Zur kritischen Auseinandersetzung mit Sprengnether siehe Teresa de Lauretis: Die andere Szene. Psychoanalyse und lesbische Sexualität [engl. 1994], Frankfurt/M. 1999, S. 148–150. **38** Laut Sprengnether wird über die Ödipustheorie auch die Mutter primär als passives Objekt des Begehrens, nicht aber als aktives Subjekt eigener (nicht primär vom Penisneid diktiert) Wünsche oder auch Aggressionen konzipiert. **39** Siehe das Kapitel *Freud und die Melancholie der Geschlechtsidentität* in: Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter [engl. 1990], Frankfurt/M. 1991, S. 93–104. Auch Lacan subvertiert die Hierarchie der Lüste, indem er nachweist, dass Hetero- und Homosexualität nicht minder als die Geschlechterkategorien kulturelle Produkte sind, denen nichts Naturhaftes eignet und die daher nur über Theater, Mimesis und Maskerade erfahrbar sind. Siehe hierzu: Peter Widmer: Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk [1990], Wien 1997. Eine kritische Auseinandersetzung mit der auch bei Lacan noch wirksamen »Dualität der Geschlechter« bietet hingegen Butler. Siehe das Kapitel *Lacan, Riviere und die Strategie der Maskerade* in: Butler (wie Anm. 39), S. 75–93, hier S. 90. **40** Eva Poluda-Korte: Der ›lesbische Komplex‹. Das homosexuelle Tabu und die Weiblichkeit. In: Eva-Maria Alves (Hrsg.): Stumme Liebe. Der ›lesbische Komplex‹ in der Psychoanalyse, Freiburg i. Br. 1993, S. 73–132; de Lauretis (wie Anm. 37); Johanna Schäfer: Vergessene Sehnsucht. Der negative weibliche Ödipuskomplex in der Pubertät, Göttingen 1999.



In der wissenschaftlichen Rezeption, die versucht, Freuds Postulate zur Geschlechterdifferenz mit allfälligen Einflüssen aus seiner jüdischen Herkunft zusammenzudenken, finden sich zwei unterschiedliche Strategien: Die Auseinandersetzung mit Freuds *Weiblichkeits*konzeption greift auf die eine oder andere der eben erläuterten Forschungstendenzen zurück, um somit das bei Freud ausgesparte oder aber fast bis zur Unkenntlichkeit überschriebene Thema ›jüdische Weiblichkeit‹ zu ergänzen bzw. zu eruieren. Hinsichtlich von Freuds *Männlichkeits*konzeption obliegt es der Forschung hingegen eher, die wenigen Textpassagen zu analysieren, in denen Freud seine eigene (männliche) jüdische Herkunft und Identität oder aber die Wirkung der Penis-Beschneidung auf unbewusste Imaginationen thematisiert. Unterschiedliche Interpretationsergebnisse ergeben sich zudem aufgrund der Richtung der Fragestellung, die sich entweder genuin jüdischen oder aber antisemitischen Einflüssen auf Freuds Theoriegebäude zuwendet.

Trotz (oder gerade wegen?) der Spärlichkeit entsprechender konkreter Textpassagen und des Fehlens einer fundierten theoretischen Durchdringung bei Freud selbst, hat die Frage nach der Verknüpfung von Geschlechterdifferenz und Judentum in der Rezeption zu einer enormen Publikationsfülle geführt, die hier nur exemplarisch und lückenhaft diskutiert werden kann. Schwerpunktmäßig möchte ich dabei drei der neueren unterschiedlichen Interpretationsansätze aufgreifen und vorstellen: Zum einen Estelle Roith' *The Riddle of Freud. Jewish Influences on his Theory of Female Sexuality* aus dem Jahr 1987, zum anderen Sander Gilmans erstmals 1993 publizierte Studie *Freud, Identität und Geschlecht* und schließlich Daniel Boyarins Überlegungen zur Freud'schen Männlichkeitskonzeption, die Boyarin insbesondere in seinem Buch *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* von 1997 erläutert. Alle drei Beiträge entstammen der anglo-amerikanischen Diskussion, nehmen dabei jedoch teilweise auch Bezug auf Auseinandersetzungen von französischen Theoretikern.⁴¹ Zu der weniger intensiven Diskussion im deutschsprachigen Raum werde ich in einem abschließenden Fazit noch näher eingehen.

⁴¹ Julia Kristeva: *Au commencement était l'amour. Psychoanalyse et foi*, Paris 1985; Jacques Le Rider: *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris 1990.

Zu Beginn ihrer Studie erinnert Estelle Roith an Marthe Roberts Publikation *Sigmund Freud – zwischen Moses und Ödipus. Die jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse*, die im französischen Original 1974 erschien.⁴² Laut Robert steht am Anfang von Freuds eigenem ödipalen Drama nicht die Ermordung eines mythischen griechischen Königs, sondern eines Juden aus Galizien, der – ähnlich wie Kafkas Vater und andere bis zu einem gewissen Grad akkulturierte Juden dieser Generation – seinem Sohn keine klare Verwurzelung im Judentum, aber auch keine eindeutige Hinwendung zur Majoritätskultur bieten konnte.⁴³ In Ergänzung zu dieser These stellt Roith selbst die von Freud wenig thematisierte Mutter sowie sein Frauenbild ins Zentrum ihrer Überlegungen. Ihrer Meinung nach ist Freuds theoretisches Konzept von Weiblichkeit beeinflusst von seinen persönlichen Erfahrungen mit einer ihren Kindern gegenüber dominanten, der osteuropäisch-jüdischen Kultur allein schon durch ihre Sprache – ein mit Jiddisch gemischtes Deutsch – verbundenen Mutter und seiner eigenen herausragenden Position als hoch geschätzter erstgeborener Sohn.⁴⁴ Darüber hinaus übernimmt die Freud'sche Weiblichkeitskonzeption laut Roith die Ambivalenz zwischen Ablehnung und Respekt, die in rabbinischen Schriften Frauen entgegengebracht wird und die auf einer langen biblischen und talmudischen Tradition fußt. Ein wichtiger Aspekt, der in der rabbinischen Literatur im Vergleich zur biblischen, noch verstärkt worden sei, sei »women's exclusion from scholarship and obligatory prayer« und damit ihre Einschränkung auf die »sphere of marriage, home and family«.⁴⁵ Aufgrund der osteuropäisch-jüdischen Herkunft von Freuds Familie⁴⁶ seien es zudem die aus den galizischen Shtetls nach Wien mitgebrachten Gepflogenheiten und Sitten hinsichtlich der Geschlechterdifferenz, die Freuds Auseinandersetzung mit Weiblichkeit unterschwellig geprägt hätten. Zur Illustration der osteuropäisch-jüdischen geschlechtsspezifischen Rollenmodelle beruft sich Roith einerseits auf kulturwissenschaftliche und

42 Marthe Robert: *Sigmund Freud – zwischen Moses und Ödipus. Die jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse* [frz. 1974], München 1975.

43 Siehe das Kapitel *Ödipus Freud, der Sohn Jacobs* in: Ebenda, S. 7–15.

44 Siehe Estelle Roith: *The Riddle of Freud. Jewish Influences on his Theory of Female Sexuality*, London, New York 1987, S. 8: »Indeed his idealization of the mother-son relationship, in comparison with that between husband and wife, resembles a typical Jewish pattern far more closely than that of the patriarchal German family«. 45 Ebenda, S. 91.

46 Freud wurde 1856 in Freiberg (heute Příbor) in Mähren geboren und zog mit seiner Familie 1859 zuerst nach Leipzig, im folgenden Jahr nach Wien.

soziologische Studien⁴⁷, andererseits auf literarische Quellen wie Philip Roth' Portnoy's Complaint von 1969; verknüpft werden diese Überlegungen mit biografischen Erinnerungen aus dem familiären Umfeld Freuds.⁴⁸ Bereits aufgrund dieser etwas beliebig wirkenden Zusammenstellung ihrer Referenz- und Quellentexte, entsteht der Eindruck, dass Roith einer festen Vorstellung osteuropäischen Judentums nachgeht und einen dynamischen Wandel, dem sicherlich auch die Elterngeneration allein schon durch die Migration in die habsburgische Metropole ausgesetzt war, nicht weiter berücksichtigt. Hierfür sprechen auch kulturelle Festschreibungen wie die folgende:

But his first experience was that of the son of Jewish parents, both of whom were born in the kind of provincial ghetto or hamlet of Eastern Europe where Jews had lived, in the main, in isolated communities and in a state of strict religious orthodoxy for hundreds of years.⁴⁹

Schließlich bietet Roith eine eigene psychoanalytische Interpretation für Freuds Theorien der Geschlechterdifferenz, indem sie die grundlegende These vertritt, dass Freud seine starke und ambivalente frühkindliche Bindung an die Mutter verdrängt⁵⁰

47 So nimmt Roith u. a. auf folgende Publikationen Bezug: Mark Zborowski, Elizabeth Herzog: *Life is with People: The Culture of the Shtetl*, New York 1962; Ruth Landes, Mark Zborowski: *Hypotheses Concerning the Eastern European Jewish Family*. In: Norman Kiell (Hrsg.): *The Psychodynamics of American Jewish Life: An Anthology*, New York 1967, S. 23–56. 48 Martin Freud: *Glory Reflected*. Sigmund Freud – Man and Father, London 1957; Judith (Bernays) Heller: *Freud's Mother and Father. A Memoir*, *Commentary* 21 (1956) S. 418–421. 49 Roith (wie Anm. 44), S. 2f. 50 Siehe u. a. ebenda, S. 115: »If my argument is right and Freud was obliged to defend against earlier traumatic anxieties relating to his mother it is not surprising that his essays on femininity came to be written only after her death.« Auch Ilse Grubrich-Simitis vertritt die These, dass Freuds frühe Kindheit in Freiberg nicht ganz so glücklich verlief, wie er selbst in Briefen suggeriert. Als traumatisches Erlebnis sowohl für Sigmund als auch seine Mutter, die infolge dieser Erfahrung in ihrer »Zuwendungsqualität [...] bezüglich des Erstgeborenen« sicherlich eingeschränkt war, wertet Grubrich-Simitis den Säuglingstod seines Bruders zu einem Zeitpunkt, als Sigmund selbst in seinem zweiten Lebensjahr stand. Siehe Ilse Grubrich-Simitis: *Freuds Moses-Studie als Tagtraum. Ein biographischer Essay*, Weinheim 1991, S. 37. Obwohl sie ihre diesbezüglichen Überlegungen in ihre Moses-Studie integriert, führt Grubrich-Simitis auch Freuds theoretisches Zurückschrecken vor der Mutterbindung dezidiert nicht auf seine jüdische Herkunft zurück: »Manches spricht dafür, daß Freud die Beschäftigung mit den Phänomenen der allerfrühesten Stadien seelischer Struktur- bildung, also der primären Mutterdimension, eher zu meiden suchte,



und daher im Ödipus-Komplex dem Vater eine so wichtige Rolle zuspricht – trotz des eigenen, auch angesichts des erforderlichen Akkulturationsprozesses, eher als schwach und nicht-durchsetzungsfähig erlebten Vaters.

30

Ein wichtiger Aspekt, der Freuds Sexualtheorien beeinflusst habe, läge zudem in der Bejahung von Sexualität in der jüdischen Tradition, die dem christlichen Ideal von sexueller Askese entgegenstehe. Zugleich jedoch sei diese Bejahung von Sexualität in der ›Triebabfuhr‹ begründet und ihrerseits nicht vereinbar mit spielerischer Freude an Sexualität, mit Erotik oder gar romantischer Liebe, die nach Aufschub der erotischen Befriedigung verlangt:

The view that sexual tension is essentially an unpleasurable feeling somehow (mistakenly?) felt as pleasurable is a deeply anti-erotic one which can be seen to be rooted in his own disturbing family experiences and, related to these, in the traditional sexual utilitarianism of Judaism with its deep suspicions on the western European Romantic ethic.⁵¹

Auch für diese These bezieht sich Roith wiederum auf verschiedene Quellen: auf psychoanalytische, rabbinische und literarische, ebenso wie auf historiografische Forschungen insbesondere zum osteuropäischen Judentum, oder aber auf »an ancient Jewish fund of folk wisdom«⁵². Dass es auch christliche bzw. griechische Einflüsse auf Freuds Sexualitätstheorie gibt, gesteht Roith zu und erwähnt u. a. Plato⁵³, doch bleibt ein wichtiger Impuls ihrer Studie, die familiären und kulturellen Einflüsse auf Freuds Theorie als spezifisch jüdisch zu definieren: »The Freudian doctrine of sexuality can be seen to be of a more ancient lineage, since, to reiterate the central theme of this book, Freud's first and lasting culture was Jewish.«⁵⁴

Einen gegenteiligen Ansatz verfolgt Sander Gilman. Er wendet sich Freuds Männlichkeitskonzeption und dabei insbeson-

und zwar nicht nur aus Gründen sinnvoller Arbeitsökonomie oder infolge seiner Skepsis bezüglich der Tiefenschärfe des psychoanalytischen Instrumentariums, sondern wohl auch weil die Konfrontation mit diesem archaischen Bereich in ihm eine zu bedrohliche Beunruhigung auslöste.« Ebenda, S. 35. **51** Siehe hierzu das Kapitel *Freudian and rabbinic sexual doctrines* in: Roith (wie Anm. 44), S. 125–150, hier S. 139. Siehe des Weiteren S. 126: »It can therefore be no coincidence that Freud came from a long tradition that viewed as bizarre, hypocritical, and ultimately unhealthy, the aesthetic exhilaration and ritualized longing that characterized the spirit of Christian bourgeois romantic love.« **52** Ebenda, S. 139. **53** Ebenda, S. 133. **54** Ebenda, S. 126.

dere antisemitischen Schriften⁵⁵ – und nicht etwa der jüdischen Tradition – als möglichen Einflüssen auf Freuds Theorien zu. Als Mediziner und Wissenschaftler sei Freud beeinflusst worden von der Kategorie der Rasse, die im medizinischen Diskurs seiner Zeit virulent war. Gilman weist nach, wie Freuds eigener Briefwechsel, ebenso wie seine frühen medizinhistorischen Studien vom Rasse-Diskurs geprägt sind, auch wenn Freud auf der anderen Seite Rassismus und Antisemitismus in der Wissenschaft immer wieder anprangert.⁵⁶ Zur Auseinandersetzung mit der Frage nach möglichen Überlagerungen von geschlechtsspezifischen und ethnischen bzw. rassistischen Zuschreibungen in Freuds Schriften erscheint insbesondere folgende These Gilmans aus dem Kapitel *Die Umwandlung der Rhetorik der Rasse in die Konstruktion der Geschlechter* relevant:

Die Rhetorik der Rasse wurde aus Freuds wissenschaftlichen Schriften entfernt und trat allein in seiner Konstruktion der Geschlechter in Erscheinung. Diese Konstruktion der Geschlechter hatte freilich zwei Seiten. Freud konstruierte nicht nur ein spezifisches Bild des Weiblichen, auf das er die Eigenschaften des männlichen Juden projizierte (was das Bild der Frau, wie es in der gängigen wie in der medizinischen Literatur seiner Zeit zu finden war, konkretisierte), sondern diese Konstruktion resultierte daraus, dass Freud die Rolle des männlichen Wissenschaftlers übernahm. [...] Denn die Annahme von der Neutralität der Definition des (männlichen) Wissenschaftlers war es, die Freud in die Lage versetzte, seine eigenen Ängste (die er im privaten Rahmen äußerte) hinsichtlich der Begrenzungen, die man dem Denken und Wesen des jüdischen Mannes zuschrieb, in seinen wissenschaftlichen Schriften auszuradieren. Die »Erfindung« des Bildes von der Frau war somit ein Reflex der zentralen Konstruktion der Männlichkeit in Freuds Schriften.⁵⁷

55 Siehe hierzu auch Susann Heenen-Wolff: »Wenn ich Oberhuber hieße...« Die Freudsche Psychoanalyse zwischen Assimilation und Antisemitismus, Frankfurt/M. 1987. 56 Zu Gilmans Quellenmaterial, bestehend aus Aussagen von Freud sowie zeitgenössischen wissenschaftlichen Studien, siehe insbesondere das Kapitel *Sigmund Freud und die Epistemologie der Rasse* in: Sander L. Gilman: *Freud, Identität und Geschlecht*. [amerikan. 1993], Frankfurt/M. 1994, S. 33–83. Siehe des Weiteren Sander L. Gilman: *The Case of Sigmund Freud. Medicine and Identity at the Fin de Siècle*, Baltimore, London 1993. 57 Siehe das Unterkapitel *Die Umwandlung der Rhetorik der Rasse in die Konstruktion der Geschlechter* in: Gilman (wie Anm. 56, 1994), S. 66–83, hier S. 67f.



Auch aufgrund dieser engen Verwobenheit und wechselseitigen Abhängigkeit von Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen in Freuds Theoriegebäude interpretiert Gilman Freuds Konzeption des jüdischen Mannes – in expliziter Abgrenzung etwa zu Estelle Roith' Befunden, aber auch zu Judith van Heriks Studie *Freud on Femininity and Faith* von 1982 – nicht etwa als Ausdruck patriarchaler Macht oder einer idealisierten jüdischen Männlichkeit.⁵⁸ Stattdessen sieht Gilman diese beeinflusst von rassistischen und effeminierenden Vorstellungen insbesondere über Ostjuden. Gilmans Thesen zu einer über rassistische Diskurse herabgewürdigten jüdischen Männlichkeit sind sicherlich originell und überaus anregend, sein folgendes Fazit über die Studien von Roith und van Herik ist dennoch zu überdenken:

Beide Untersuchungen haben ihren schwachen Punkt darin, daß sie Freuds Auseinandersetzung mit dem Weiblichen zu lokalisieren versuchen, ohne seiner Konstruktion von Bildern der Männlichkeit viel Aufmerksamkeit zu schenken.⁵⁹

Zumal für van Heriks Studie stimmt diese Beurteilung keinesfalls, nicht nur weil sie auf methodologischer Ebene einer gendertheoretischen Interpretationsweise verpflichtet ist, sondern auch weil sie in ihren konkreten Lektüren der Freud'schen Texte – anders als der Titel *Freud on Femininity and Faith* vermuten lässt – tatsächlich stets nach Weiblichkeits- und Männlichkeitsbildern fragt und diese kontrastierend diskutiert. So sieht sie in Freuds von einer Gender-Asymmetrie durchzogenen Theorie Weiblichkeit mit »fulfillment« und Männlichkeit mit einem kulturell höher bewerteten Verzicht, »renunciation of wish«, assoziiert, auch würde Freud – gerade im *Mann Moses* – Weiblichkeit eher mit dem Christentum und Männlichkeit eher mit dem Judentum in Verbindung setzen.⁶⁰ Gilmans eigene Studie wiederum widmet sich – außer in dem erwähnten Kapitel zur *Umwandlung der Rhetorik der Rasse in die Konstruktion der Geschlechter* und trotz des Titels *Freud, Race, and Gender* – ausschließlich dem männlichen jüdischen Körper, sei dieser nun über den Antisemitismus, über männliche Homosexualität oder über Freuds eigenen männlichen Körper definiert.

Laut Gilman ist es insbesondere der kulturelle Brauch der Beschneidung, in dem verschiedene Diskurse sich überlagern:

58 Siehe ebenda, S. 25f. 59 Ebenda, S. 26. 60 Siehe die durchgängigen diesbezüglichen Ausführungen in: Judith van Herik: *Freud on Femininity and Faith*, Berkeley u. a. 1982.

In der antisemitischen Argumentation gilt sie als Zeichen der Effeminierung, aber auch Freud selbst interpretiert die Beschneidung als »symbolische[n] Ersatz für die Kastration der männlichen Kinder«⁶¹. Für diese These bezieht sich Gilman auf zwei kurze Erwähnungen in Freuds Fallstudien *Der kleine Hans* und *Der Wolfsmann*, wobei im *Wolfsmann* eine phylogenetische Erklärung für die symbolische Überlagerung von Beschneidung und Kastration gegeben wird⁶², während die berühmte, in unserem Kontext häufig zitierte und im folgenden auszugsweise wiedergegebene Fußnote im *Kleinen Hans* auf zeitgenössische antisemitisch geprägte Wahrnehmungsphänomene eingeht:

Der Kastrationskomplex ist die tiefste unbewußte Wurzel des Antisemitismus, denn schon in der Kinderstube hört der Knabe, daß dem Juden etwas am Penis – er meint, ein Stück des Penis – abgeschnitten werde, und dies gibt ihm das Recht den Juden zu missachten. Auch die Überhebung über das Weib hat keine stärkere unbewußte Wurzel.⁶³

Auch Freuds letzte Studie *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* liest Gilman als Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus speziell im Kontext zeitgenössischer medizinischer Studien über den Körper und die besondere Krankheitsanfälligkeit oder -immunität von Juden. Die These, Moses sei ein Ägypter gewesen, diene Freud u. a. dazu, auch die Beschneidung als »ein ägyptisches Ritual«⁶⁴ darzustellen. Damit wird auch die antisemitische Reaktion auf den beschnittenen jüdischen Körper als fehlgeleitet entlarvt: Die Beschneidung habe ursprüng-

61 Gilman (wie Anm. 56, 1994), S. 122. **62** Siehe Sigmund Freud: Aus der Geschichte einer infantilen Neurose [»Der Wolfsmann«] (1918 [1914]). In: Ders.: Studienausgabe, Bd. 8: Zwei Kinderneurosen, Frankfurt/M. 1974, S. 125–232, insbesondere S. 201: »[I]n der Vorgeschichte der Menschheit ist es gewiß der Vater gewesen, der die Kastration als Strafe übte und sie dann zur Beschneidung ermäßigte.« Doch auch in dieser Fallstudie wird die Beschneidung zumindest indirekt mit dem jüdischen Ritual gleichgesetzt: »Auch die rituelle Beschneidung Christi, wie der Juden überhaupt, konnte ihm während der Lektüre der heiligen Geschichte und der Gespräche über sie nicht unbekannt bleiben.« Ebenda, S. 200. **63** Sigmund Freud: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben [»Der kleine Hans«], 1909. In: Ders.: Studienausgabe, Bd. 8: Zwei Kinderneurosen, Frankfurt/M. 1974, S. 9–123, hier S. 36. Laut Geller hat Freud diese Fußnote jedoch erst in einer Ausgabe der Fallstudie von 1919 in den Text eingefügt. Siehe Jay Geller: The Godfather of Psychoanalysis: Circumcision, Antisemitism, Homosexuality, and Freud's »Fighting Jew«. In: *Journal of the American Academy of Religion* 67 (1999) Heft 2, S. 355–385, hier S. 359. **64** Gilman (wie Anm. 56, 1994), S. 268.

lich nicht als »Zeichen der Absonderung« gegolten, sondern als eines der »Assimilation«. ⁶⁵ Insgesamt verweist Gilmans Studie auf eine doppelte Strategie Freuds: Einerseits greife dieser antisemitische Vorwürfe auf – mitunter unreflektiert, mitunter in der bewussten Intention, sie umzugestalten – und thematisiere den besonderen Status des Juden, andererseits finde Freud Möglichkeiten, diese Besonderheit ins Universelle umzudeuten. Dabei diene ihm die »neutrale Stimme des männlichen Wissenschaftlers« ⁶⁶ letztendlich dazu, den Antisemitismus mithilfe eines Gestus des Erklärens zu entkräften und im jüdischen Mann den Mann schlechthin zu konstruieren. ⁶⁷

Daniel Boyarin geht in seinen Freud-Studien, die einen wichtigen Bestandteil seines Bandes *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* ausmachen, ebenfalls primär von Freuds Männlichkeitskonzeption aus. Dabei liest er Freuds persönliche Äußerungen in Briefen und seine wissenschaftlichen Theorien als Beispiel für die im 19. Jahrhundert sich durchsetzende jüdische Assimilation gerade auch an die Geschlechternormen der christlich-westlichen Majoritätskultur. Boyarins Ausgangsthese hierfür ist, dass der effemierte jüdische Mann – anders als in Gilmans Argumentation – nicht einfach ein Projektionsbild antisemitischer Vorstellungen ist, sondern eine auf den Babylonischen Talmud und dessen jahrhundertlanges Studium zurückgehende alternative jüdische Männlichkeitskonzeption in sich birgt, die um 1900 von vielen jüdischen Theoretikern zugunsten einer aggressiven und kämpferischen Männlichkeit aufgegeben wurde:

The dominant strain within European culture, in contrast, continues to this day to interpret activity, domination, and aggressiveness as »manly« and gentleness and passivity as emasculate or effeminate. In this book, I will argue that the early modern Ashkenazic traditional ideal Jewish male, »unmanned« but not desexualized, has something compelling to offer us in our current moment of search for a feminist reconstruction of male subjectivity [...]. ⁶⁸

65 Ebenda, S. 276. 66 Ebenda, S. 294. 67 Siehe Gilmans Schlussfolgerung hinsichtlich Freuds (jüdischer) Männlichkeitskonstruktion: »Jude sein heißt, ein Mann zu sein, und ein Mann zu sein ist dasselbe wie Jude sein.« Ebenda, S. 293. 68 Daniel Boyarin: *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley u. a. 1997, S. 2.

Anders wiederum als Roith interpretiert Boyarin das im Judentum tradierte Männlichkeitsideal positiv. Dabei ist sich Boyarin jedoch bewusst, dass der auf (körperliche) Überlegenheit verzichtende jüdische Mann nur eine von vielen, durchaus widersprüchlichen Männlichkeitskonzeptionen im Talmud ist und dass sich in Talmud und Tora auch zahlreiche Überlieferungen finden, die die männliche Herrschaft über Frauen halachisch stützen, etwa indem das Tora-Studium den Männern vorbehalten blieb.⁶⁹ Boyarins Meinung nach gibt es jedoch keine Auslegungsmethode, die eine klare, nicht ideologisch präfigurierte Trennung in »dominant and subordinate ideologies« beispielsweise hinsichtlich misogynen oder nichtmisogynen Aspekte⁷⁰ in der jüdischen Überlieferung erlauben würde. Insgesamt muss Boyarins Projekt dennoch eine permanente, methodologisch nicht immer ganz überzeugende Gratwanderung vollziehen beispielsweise bei der Definition der in der jüdischen Tradition eruierten Männlichkeitsvorstellungen als »queer« und dennoch genuin »heteronorm«. Die Schwierigkeit liegt meiner Meinung nach darin, dass Boyarin die These vertritt, »Heterosexualität« mit all ihren homophoben Begleiterscheinungen sei ein im 19. Jahrhundert erfundenes und durchgesetztes Konzept, zugleich jedoch die damit einhergehenden Gegenbegrifflichkeiten wie »Homosexualität« oder – in heutiger Terminologie – »queerness« in einem positiven Sinne auf die Zeit davor zurückprojiziert.⁷¹

Bezogen auf Freuds Schriften, bezieht sich Boyarin im Kapitel *Freud's Baby, Fliess's Maybe. Or, Male Hysteria, Homophobia, and the Invention of the Jewish Man* auf den Zeitraum um 1890, zu dem Freud die so genannte Verführungstheorie zugunsten des Ödipuskomplexes fast gänzlich aufgibt. Ging Freud bei der

69 Siehe das Kapitel *Femminization and Its Discontents: Torah Study as a System for the Domination of Women* in: Ebenda, S. 151–185.

70 Ebenda, S. 25. Siehe auch Daniel Boyarin: *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, Los Angeles 1993. Hier legt Boyarin sein Augenmerk primär auf nichtmisogyne Aspekte der Tradition.

71 Siehe Boyarin (wie Anm. 68), S. 16: »Homophobia in this exact sense is a product of the modern culture of heterosexuality, in which male sexual desire for men or any effeminate behavior threatens to reveal and expose that the man is essentially not straight but queer. Without a doubt, and to somewhat understate the case, male-female sexual relationships were nearly exclusively prized within traditional Jewish culture. In that sense, one could surely claim that rabbinic Jewish culture has always been heteronormative, even if not heterosexual, that is, homophobic. The absence of heterosexuality permits a much greater scope for forms of male intimacy, eroticized and otherwise«.

Verführungstheorie bekanntermaßen noch von realen sexuellen Missbrauchserfahrungen von Kindern durch Elternfiguren aus, so rückt er mit dem Ödipuskomplex die erotischen, auf den gegengeschlechtlichen Elternteil gerichteten Fantasien der Kinder ins Zentrum. Was Boyarin bei der Diskussion dieses Wechsels des theoretischen Konstrukts interessiert, ist der damit einhergehende Wechsel von einer homo- zu einer heterosexuellen Orientierung der Betroffenen⁷² sowie – unabhängig vom jeweiligen biologischen Geschlecht – von einer passiv »weiblichen«, d. h. verführten, zu einer aktiv »männlichen«, d. h. begehrenden, Position. Laut Boyarin reagiert Freud mit diesem Wechsel auf die zunehmenden homophoben und antisemitischen Schriften der Zeit, in der Juden und Homosexuelle häufig in eins gesetzt werden.⁷³ Enthält Freuds früher Briefwechsel, insbesondere der mit Wilhelm Fliess, laut Boyarin und anderen Forschern noch ein »powerful homoerotic content«⁷⁴; innerhalb dessen Freud sich in einer femininen Position unter Zuhilfenahme einer Metaphorik des Empfangens und Gebärens beschreibt, so geht die Aufgabe der Verführungstheorie mit der Trennung von Fliess einher sowie mit der Aufdeckung von eigenen auf die Mutter und nicht mehr auf den Vater gerichteten erotisierten Kindheitserinnerungen in der Selbstanalyse. Boyarin kommt daher zu folgendem Schluss: »The Oedipus complex is Freud's family romance of escape from Jewish queerness into gentile, phallic heterosexuality.«⁷⁵ Damit stellt Boyarin die oben kurz erwähnte,

72 Siehe Boyarin (wie Anm. 68), S. 196: »More than the possibility of seduction (that is, child-rape), which Freud never, in fact, denied, it is the fantasy and desire of the boy child for the father that is repressed in the oedipal theory.« Das auf den Vater gerichtete Begehren ergibt sich laut Boyarin in Freuds Theorie aus der Gegenreaktion auf sexuelle Übergriffe seitens weiblicher Betreuungspersonen: »The reality (or fantasy) of female sexual aggression directed at the boy is translated into a ›feminine‹ desire directed at his father.« Ebenda, S. 200. 73 In diesem Punkt bezieht sich Boyarin u. a. bestätigend auf Gilmans Befund. Siehe Sander Gilman: Sigmund Freud and the Sexologists: A second Reading. In: Sander Gilman, Jutta Birmele, Jay Geller, Valerie D. Greenberg (Hrsg.): Reading Freud's Readings, New York 1994, S. 47–76. 74 Boyarin (wie Anm. 68), S. 196. Siehe zum Briefwechsel mit Fliess u. a. auch Jay Geller: (G)nos(e)o-logy: The Cultural Construction of the Other. In: Howard Eilberg-Schwartz (Hrsg.): People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective, Albany 1992, S. 243–282. 75 Boyarin (wie Anm. 68), S. 215. Im Begriff »family romance« liegt eine Anspielung auf Freuds Studie *Der Familienroman der Neurotiker*. Siehe: Sigmund Freud: Der Familienroman der Neurotiker, 1909 [1908]. In: Ders.: Studienausgabe, Bd. 4: Psychologische Schriften, Frankfurt/M. 1974, S. 221–226.

etwa von Butler geäußerte Kritik an Freuds heterosexueller Geschlechterkonzeption in den Kontext von dessen Akkulturation an die Normen geschlechtlicher und sexueller Identität in der nichtjüdischen Gesellschaft.

Neben den genannten Studien ließen sich noch weitere Auseinandersetzungen mit der Frage nach möglichen Überblendungen von jüdischen und geschlechtsspezifischen Identitätsfacetten in Freuds Schriften aufführen. So reflektiert beispielsweise Jay Geller ähnlich wie Gilman und Boyarin die antisemitische Vorstellung des aufgrund der Beschneidung verweiblichten Juden. Geller setzt diesem jedoch nicht das Ideal des assimilierten männlichen Wissenschaftlers und auch nicht das des altergebrachten »queer Jew« entgegen, sondern sucht in Freuds Schriften nach eher biografisch (und weniger wissenschafts- oder religionssoziologisch motivierten) Aussagen, die als Gegenbild die Vorstellung des »fighting Jew« evozieren.⁷⁶ Als Beleg für diese These beruft sich Geller insbesondere auf seine eigene Re-Lektüre des Falls vom kleinen Hans⁷⁷, doch auch auf Selbstaussagen Freuds sowie auf die Erinnerungen Dritter an Freud. So erwähnt Geller beispielsweise die biografischen Aufzeichnungen von Freuds Sohn Martin und die darin enthaltene Kindheitserinnerung, bei der Freud seine beiden Söhne mit geschwungenem Stock erfolgreich gegen eine antisemitische Meute verteidigt. Geller interpretiert den erhobenen Stock als Zeichen phallischer Maskulinität und die Szene somit als Gegenbild zu dem von Freud schmerzhaft erinnerten »unheroic conduct« seines eigenen Vaters Jakob.⁷⁸

Diane Jonte-Pace widmet sich in ihrer 2001 publizierten Studie *Speaking the Unspeakable. Religion, Misogyny, and the*

76 Geller (wie Anm. 63). 77 Hierfür zieht Geller u. a. die Erinnerungen von Max Graf, dem Vater vom kleinen Hans bzw. von Herbert Graf, heran. Siehe Max Graf: *Reminiscences of Professor Sigmund Freud*. In: *Psychoanalytic Quarterly* 11 (1942) S. 465–476. 78 Siehe Geller (wie Anm. 63), S. 362. Geller nimmt hier Bezug auf folgende Publikation: Freud (wie Anm. 48). Eine – neben der Fußnote zur Beschneidung – ebenfalls »klassische« Passage, die hinsichtlich der Frage »Geschlecht und Judentum (bzw. genauer: Männlichkeit und Judentum) bei Freud« immer wieder zitiert wird und auf die sich Geller ebenfalls bezieht, ist die in der *Traumdeutung* wiedergegebene biografische Erinnerung an ein Gespräch des vielleicht elfjährigen Sigmund mit seinem Vater. Hierin berichtet der Vater von einem einst erlittenen antisemitischen Angriff seitens eines Christen. Das Schockierende für Sigmund war, dass sich der Vater offensichtlich nicht gewehrt hat gegen seinen Angreifer. Siehe Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*. In: Ders.: *Studienausgabe*, Bd. 2: *Die Traumdeutung*, Frankfurt/M. 1974, S. 208.

Uncanny Mother in Freud's Cultural Texts wiederum verstärkt den Weiblichkeitsbildern in Freuds Theorien. Dabei vertritt sie die These, dass sich in Freuds Schriften »limitations, interruptions, and subversions of the Oedipal masterplot«⁷⁹ finden. Ihre Dekonstruktion der Theorie vom Ödipuskomplex und das Aufdecken der darunter verborgenen »counterthesis«⁸⁰ führt zu Vorstellungen, in denen das Jüdische und das Weibliche ebenso wie mögliche Überlagerungen beider Aspekte etwa in der jüdischen Mutter eine dichotome Spannung zwischen ›heimlich‹ und ›unheimlich‹, d. h. zwischen einem gemeinschaftsstiftenden heimlichen Zuhause und einer abgewehrten unheimlichen Gefahr bzw. – in der Terminologie von Kristeva – dem abgewehrten »Abjekten« in sich bergen.⁸¹

Es dürfte aus diesen hier teilweise nur gestreiften Beispielen deutlich geworden sein, wie viele unterschiedliche Zuschreibungsmodalitäten zu Geschlecht und Judentum sich aus Freuds Schriften eruieren lassen und wie flexibel diese wiederum miteinander kombinierbar sind. In einem abschließenden Fazit soll nun der Versuch unternommen werden, diese vielfältigen Möglichkeiten zu bündeln und hinsichtlich ihrer jeweiligen diskursiven Strategie zu kommentieren. Dabei soll auch die eingangs gestellte These, dass Antworten auf die Frage nach möglichen Verbindungen zwischen Geschlechterdifferenz und Judentum in Freuds Hinterlassenschaft beinahe zwangsläufig widersprüchlich bleiben müssen, noch einmal aufgegriffen und diskutiert werden. Bei aller Disparatheit der Antworten erübrigt sich die Frage nämlich keinesfalls, da sie ins Zentrum nicht nur der jüdischen Situation im Wiener Fin de Siècle und

79 Diane Jonte-Pace: *Speaking the Unspeakable. Religion, Misogyny, and the Uncanny Mother in Freud's Cultural Texts*, Berkeley u. a. 2001, S. 4. 80 Zu Jonte-Paces Verfahren siehe das einleitende Kapitel *Misogyny and Religion under Analysis. Masterplot and Counterthesis in Tension* in: Ebenda, S. 1–19. 81 Siehe hierzu insbesondere die Kapitel *Jewishness and the (Un)Canny: ›Death and Us Jews‹* sowie *The Sources of Anti-Semitism: Circumcision, Abjection, and the Uncanny Mother* in: Ebenda, S. 74–116. Jonte-Pace bezieht sich hier auf Julia Kristevas Studie *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection* (Paris 1980), in der Kristeva eine Wurzel von Antisemitismus und Misogynie in der Abwehr des Mütterlichen als »abject« sieht. Wiederum kann die Beschneidung als untergründige Verbindung zwischen beiden Idiosynkrasien gelesen werden: »Although in Kristeva's analysis circumcision as ritual represents a separation from the feminine or maternal abject, it never leaves the abject fully behind: the scars of circumcision provide a lasting reminder of the missing piece and its symbolism, a kind of doubling of the symbolism of the navel which marks the male as twice separated from the mother.« Jonte-Pace (wie Anm. 79), S. 113.

der seinerzeit gesellschaftlich verhandelten Geschlechterstereotypen und -hierarchien zielt, sondern als Rezeptionsanalyse auch Einblicke gewährt in die gegenwärtigen (wissenschaftlichen) Konstruktionen von Judentum, jüdischer Identität und Geschlechterdifferenz.⁸²

IV. Hermeneutische Modelle. Ein Fazit

Die offensichtlich gewordene Widersprüchlichkeit in den wissenschaftlichen Erläuterungen über geschlechtsspezifische verbunden mit jüdischen Aspekten in Freuds Theorie hat verschiedene Ursachen. Sie liegt zu einem nicht geringen Teil in Definitionen des Judentums selbst, die seit der Haskalah und der Moderne, d. h. seit der Erosion der kollektiven Gültigkeit der Halacha, bekanntermaßen stets konträrer geworden sind. Die unterschiedlichen, von innen wie von außen an das Judentum herangetragenen religiösen, kulturellen, ethnischen, rassischen, historiografischen oder soziologischen Definitionsansätze lassen sich zudem nicht eindeutig voneinander abgrenzen, sondern überlagern sich wechselseitig. Auch Freuds eigene widersprüchliche Aussagen hinsichtlich seiner jüdischen Herkunft und Identität, aber auch sein weitgehendes Vermeiden entsprechender Narrative und Erklärungen zumal in seinen theoretischen Schriften bieten eine gute Projektionsfläche für diverse Deutungsmuster.⁸³ Einerseits benennt Freud zumal in seinem privaten Briefwechsel mit jüdischen Briefpartnern bisweilen eine gemeinsame, kaum in Worte zu fassende »Heimlichkeit der gleichen seelischen Konstruktion«⁸⁴; aber eben auch eine auf »Rassenverwandtschaft«⁸⁵ beruhende Verbundenheit, andererseits sieht er den gesellschaftlichen Antisemitismus als Antrieb,

82 Wie aufschlussreich das Beispiel Freud diesbezüglich gerade auch für die akademische Lehre sein kann, zeigt der folgende Artikel: Janet Liebman Jacobs: Rethinking Freud: Gender, Ethnicity, and the Production of Scientific Thought. In: Diane Jonte-Pace (Hrsg.): Teaching Freud, New York 2003, S. 165–177. **83** Inwiefern Freuds Identität und seine Reflexionen zum Judentum mitsamt ihrer Offenheit und Ambivalenz ihrerseits nicht nur dem modernen jüdischen Narrativ verpflichtet sind, sondern es mitprägen, hat Gillman dargelegt. Siehe Abigail Gillman: Is Freud's Art of Memory Jewish? In: Anne Betten, Konstanze Fliedl (Hrsg.): Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich, Berlin 2003, S. 48–61. **84** Sigmund Freud: Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith (1926). In: Ders.: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Bd. 17: Schriften aus dem Nachlass 1892–1938, London 1941, S. 49–53, hier S. 52. **85** Freuds Brief an Karl Abraham vom 3. Mai 1908. In: Freud, Abraham (wie Anm. 21), S. 47.

persönlich in die »Opposition«⁸⁶ zu gehen und hieraus die intellektuelle Freiheit zu unkonventionellem Gedankengut zu gewinnen. Auch wissenschafts- und institutionenpolitisch sah Freud sich genötigt, auf Antisemitismus zu reagieren, indem er beispielsweise seinen späteren Kontrahenten C. G. Jung trotz früh auftretender konzeptioneller Meinungsverschiedenheiten lange als zentralen Weggefährten akzeptierte, um zu verhindern, dass die Psychoanalyse im öffentlichen Bewusstsein als »jüdisch nationale Angelegenheit«⁸⁷ abgestempelt wird. Diese Angst vor einer Missdeutung der Psychoanalyse als »jüdische Wissenschaft«⁸⁸ sowie das weiterhin gültige Ideal einer »objektiven« Wissenschaft haben auch in der Nachkriegszeit, zumal im deutschen Sprachraum, eine Diskussion der Einflüsse von Freuds eigener jüdischer Herkunft auf die psychoanalytische Theorie lange hinausgezögert. Wie sich gezeigt hat, bleibt auch die Frage, welche Quellen Freud wissenschaftliche Inspiration geboten haben, offen für Spekulationen seitens der Rezipienten. Waren es primär die europäische Belletristik, die griechische und antike Mythologie und Philosophie, zeitgenössische naturwissenschaftliche Diskurse oder eben doch zu einem maßgeblichen Teil auch die Tora, der Talmud, die jüdische Mystik oder mündlich tradiertes jüdisches Volkswissen und Brauchtum? Und selbst da, wo Freud sich, wie im *Mann Moses*, explizit auf eine biblische Überlieferung beruft, bleibt umstritten, ob er dies im Sinne einer Infragestellung und Dekonstruktion des biblischen Textes tut oder aber im Sinne einer affirmativen Hinwendung und Analyse der beeindruckenden kollektiven Überlieferungsformen, die den Kern jüdischer Identität ausmachen.

86 Siehe hierzu die in Anmerkung 13 zitierte Stelle aus Freuds *Selbstdarstellung* sowie die folgende Passage aus seiner Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith vom 6. Mai 1926: »Weil ich Jude war, fand ich mich frei von vielen Vorurteilen, die andere im Gebrauch ihres Intellekts beschränkten, als Jude war ich dafür vorbereitet, in die Opposition zu gehen und auf das Einverständnis mit der »kompakten Majorität« zu verzichten.« Freud (wie Anm. 84), S. 52. **87** Siehe Freuds Brief an Karl Abraham vom 3. Mai 1908. In: Freud, Abraham (wie Anm. 21), S. 47. **88** Bewusst offensiv und bestätigend gibt jedoch Anna Freud 1977 anlässlich ihrer Inaugural-Vorlesung an der Hebräischen Universität in Jerusalem der Psychoanalyse das ansonsten meist abschätzig benutzte Epitheton »jüdische Wissenschaft«. Siehe Anna Freud: Antrittsvorlesung für den Sigmund-Freud-Lehrstuhl der Hebräischen Universität, Jerusalem. In: Die Schriften der Anna Freud, Bd. 10, München 1980, S. 2907–2915, hier S. 2915.

Bei aller Widersprüchlichkeit der von Freud angedeuteten Möglichkeiten, jüdische Identität zu fassen, sind doch alle diese Möglichkeiten männlich konnotiert – sei es aufgrund des Ideals des männlichen Wissenschaftlers, der fortschrittsgläubig bis zu einem gewissen Grad in Opposition zu überlieferten Lehrmeinungen gehen muss, oder aufgrund der Bezugnahme auf den *Mann Moses*⁸⁹ und die *väterliche* Religion, sei es aufgrund des eigenen Selbstverständnisses und der öffentlich zugelassenen biografischen Erinnerungen als Sohn (primär eines Vaters), als Ehemann und als Vater (auch als ›Vater der Psychoanalyse‹), oder insbesondere aufgrund der Bezugnahme auf den männlichen, über die Beschneidung als jüdisch markierten Körper. Spezifisch weibliche jüdische Identitätsangebote der Zeit scheint Freud eher zu meiden, was sich beispielsweise aus seinem Briefwechsel und der späteren Ehe mit Martha Bernay schließen lässt. Laut Gresser stellt Freud in einem Brief an seine Verlobte dieser »*Lessing's humanist position as a substitute for the Jewish observance of her family*« in Aussicht.⁹⁰ Dass damit gerade auch weibliche Möglichkeiten jüdischer Identität gelöscht werden, zeigt eine von Gay wiedergegebene, hier weiter nicht überprüfbare Anekdote, die beinhaltet, dass Martha Freud aufgrund des Verbotes ihres atheistischen Ehemannes am Shabbat keine Kerzen anzünden durfte.⁹¹ Doch wie die Überschreibungen in den Krankengeschichten von Bertha Pappenheim alias Anna O.⁹² oder von Ida Bauer alias Dora zeigen, ist im psychoanalytischen Diskurs der Zeit nicht nur für religiös-observante, sondern auch für politische oder bürgerlich-säkulare jüdische Weiblichkeitsentwürfe kein Platz. Laut Ann Pellegrini geht es Freud gerade darum, u. a. anhand der 1905 in *Bruchstücke einer Hysterie-Analyse* publizierten Krankengeschichte von Dora Hysterie als spezifisch weibliche und eben – entgegen zeitgenössischer antisemitischer Behauptungen – nicht als jüdische Krankheit zu diagnostizieren.⁹³ Damit sieht sie Gilmans These einer Umformulierung von rassistischen

89 Erlich (wie Anm. 25). Erlich sieht das Gemeinsame vom Mann Freud und dem Mann Moses u. a. in ihrer »*authority and leadership*«. Ebenda, S. 237. **90** Zu Freuds Briefen an Martha Bernay siehe Gresser (wie Anm. 11), S. 59–108, hier S. 65. Freud schrieb seiner Verlobten über 900 Briefe; der hier von Gresser erwähnte Brief stammt vom 23. Juli 1882. **91** Gay (wie Anm. 2), S. 161f. **92** Siehe hierzu das Kapitel *Retelling the Story of O. Or, Bertha Pappenheim, My Hero* in: Boyarin (wie Anm. 68), S. 313–359. **93** Ann Pellegrini: *Whiteface Performances: »Race«, Gender, and Jewish Bodies*. In: Jonathan Boyarin und Daniel Boyarin (Hrsg.): *Jews and Other Differences. The New Jewish Cultural Studies*, Minneapolis, London 1997, S. 108–149, insbesondere S. 117.

Differenzen zu geschlechtsspezifischen nicht nur in der Theorie des Ödipuskomplexes, sondern auch in Freuds (und Breuers) Hysterie-Analysen bestätigt. Hinsichtlich von Repräsentationsformen des Jüdischen ist demnach in Freuds Schriften ein Genderungleichgewicht zu beobachten: Der männliche Jude wird markiert, die Jüdin aber bleibt abwesend.⁹⁴ Explizit aufgerufen wird Letztere höchstens über anekdotische Exempelgeschichten oder -witze mit klischeebehafteten jüdischen weiblichen Figuren, denen gemeinhin keine identifikatorische, allgemeingültige oder Erkenntnis leitende Qualität zugesprochen wird.⁹⁵ Diane Jonte-Pace verweist jedoch auf einen von Freud wiedergegebenen Witz über eine besorgte jüdische Mutter, die ihren Sohn dennoch nicht vom Sturz von einer Leiter bewahren kann, und interpretiert diesen Witz im Kontext ihrer zentralen These, dass sich in Freuds Gedankengebäude – entgegen seinem »masterplot« von der ödipal begehrten und dabei positiv gezeichneten Mutter – das Mütterliche untergründig mit dem Unheimlichen, dem Jüdischen und dem Tod verbindet.⁹⁶ Den erwähnten Witz erzählt Freud aber nur in der ersten, sich deziert an ein jüdisches Publikum richtenden und später kaum rezipierten Fassung eines Artikels, während in der 1915 schließlich in *Imago* erschienenen Version mit der Überschrift *Unser Verhältnis zum Tode* sämtliche spezifisch jüdischen Reminiszenzen und Konkretisierungen gestrichen sind.⁹⁷

Das beobachtete Genderungleichgewicht führt zwangsläufig auch zu unterschiedlichen hermeneutischen Ansätzen bei der Frage nach dem Zusammenhang von Geschlecht und Judentum in Freuds Schriften. Die Auseinandersetzung mit jüdischen Männlichkeitskonzeptionen ist zwar darauf angewiesen, margi-

94 Zu wissenschaftlichen Auswirkungen dieser allgemein zu beobachtenden Form von Geschlechterdiskurs siehe u. a.: Monica Rütters: Der Jude wird weiblich – und wo bleibt die Jüdin? *Jewish Studies – Gender Studies – Body History*. In: *Traverse. Zeitschrift für Geschichte*, (1996) Heft 1, S. 136–145. **95** Siehe hierzu beispielsweise den Witz über eine hässliche, vom jüdischen Heiratsvermittler jedoch anzupreisende Braut in Freuds Studie *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*: Freud (wie Anm. 15), S. 60f. **96** Siehe das Kapitel *Jewishness and the (Un) Canny. »Death and Us Jews«*. In: Jonte-Pace (wie Anm. 79), S. 74–98, insbesondere S. 88–90. **97** Mit *Unser Verhältnis zum Tode* ist der zweite Teil von Freuds Studie *Zeitgemässes über Krieg und Tod* überschrieben. Siehe Sigmund Freud: *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915). In: Ders.: Studienausgabe Bd. 9: Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion, Frankfurt/M. 1974, S. 33–60. Zur ursprünglichen Fassung siehe Sigmund Freud: *Wir und der Tod*. In: *Zweimonats-Bericht für die Mitglieder der österreichisch israelitischen Humanitätsvereine B'nai B'rith* 18 (1915), Heft 1, S. 41–51.

nale Aussagen Freuds aufzugreifen und zwischen diesen gleichsam unterirdische Spuren zu legen bzw. latente Zusammenhänge zu konstruieren, sie kann dabei jedoch immer wieder anhand dieser einzelnen konkreten Aussagen Freuds an der manifesten Textoberfläche auftauchen und sich hier ihrer eigenen Thesen vergewissern. Dabei hat, wie gezeigt wurde, die Rezeption des *Mann Moses* oder diejenige der Fußnote in der Fallstudie *Der kleine Hans* zu höchst unterschiedlichen, ja konträren Ergebnissen gerade auch hinsichtlich von Freuds Imaginationen des jüdischen Mannes geführt. Doch trotz dieser unterschiedlichen Bewertungen entsteht gleichsam eine Rezeptionslinie der Zitierung, Fortschreibung und Neugewichtung – etwa von Gilman über Geller zu Franz Maciejewski⁹⁸ – und somit auch der Einschreibung eines spezifischen Topos – etwa dem der Beschneidung – in die Wissenschaftsgeschichte.

Die Auseinandersetzung mit Freud'schen jüdischen Weiblichkeitsbildern ist auf noch marginalere und untergründigere textuelle Aspekte angewiesen oder aber auf die gedankliche Umkreisung und Ausleuchtung von Leerstellen. Obwohl auch hierbei selbstverständlich eine wechselseitige Zitierung der Forschungsergebnisse stattfindet und – wie oben dargelegt – eine häufige Bezugnahme auf neuere Erkenntnisse und Tendenzen der feministischen und gendertheoretischen psychoanalytischen Forschung, formiert sich in der Rezeption keine Meistererzählung, kein Leittopos zur jüdischen Weiblichkeit. Zu disparat sind hierfür die realisierten Lektürestrategien und aufgegriffenen Textbeispiele – so etwa der erwähnte gestrichene Witz, auf den sich Jonte-Pace bezieht; die Namensverschiebung zwischen Ida und Dora, auf die Pellegrini verweist; die spekulativ bleibende Rekonstruktion des Einflusses der von Freud nicht geschilderten jüdischen Mutter, wie sie etwa Roith vornimmt; oder die von van Herik vorgeschlagene Analyse von hierarchischen Geschlechterbildern in Freuds kulturkritischen und religionssoziologischen Schriften. Zu erwähnen ist hier, dass auch Boyarin trotz seines Fokus auf Männlichkeitsimaginationen in origineller Weise nach eigenwilligen Passagen und auf den ersten Blick minimal wirkenden textuellen Verschiebungen bei Freud suchen und diese mit neueren Forschungstendenzen nicht nur der *gender* und *men's studies*, sondern etwa auch der *postcolonial studies* verbinden muss. Nur so kann ihm die Rekonstruktion alternativer, d. h. von der Majoritätskultur überschriebener und daher kaum noch wahrnehmbarer Männlichkeitsentwürfe gelingen.

98 Maciejewski (wie Anm. 4).

Neben der Bezugnahme auf unterschiedliche Textpassagen im Freud'schen Œuvre, ist es auch die jeweilige in der Rezeption vorgenommene wissenschaftliche, biografische oder soziohistorische Kontextualisierung dieses Œuvres, die zu unterschiedlichen Rezeptionsperspektiven führt. Gilman beispielsweise verortet und historisiert Freuds Äußerungen stringent in den medizinischen und rassischen Diskursen insbesondere des Wiener Fin de Siècle und zeigt die intellektuelle Nähe Freuds zu diesen Diskursen, während etwa Boyarin oder Roith zu weit zurückgehenden kontrastierenden Vergleichen zwischen jüdischer und christlicher Religion, Kultur und Lebenspraxis greifen. Gerade hinsichtlich von Weiblichkeitsnormen, die Freuds Geschlechtermodell geprägt haben sollen, hat der Rückgriff auf religiöse Überlieferungen und traditionell jüdische Lebensweisen zu zusätzlicher Verwirrung geführt. Die fortgesetzte Wirksamkeit von traditionellen Geschlechternormen kann nämlich in einer Zeit der Moderne, d. h. der Auflösung halachisch verbindlicher Rollenmodelle, nicht mehr eindeutig nachgewiesen werden, außerdem haben Kulturvergleiche gerade aufgrund ihrer von einem beinahe beliebig zu wählenden Aspekt ausgehenden Relationalität ohnehin häufig spekulativen Charakter. Laut Roith etwa fördert die starke religiöse Observanz von Juden in und aus Osteuropa die untergeordnete Stellung der jüdischen Frau, die – anders als die christliche – von öffentlicher religiöser Praxis ausgegrenzt wird. Pellegrini vertritt hingegen die umgekehrte These: Sie sieht in Freuds Sexual- und Geschlechtertheorien gerade auch die Assimilation von beruflich häufig aktiven und im häuslichen Umfeld dominanten Ostjüdinnen an ein christlich geprägtes bürgerliches Weiblichkeitsideal des zurückgezogen lebenden passiven »angel of the house«⁹⁹ gespiegelt. Auch Boyarins Ausführungen verdeutlichen die Crux von kulturellen Vergleichen: Das von ihm attestierte jüdische Männlichkeitsideal des studierenden und auf körperliche Gewalttätigkeit verzichtenden Gelehrten mag im Vergleich zum christlichen Männlichkeitsideal des Ritters, Kämpfers und Kriegers eine verlockende Alternative darstellen, birgt jedoch in der innerjüdischen Geschlechterhierarchie ein Gewaltpotential, das über intellektuellen Ausschluss der Frauen und die normative Festlegung ihrer Rolle und Aufgaben funktioniert. Hinsichtlich seiner Freud-Lektüren stellt sich zudem die Frage, ob der kulturhistorisch so einschneidende Wandel von jüdischen Männlichkeitsvorstellungen sich

99 Pellegrini (wie Anm. 93), S. 119.

wirklich aus wenigen Texten Freuds und dessen theoretischem Paradigmenwechsel von der Verführungs- zur ödipalen Theorie herauslesen lässt oder ob die hier vorgenommene Analogie doch zu wuchtig bleiben muss. Insgesamt jedenfalls wirken beide Teile von Boyarins Studie – der zur traditionellen Überlieferung ebenso wie der zur jüdischen Situation im Wien der Jahrhundertwende – in sich überzeugend, doch letztendlich kaum verknüpft.

Die hier noch einmal gezeigte widersprüchliche Offenheit der wissenschaftlichen Antworten auf die Frage nach möglichen Zusammenhängen zwischen Konstruktionen der Geschlechterdifferenz und des Judentums in Freuds Theorie sollte weder allzu kritisch noch apologetisch wirken. Stattdessen ist es ein Anliegen dieses Beitrages, das Bewusstsein für die Implikationen von a priori Vorstellungen über jüdische Weiblichkeit und Männlichkeit, aber auch für die Wirkung von diskursiven Strategien der Rezeption zu schärfen. Gerade im Nachdenken über mögliche Verbindungen zwischen Geschlechterkonzeptionen, Judentum und Psychoanalyse sind in sehr aufschlussreicher Weise unterschiedliche Lektüremodelle der feministischen und der psychoanalytischen Literaturwissenschaft, der Kulturwissenschaften und der *gender studies* realisiert worden. Dabei gehen die verschiedenen Forschungsansätze interessante Allianzen ein, denn bekanntermaßen geht es in denjenigen Bereichen der *gender studies*, die sich der Psychoanalyse zuwenden, längst nicht mehr primär um eine Kritik an der patriarchal geprägten psychoanalytischen Weiblichkeitskonzeption, sondern um ein produktives Aufgreifen und Weiterdenken verschiedener Tendenzen der psychoanalytischen und kulturwissenschaftlichen Forschung. So hat sich gezeigt, wie für die uns hier interessierenden Fragestellungen in der Rezeption etwa psychoanalytische Forschungen zur präödipalen Mutter, literaturwissenschaftlich inspirierte Dekonstruktionen der Geschlechterdualität, kulturvergleichende Ansätze oder aber historische Diskursanalysen etwa zum Begriff Rasse oder zu Männlichkeits- und Weiblichkeitsimaginationen fruchtbar wurden.

Ein abschließender – wiederum nur kursorischer und lückenhafter! – Blick auf die Diskussion im deutschsprachigen Raum mag vielleicht auch noch einen Eindruck von möglichen Einflüssen der jeweiligen kulturellen Perspektive auf die Rezeption zu vermitteln. Im deutschen Sprachraum ist die Frage nach einem Zusammenhang zwischen jüdischen und geschlechtsspezifischen Aspekten in Freuds Schriften kaum gestellt

worden¹⁰⁰, wobei sich aus dieser Zurückhaltung wiederum komplementäre Fragen (und wiederum spekulativ-widersprüchliche Ergebnisse) ergeben könnten. Liegt die Zurückhaltung eher an der soziopolitischen Situation in Deutschland und Österreich der Nachkriegszeit, mithin also am Umgang mit dem Nationalsozialismus in den so genannten Tätergesellschaften, oder aber an den europäischen wissenschaftspolitischen Traditionen, die jeweils anders gelagerte Diskurse und Trends verfolgen? Wie etwa ist es zu interpretieren, wenn im 2006 publizierten *Freud-Handbuch* beim Thema *Religion* das Wort »Judentum« nie fällt und nur knapp auf die »jüdisch-christliche Tradition«¹⁰¹ angespielt wird, während ansonsten die »christliche Inspiration«¹⁰² offensichtlich als der in Europa ganz allgemein maßgebliche religiöse und kulturelle Einfluss gewertet wird? Doch auch in denjenigen Studien, in denen mithilfe der Psychoanalyse über mögliche Zusammenhänge zwischen Geschlecht und Judentum bzw. Antisemitismus nachgedacht wird, erscheinen im deutschen Sprachraum nach dem Holocaust andere Fragestellungen und Thesen vordringlich als im anglo-amerikanischen primär von jüdischen Wissenschaftlern geführten Diskurs: Wichtig ist hier weniger die Auseinandersetzung mit jüdischer Identität denn diejenige mit gesellschaftlichen Ursprüngen und Wirkungen von Antisemitismus und Rassismus. So wirft etwa Klaus Theweleit die Frage nach dem Zusammenspiel zwischen ödipalem Verhängnis und den sich aus dem präödpalen Unbewussten speisenden kollektiven männlichen Gewaltexzessen auf, und auch Horkheimer und Adorno führen in ihrem Nachdenken über Funktionsmechanismen des Antisemitismus u. a. triebökonomische Gründe an.¹⁰³

Eine Ausnahme bietet Franz Maciejewskis 2002 publizierte Studie *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus*. Maciejewski greift explizit auf die nachgezeichneten Rezeptionslinien der anglo-amerikanischen Diskussion, aber auch auf die eher europäischen Diskussionen um den *Mann Moses* zurück und denkt die Frage

100 Siehe jedoch Heenen-Wolff (wie Anm. 55). **101** Eberhard Th. Haas: Religion. In: Hans-Martin Lohmann, Joachim Pfeiffer (wie Anm. 25), S. 253–259, hier S. 258. **102** Ebenda, S. 256. **103** Siehe Klaus Theweleit: Männerphantasien. Bd. 2: Männerkörper – zur Psychoanalyse des weißen Terrors [1978], Reinbek bei Hamburg 1980; Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung. In: Dies.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [= Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann, Bd. 3], Frankfurt/M. 1997, S. 192–234.

nach dem Zusammenhang von geschlechtlicher und jüdischer Identität im psychoanalytischen Diskurs weiter. Dabei nimmt Maciejewski jedoch folgenreiche inhaltliche Verschiebungen vor. Während Freud das Traumatische des Beschneidungsrituals in der kulturhistorischen Analogie zur Kastration sieht und darüber hinaus in der zeitgenössischen antisemitischen Kommentierung, haben die hier diskutierten Rezipienten wie Gilman, Geller oder Kristeva insbesondere diesen zweiten gesellschaftspolitischen Aspekt starkgemacht. Maciejewski hingegen setzt der etwa von Gilman vorgenommenen Historisierung und Verortung der Diskurse zur Beschneidung innerhalb der zeitgenössischen rassistischen Ideologie gleichsam eine jüdische Essenz entgegen. Seiner Meinung nach liegt in der »Tatsache der Beschneidung« das »traumatische[...] Zentralereignis jüdischer Sozialisation und Ethnogenese«¹⁰⁴ – und zwar, wie insbesondere das Schlusskapitel seiner Studie suggeriert, gänzlich unabhängig von jeder historischen, soziologischen, religiösen oder gesellschaftspolitischen Situierung dieses Rituals, ganz unabhängig im Übrigen auch von einer vergleichenden Perspektive auf die (z. B. medizinisch begründete) Praxis der Beschneidung des männlichen Säuglings in anderen kulturellen Kontexten. Auf diese Weise reaktualisiert Maciejewski vereindeutigende Zuschreibungen, die Freud sicherlich auch daher sorgfältig vermieden und wieder aufgelöst oder universalisiert hat, weil sie antisemitisch wirken können. Und so überspringt Maciejewski auch die von Freud angedachten historischen und diskursiven Verschiebungen, um in der (bei Maciejewski individualpsychologisch und nicht historisch gedachten) »Urszene der Beschneidung« wieder eine »Kastration« zu sehen¹⁰⁵; in der Ödipustheorie einen »jüdische[n] Ödipus«¹⁰⁶ und in der Psychoanalyse den Ausdruck einer »jüdisch-patriarchalen Deutungsmacht«.¹⁰⁷ Weit über den zeithistorischen Kontext Freuds hinaus wird der

104 Maciejewski (wie Anm. 4), S. 309. **105** Ebenda, S. 311. **106** Ebenda, S. 312. **107** So heißt es bei Maciejewski: »Ein Blick auf Jacques Lacan, auf dessen Rückkehr zu Freud, die in Wahrheit eine Rückkehr zum Vater bedeutet, belehrt uns indes, dass das Ende der jüdisch-patriarchalen Deutungsmacht noch lange nicht in Sicht ist. Lacan steht in der Geschichte der Psychoanalyse für die konsequente Semiotisierung des Phallus. Er hat damit innerhalb der psychoanalytischen Theorie eine Entwicklung zum Abschluss gebracht, die im biblisch dokumentierten Aufstieg der Beschneidung zum Bundeszeichen ihr genaues Gegenstück hat. Lacan erhebt den Fetisch Phallus, wie er sich aus der Kastrationserfahrung der Beschneidung als besonderer Signifikant konstituiert, unverblümt wie nie zuvor zum allgemeinen Schibboleth der Psychoanalyse.« Ebenda, S. 318.



Topos der jüdischen Beschneidung bei Maciejewski einerseits dehistorisiert und andererseits herangezogen als umfassendes kulturwissenschaftliches Erklärungsmodell. So stellt der Autor nicht nur eine Analogie zwischen dem »Opfertrauma« der Beschneidung¹⁰⁸ und dem Holocaust her, sondern auch zwischen der »Verwirrung der deutschen Erinnerungskultur« nach Auschwitz und der von Freud missverstandenen »Genese der jüdischen Schuldkultur«.¹⁰⁹

Die von Maciejewski vorgenommene Reaktualisierung und gleichzeitige Vereindeutigung und Dehistorisierung der in der Forschung präfigurierten Gleichung »Judentum = Beschneidung = Urgrund der Psychoanalyse« erscheint zumal im Kontext der unterschiedlichen heutigen auch gendertheoretisch weiter geführten Diskussionen allzu vereinfachend und projektiv. Und beinahe bin ich versucht, hinter Maciejewskis affektiv vorgetragenen Verdammung der Beschneidung u. a. eine von Kristeva in *Pouvoirs de l'horreur* beschriebene Abwehr des Abjekten zu vermuten, eine Abwehr mithin des Mütterlichen aus frühester Kindheit, an die – laut Kristeva – die Beschneidung erinnert.¹¹⁰ Doch soll hier nicht meinerseits eine psycho-

108 Ebenda, S. 321. **109** Damit mein Kritikpunkt nachvollziehbar bleibt, sei hier die entsprechende Passage in voller Länge zitiert: »Weil Freud die Genese der jüdischen Schuldkultur missverstanden hat, halten wir mit seiner Kulturtheorie unversehens den Schlüssel für das Verständnis der deutschen Schuldkultur in Händen – aus dem einfachen (aber schwerwiegenden) Grund, weil Auschwitz für die Deutschen ein Tätertrauma darstellt. Wer aber (wie etwa Richard Bernstein) dem irrenden, dem im Gespinnst des Theorems vom Vater/Moses-Mord verstrickten Freud mit der These beispringt, die Tötungsabsicht sei völlig ausreichend, um sich zu einem Tätertrauma zu entwickeln und den Mord als ›historische Wahrheit‹ zu etablieren, der trägt wenig zum Verständnis der Tiefenstruktur jüdischen Gedächtnisses bei, viel jedoch zur Verwirrung der deutschen Erinnerungskultur. Das hohe Lied von der ›nachträglichen Erfahrung‹ hat im Kontext der Holocaustdebatte die Kraft einer bestimmten Negation. Wer nämlich behauptet, die Tötungsabsicht und nicht die Tat selber sei für die Ausbildung eines Traumas entscheidend, der gießt Öl in das Feuer der Auschwitzzeugner, die – vulgäre Freudianer – immer schon gewusst haben, dass sich die unseligen Vergangenheitsbewältiger mit einem reinen Phantasiegebilde herumschlagen.« Ebenda. **110** Siehe Julia Kristeva: *Pouvoirs de l'horreur. Essay sur l'abjection*, Paris 1980, sowie die Ausführungen hierzu in Anmerkung 81. Das Theorem eines wie auch immer zu fassenden Mütterlichen taucht in Maciejewskis Studie tatsächlich nicht auf und wirkt so als fortdauernde und untergründig wirkungsmächtige Leerstelle, die die (von Maciejewski ansonsten – etwa in Bezug auf Lacan – auch kritisierte) ausschließliche Konzentration auf den Phallus stützt.



analytische Ausdeutung möglicher Motive für die jeweiligen Interpretationsansätze zum Freud'schen Œuvre erfolgen, sondern einzig ein Aufzeigen von verschiedenen Re-/Konstruktionsformen des Jüdischen in der heutigen Rezeption. Denn dies wurde bei allen untersuchten Rezeptionsparadigmen deutlich, dass unterschiedlich hergeleitete Konstruktionen und so dann Projektionen des Jüdischen auf die Freud'schen Texte offensichtlich unvermeidbar sind – sei es das aus der Sekundärliteratur oder der talmudischen Tradition hergeleitete Konstrukt einer jüdischen Orthodoxie, die wie bei Roith frauenfeindlich gedacht ist oder wie bei Boyarin als Fundus für alternative Männlichkeitskonzeptionen dient, sei es wie bei Gay und Gilman das aus naturwissenschaftlichen Diskursen gespeiste Konstrukt des aufgeklärten und ›gottlosen‹ Juden der Moderne. Abschließen möchte ich dennoch mit einem Plädoyer für die Vielfältigkeit der diskutierten Rezeptionsstimmen, die erst aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit die Voraussetzung bieten, sich dem rätselhaften Paradigma Geschlechterdifferenz und Judentum bei Freud anzunähern.



Sigmund Freud und Hermann Sudermann *oder* die wiedergefundene, wie eine Krankengeschichte zu lesende Novelle

51

Stefan Goldmann

1895 schrieb Sigmund Freud in den mit Josef Breuer gemeinsam herausgegebenen *Studien über Hysterie*: »Es berührt mich selbst noch eigentümlich, daß die Krankengeschichten, die ich schreibe, wie Novellen zu lesen sind, und daß sie sozusagen des ernstesten Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren.«¹ Dieser viel zitierte Satz erfährt sehr unterschiedliche Auslegungen und Kommentare: Zum einen dient er als Hinweis auf Freuds brillante Wissenschaftsprosa², die ihm 1930 den Goethepreis der Stadt Frankfurt eingetragen hatte. Der englische Literaturwissenschaftler Steven Marcus ging sogar soweit zu behaupten, dass Freud mit seinen Krankengeschichten – insbesondere mit der Veröffentlichung des *Bruchstücks einer Hysterie-Analyse* (1905) – das Muster einer neuen Literaturgattung aufgestellt habe, die dadurch charakterisiert sei, dass das geschaffene Kunstwerk zugleich seine Analyse und Deutung in sich trage.³ Von klinischen Psychoanalytikern und Therapieforschern andererseits wurde die so genannte »essayistische Darstellungsweise«⁴ der Kranken-

1 Sigmund Freud: *Studien über Hysterie* [1895]. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Anna Freud, Bd. 1, Frankfurt/M. 1977, S. 75–312, hier S. 227; fortan zitiert: GW. 2 Walter Muschg: *Freud als Schriftsteller*, München 1975, S. 10; Walter Schönau: *Sigmund Freuds Prosa. Literarische Elemente seines Stils*, Stuttgart 1968, S. 212; Patrick J. Mahony: *Der Schriftsteller Sigmund Freud*, Frankfurt/M. 1989, S. 21. 3 Steven Marcus: *Freud und Dora. Roman, Geschichte, Krankengeschichte*. In: *Psyche* 28 (1974) S. 32–79, hier S. 78. 4 Horst Kächele: *Zur Bedeutung der Krankengeschichte in der klinisch-psychoanalytischen Forschung*. In: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 12 (1981) S. 118–177, hier S. 138; Ders.: *Der lange Weg von der Novelle zur Einzelfallanalyse*. In: Ulrich

geschichten seit den 1970er Jahren zunehmend problematisiert und ihre Wissenschaftlichkeit aufgrund mangelnder Nachprüfbarkeit infrage gestellt. Ihre entschiedene Ablehnung gipfelte in dem Ausruf *Nieder mit der Novelle als Psychoanalyse-darstellung – Hoch lebe die Interaktionsgeschichte*, den der in Hamburg sehr geschätzte, inzwischen verstorbene Psychosomatiker Adolf-Ernst Meyer (1993) zum Titel eines Vortrags gewählt hatte.⁵

In dieser z. T. sehr affektgeladenen Debatte über den literarischen Stil und die Wissenschaftlichkeit von Freuds Krankengeschichten wird deutlich, dass mehrere Autoren eine »Kluft«⁶, einen »tiefen Abgrund«⁷ zwischen Literatur und Wissenschaft annehmen, der in dem aufgestellten Gegensatz zwischen dichterischer Intuition und wissenschaftlicher Erklärung sich fortsetzt. Dabei wird oft übersehen, dass die Krankengeschichte, ähnlich wie die Novelle, einer definierbaren Textsorte zuzuordnen ist und damit auch zum Objektbereich der Literaturwissenschaft zählt, die zumindest von ihrem Begriff her Literatur und Wissenschaft verbindet. In der Absicht, Freud besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, zitieren manche Forscher eine kontextlose Reminiszenz von Wilhelm Stekel⁸, der zufolge

Stuhr, Friedrich-Wilhelm Deneke (Hrsg.): Die Fallgeschichte. Beiträge zu ihrer Bedeutung als Forschungsinstrument, Heidelberg 1993, S. 32–42, hier S. 33. 5 Adolf-Ernst Meyer: *Nieder mit der Novelle als Psychoanalyse-darstellung – Hoch lebe die Interaktionsgeschichte*. In: Stuhr, Deneke (wie Anm. 4), S. 61–84. Schon zu Beginn des letzten Jahrhunderts hatte Wilhelm Weygandt, ein anderer Hamburger Psychiater, eine ähnlich lautende Kritik an Freud geäußert: »Der Ausdruck ›Wunscherfüllung‹ würde der Psychologie eines Novellenschriftstellers vielleicht Ehre machen, sollte aber in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung erst selbst eingehender analysiert und den elementareren psychischen Phänomenen angenähert werden.« Wilhelm Weygandt: *Kritische Bemerkungen zur Psychologie der Dementia praecox*. In: *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* 22 (1907) S. 289–302, hier S. 290. Eine Gegenposition zu Meyer formulieren G. Scheunert: *Der Bedeutungswandel der Krankengeschichte in der Medizin unter dem Einfluß des Psychoanalyse (Beispiel: Gallenkoliken)*. In: Franz Stroebe, Heinrich Schulte (Hrsg.): *Krankheit und Kranksein*, Bremen 1952, S. 139–152 und Bernd Nitzschke: *Die Fallgeschichte als Novelle: Plädoyer für ein unzeitgemäßes Konzept*. In: *Psychotherapie Forum* 13 (2005) S. 96–99. Dass ältere Krankengeschichten im Zuge des Wandels und der Differenzierung der Aufzeichnungsmedien in die Kritik geraten, ist innerhalb der Geschichte der Medizin ein verbreitetes und allgemein bekanntes Phänomen. 6 Schönau (wie Anm. 2), S. 11. 7 Kächele 1981 (wie Anm. 4), S. 123. 8 Wilhelm Stekel: *The Autobiography of Wilhelm Stekel. The Life Story of a Pioneer Psychoanalyst*. Hrsg. von Emil A. Gutheil, New York 1950, S. 66; Fritz Wittels: *Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule*, Leipzig, Wien, Zürich 1924, S. 13.

Freud im Alter gern Romanschriftsteller geworden wäre. Wer allerdings Freuds Hinweis auf die Novelle historisch verstehen möchte, wird zuallererst den wissenschaftlichen Stand und die literarischen Leistungen der Krankengeschichte und der Novelle im 19. Jahrhundert zur Kenntnis nehmen müssen und auf mögliche wechselseitige Beziehungen beider Textsorten zu achten haben.

Wenn wir einen kurzen Blick auf die 90er Jahre des 19. Jahrhunderts werfen, dann fällt auf, dass 1892 der Arzt Max Nordau, den Freud in Paris besucht hatte⁹, einen Novellenband u. d. T. *Seelenanalysen*¹⁰ veröffentlichte, ein Begriff, der Freuds berufliches Interesse bezeichnen könnte, den er aber so gut wie nie benutzt, eben weil er literarisch schon vereinnahmt worden war. Der Arzt Arthur Schnitzler, Freuds Wiener Doppelgänger, begann in der zweiten Hälfte der 90er Jahre Novellen zu schreiben, die sich wie Krankengeschichten lesen.¹¹ Dass Novellen tatsächlich wie Krankengeschichten zu lesen sind, beweist uns der Psychiater Richard von Krafft-Ebing: Anhand mehrerer Novellen von Leopold von Sacher-Masoch, darunter *Die geschiedene Frau* (1870) und *Venus im Pelz* (1870), führt er 1890 den Begriff des Masochismus in die Psychopathologie ein.¹² Wenn wir unseren Blick weiter schweifen lassen, dann stoßen wir auf zwei Bände *Klinische[r] Novellen zur gerichtlichen Medizin* (1863), die der in Berlin gutachterlich tätige Mediziner Johann Ludwig Casper (1796–1864) herausgegeben hatte.¹³ Sie sind nicht zuletzt terminologisch interessant, da sie die rechtswissenschaft-

9 Sigmund Freud, Minna Bernays: Briefwechsel 1882–1938. Hrsg. von Albrecht Hirschmüller, Tübingen 2005, S. 119. 10 Max Nordau: *Seelenanalysen. Novellen*, Berlin 1892. 11 Edward Timms: *Novelle and Case History: Freud in Pursuit of the Falcon*. In: *London German Studies* 2 (1983), S. 115–134, hier S. 127–129. 12 »Diese [...] zu besprechenden Perversionen der Vita sexualis mögen Masochismus genannt werden, da der bekannte Romanschriftsteller Sacher Masoch in zahlreichen seiner Romane, ganz besonders in seinem bekannten ›Die Venus im Pelz‹, diese eigene Art der sexuellen Perversion zum Lieblingsgegenstand seiner Schriften gemacht hat. Dieser Masochismus stellt das Gegenstück einer nach dem Vorgang der Franzosen ›Sadismus‹ genannten Form sexueller Perversion dar, deren berüchtigter Vertreter der monströse Marquis de Sade war«. Richard von Krafft-Ebing: *Neue Forschungen auf dem Gebiet der Psychopathia sexualis. Eine medicinisch-psychologische Studie*, Stuttgart 1890, S. 2; vgl. auch Krafft-Ebings *Psychopathologia sexualis* ab der sechsten Auflage: Ders.: *Psychopathia sexualis mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung. Eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart 1891, S. 75. Sacher-Masoch hatte die von Krafft-Ebing erwähnten Werke als »Novellen« konzipiert und in den Erstdrucken auch so bezeichnet. 13 Johann Ludwig Casper: *Klinische Novellen zur Gerichtlichen Medizin*, Berlin 1863, 2 Bde.

liche Bedeutung der Novelle mit bedenken. Bekanntter ist jedoch Georg Büchners *Lenz*-Novelle (1839; 1874), die auf der handschriftlich überlieferten Krankheits- und Behandlungsgeschichte des Sturm-und-Drang-Dramatikers Michael Reinhold Lenz (1751–1792) beruht, die der elsässische Landgeistliche Johann Friedrich Oberlin (1740–1826) 1778 verfasst hatte. Die Darstellung des Wahnsinns innerhalb der Novellenliteratur lässt sich gattungsgeschichtlich bis hin zu Miguel de Cervantes zurückführen, der in seinen *Novelas ejemplares* (1613) die Fallgeschichte eines wahnsinnig gewordenen Gelehrten, des Lizentiaten Vidriera, vorlegt, der alle möglichen Vorsichtsmaßnahmen getroffen hatte, um seinen vermeintlich gläsernen Körper vor Beschädigung zu schützen. Cervantes *Beispielhafte Novellen*¹⁴ sind neben Giovanni Boccaccios *Il Decamerone* (um 1350) die großen traditionsstiftenden Muster der europäischen Novellistik. Die letzte der insgesamt zwölf Novellen des Cervantes enthält ein *Gespräch zwischen Cipión und Berganza*, zweier Hunde vor dem Hospital in Valladolid, das auf E. T. A. Hoffmann, aber auch auf den jungen Sigmund Freud einwirkte. Begeistert von Cervantes' ständekritischem Witz hatten Freud und sein Jugendfreund Eduard Silberstein im Selbststudium Spanisch gelernt und eine »Accademia Castellana« gegründet, für die sie humoristische Aufsätze über ihre Lehrer und Freunde verfasst haben. Unter dem Einfluss des kynischen Hundephilosophen Cipión hatte sich Freud in seinen Briefen an Silberstein in eine satirische Schreibweise eingeübt, eine niedere Stilart, die mit scharfer Alltagsbeobachtung und Hervorhebung der Turpia¹⁵ einhergeht. Cipións Empfehlung, die dann von der Brieftheorie des späten 18. Jahrhunderts propagiert wurde, nämlich alles zu sagen, was Herz und Kopf bewegt, machte sich Freud ebenso zu eigen wie Cervantes' Vorliebe, Sentenzen immer wieder einzustreuen. Freuds Begeisterung für Cervantes entzündete sich auch an dessen *Don Quixote* (1605/1615), den er wieder-

14 Miguel de Cervantes: Die Novellen, Frankfurt/M. 1987. 15 Vgl. z. B. Freuds *Schrift über Goethes Fresswerkzeuge*, seine Beschreibung des italo-germanischen »Drecco«, der die Strassen von Triest bedeckt, oder seine Schilderung der Spelunken von Muggia mit ihrem typisierten Personal, dem er charakteristische Redewendungen ablauscht. Sigmund Freud: Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871–1881. Hrsg. von Walter Boehlich, Frankfurt/M. 1989, S. 84, 174–177; zu Freuds Cervantes-Rezeption vgl. Klaus Schröter: Maximen und Reflexionen des jungen Freud. In: Aus Freuds Sprachwelt und andere Beiträge, Bern, Stuttgart, Wien 1974, S. 129–186, hier S. 134–137, 144–148; S. B. Vranich: Sigmund Freud and 'The Case History of Berganza': Freud's Psychoanalytic Beginnings. In: *The Psychoanalytic Review* 63 (1976) S. 73–82.

holt gelesen und seinen nächsten Freunden empfohlen hatte.¹⁶ Dieser von Novellen durchsetzte Roman galt seit Thomas Sydenham¹⁷ (1624–1689) bis hin zu Johann Lukas Schönlein¹⁸ (1793–1864) und Wilhelm Griesinger¹⁹ (1817–1868) als das unübertroffene Muster einer psychiatrischen Wahnsinnsstudie.

Halten wir fest: Es gibt Novellen, die – nicht nur von Ärzten – als Krankheits- bzw. Krankengeschichten gelesen werden, und Krankengeschichten, welche die Vorlage für Novellen bilden. Die enge Beziehung zwischen Krankheitsgeschichte und Novelle lässt sich bis auf Cervantes zurückführen, an dessen eingehend studierten Schriften Freud den eigenen literarischen Stil und satirischen Blick geschult hat.

Während die Geschichte der Novelle nach jeder Richtung und in fast allen Details ausgearbeitet vorliegt, steckt die Geschichte der Krankheits- und Krankengeschichte noch in ihren Kinderschuhen. Von literaturwissenschaftlicher Seite ist sie meines Erachtens kaum in Angriff genommen worden.²⁰ Dieser Befund ist bemerkenswert, weil beispielsweise innerhalb der Goethe-

16 Sigmund Freud: Briefe 1873–1939. Hrsg. von Ernst und Lucie Freud, Frankfurt/M. 1968, S. 50 u. ö. **17** Vgl. Ludwig Edelstein: Sydenham and Cervantes. In: Owsei Temkin, C. Lilian Temkin (Hrsg.): *Ancient Medicine. Selected Papers*, Baltimore 1967, S. 455–461. **18** In einem Brief an Eduard Hallmann zitiert Emil Du Bois-Reymond aus Schönleins Berliner Vorlesung von 1840: »Es ist auffallend, daß oft die besten Krankheitsgeschichten von Laien verfaßt worden sind, vorzüglich solche, wo Geisteskrankheiten beschrieben werden sollten. Ich [Johann Lukas Schönlein; S. G.] für meinen Teil kenne wenigstens keine vollendetere Krankheitsgeschichte, als die uns Cervantes in seinem Don Quichote gegeben hat. Oder wenn Ihnen diese zu lang ist, die welche Shakespeare in seinem Hamlet von dem Hamlet und der Ophelia [...] gegeben hat.« Emil Du Bois-Reymond: *Jugendbriefe an Eduard Hallmann*. Hrsg. von Estelle Du Bois-Reymond, Berlin 1918, S. 58f. **19** »Einzelne poetische Darstellungen Wahnsinniger sind in manchen, der Natur abgelauchten Zügen vortrefflich (Ophelia, Lear, vor Allem Don-Quixote); aber indem der Dichter fast durchaus diese Zustände mit Umgehung ihrer organischen Grundlagen, nur von der geistigen Seite, als Resultate vorausgegangener sittlicher Conflictte auffassen, und nur das, was diesem Zwecke dient, hervorheben muss, wird seine Schilderung zum mindesten einseitig.« Wilhelm Griesinger: *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten für Aerzte und Studierende*. Stuttgart 1867 [Reprint Amsterdam 1964], S. 10. **20** Julia Epstein: *Altered Conditions. Disease, Medicine, and Storytelling*, New York, London 1995; Marc Föcking: *Pathologia litteralis. Erzählte Wissenschaft und wissenschaftliches Erzählen im französischen 19. Jahrhundert*, Tübingen 2002, S. 194–209; Nicolas Pethes: *Vom Einzelfall zur Menschheit. Die Fallgeschichte als Medium der Wissenspopularisierung zwischen Recht, Medizin und Literatur*. In: Gereon Blaseio, Hedwig Pompe, Jens Ruchatz (Hrsg.): *Popularisierung und Popularität*, Köln 2005, S. 63–92.

zeit die letzte Krankheitsgeschichte eines berühmten Mannes nebst Sektionsbericht auf ein starkes Leserinteresse stieß. Ganz im Gegensatz zu heute war sie fester Bestandteil des Nachrufes. Wir kennen derartige Krankheitsgeschichten von Lessing, Mendelssohn und Goethe, von Friedrich dem Großen und Leopold II. Jean Paul hatte selbst ganz im Sinne dieser Gattung einen humorvollen *Vorbericht zu dem Kranken- und Sektionsberichte von meinem künftigen Arzte* (1817) geschrieben, den er an die beiden Berliner Ärzte Christoph Wilhelm Hufeland und Ernst Ludwig Heim richtete.²¹

Aber auch aus kulturwissenschaftlicher Sicht ist die Gattung der Krankheits- und Krankengeschichte von kaum zu überschätzender Bedeutung: Denn Krankengeschichten sind, wie Fallgeschichten allgemein, Spiegel der zwingenden Macht des Schicksals. Tatsächlich ist die Fülle der Fälle begrenzt, wie der Fall des Würfels oder die Zahl der grammatischen Fälle, welche das Nomen nach verschiedenen Seiten beugen.²² Wo ein Fall vorgetragen wird, muss eine Entscheidung gefällt werden. Einer bekannten, aber ohne Nachfolge gebliebenen Überlegung des Romanisten André Jolles zufolge zählt der Casus, zusammen mit dem Rätsel, der Mythe, dem Spruch und dem Witz zu den so genannten »einfachen Formen« und gilt als eine Vorform der Novelle.²³

Auch die Medizingeschichte bietet noch keine umfassende Geschichte der Krankengeschichte, doch gibt es eine Reihe kenntnisreicher, mithin grundlegender Ansätze.²⁴ An ihrem Anfang steht Hippokrates, der in den *Epidemien* eine Reihe von

21 Hans Bach: »Vorbericht zu dem Kranken- und Sektionsberichte von meinem künftigen Arzte«. Eine Anamnese Jean Pauls. In: Die Medizinische Welt 3 (1929) S. 1853–1855. **22** Gunter Hofer: Kasus und Norm. In: Confinia Psychiatrica 2 (1959) S. 95–109. **23** André Jolles: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Halle 1956, S. 141–143; vgl. neuerdings Carlo Ginzburg: Ein Plädoyer für den Kasus. In: Johannes Süßmann, Susanne Scholz, Gisela Engel (Hrsg.): Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode, Berlin 2007, S. 29–48. **24** Owsei Temkin: Studien zum »Sinn«-Begriff in der Medizin. In: Kyklos 2 (1929) S. 21–105; Pedro Lain Entralgo: La Historia Clínica. Historia y Teoría del Relato Patográfico, Madrid 1950; Christian Probst: Das Krankenexamen. Methodologie der Klinik bei Boerhaave und in der ersten Wiener Schule. In: Hippokrates 39 (1968), S. 820–825; K. Böhm, C. O. Köhler, R. Thome: Historie der Krankengeschichte. Professor Dr. med. Gustav Wagner zum 60. Geburtstag, Stuttgart, New York 1978; Johanna Geyer-Kordesch: Medizinische Fallbeschreibungen und ihre Bedeutung in der Wissenreform des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Medizin, Gesellschaft und Geschichte 9 (1990) S. 7–19; Gerhard Fichtner: Krankenunterlagen als Quellen. Auswahl und Erschließung aus der Sicht der Forschung. In: Der Archivar 44 (1991) S. 550–558.

Krankengeschichten vorgelegt hat, die in ihren prägnanten Beobachtungen und in ihrer lakonischen Sprache bis ins 18. Jahrhundert als klassisches Muster gepriesen wurden. Leicht ließe sich aus ihnen ein Fragenkatalog erschließen, der das Krankenexamen bzw. das Verfassen der Krankheitsgeschichte geleitet hatte. Erwähnt werden Name, Geschlecht, Wohnort, Beruf, Chronologie und Symptomatik des Krankheitsverlaufes sowie Farbe des Urins.²⁵ Seit dem 18. Jahrhundert – weiter bin ich innerhalb der deutschsprachigen Medizin nicht zurückgegangen – reißt die Reihe der Schriften zu der Frage, wie eine Krankengeschichte zu schreiben sei, nicht mehr ab: Von Hermann Boerhaave²⁶ (1668–1738) und den Hallensischen philosophischen Ärzten Johann August Unzer²⁷ (1727–1799) und Johann Gottlob Krüger²⁸ (1715–1759) über den erwähnten Gerichtsmediziner Johann Ludwig Casper und den Psychiater Krafft-Ebing²⁹ bis hin zu dem Leipziger Heinrich Curschmann³⁰ Unzer

25 Hippokrates: Fünf auserlesene Schriften. Hrsg. von Wilhelm Capelle, Zürich 1955, S. 172–174, 196–198. 26 Boerhaave (1727) hält es für unabdingbar, »zuerst über die natürliche Körperanlage, die vorhergegangenen Krankheiten, die Lebensweise und die angewandten Heilmethoden Mitteilung zu machen, ehe man von der Krankheit zu berichten beginnt, der der Patient erlegen ist.« Margarete Blank-Panitzsch: Eine Krankengeschichte Herman Boerhaaves und ihre Stellung in der Geschichte der Klinik. In: Sudhoffs Archiv 27 (1934) S. 51–86, hier S. 66. 27 Johann August Unzer: Vorschrift, nach welcher ein Bericht von Krankheiten an einen Arzt abzufassen sey. In: Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift. Hamburg, Lüneburg, Leipzig, Bd. 4 (1769), St. 160, S. 55–57, hier S. 56f.; Ders.: Von der Kunst der Aerzte, die Natur der Krankheiten aus den natürlichen Zeichen, besonders aus dem Urine, zu erforschen. In: Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift. Hamburg, Lüneburg, Leipzig, Bd. 1 (1769), St. 9, S. 116–127, hier S. 123f. 28 Johann Gottlob Krüger: Fragen, welche einem Arzt zu beantworten sind, und deren Beantwortung der Geschichte der Krankheit, die an den Arzt abgelassen wird, einzuverleiben ist. In: Ders.: Lehrsätze der Diät oder Lebensordnung eines der größten Aerzte. Nebst einem Anhang, diese Lehrsätze bei Gesunden und Kranken gut anzuwenden, eine Krankengeschichte richtig abzufassen, Kranke gehörig auszufragen. Nürnberg, Altdorf 1794, S. 1–4. 29 Vgl. das »Schema zur Geisteszustandsuntersuchung« mit der Unterteilung in Anamnese und Status praesens. Richard von Krafft-Ebing: Lehrbuch der Psychiatrie auf klinischer Grundlage für praktische Ärzte und Studirende. Stuttgart 1893, S. 258–263. 30 Die *Anleitung zur Krankenbeobachtung und Abfassung der Krankengeschichte* von Curschmann unterscheidet folgende Punkte: I. Persönliches. II. Anamnese. III. Status praesens. IV. Diagnose. V. Prognose. VI. Behandlung. VII. Regelmäßige Aufzeichnungen über den Krankheitsverlauf. VIII. Epikritische Bemerkungen. Heinrich Curschmann: *Anleitung zur Beobachtung und Abfassung der Krankengeschichte*. Für Praktikanten der medicinischen Klinik zu Leipzig, Leipzig 1892; vgl. noch die *Anleitung*

beispielsweise hält 20 Gesichtspunkte fest, darunter Geschlecht, Alter, Temperament des Kranken, dazu den ganzen diätetischen Fragenkatalog zu Licht und Luft, Essen und Trinken, Schlaf, Traum und Wachen, Ausscheidung und Sekretion, Affektleben, Beruf, schließlich die Frage nach Erbkrankheiten und früh überwundenen Krankheiten. Innerhalb der Krankheitsgeschichte unterscheidet man zwischen Anamnese und Status praesens, Diagnose und weiteren Krankheitsverlauf, gelegentlichen Sektionsprotokoll und Epikrise. Diese Ausdifferenzierung der Krankengeschichte war auf das Engste mit der Entwicklung der Klinik verbunden. Im 19. Jahrhundert beginnt man, vorgedruckte Krankenjournal³¹ in die Klinik einzuführen, die schließlich durch vorgedruckte Krankenblätter ersetzt werden. 1883 bietet sich Freud als besoldetem Sekundararzt in Theodor Meynerts Psychiatrischer Klinik die Gelegenheit, anhand derartiger Vordrucke³² Krankengeschichten zu verfassen.

Wenden wir das gefundene Schema einer Krankengeschichte auf Freuds in den *Studien über Hysterie* geschilderten Fall der *Frau Emmy v. N...*, 40 Jahre, aus Livland³³ an: Sofort sticht die Chronologie ins Auge, wie wir sie seit Hippokrates kennen. Es wird eine Urinprobe genommen, auf Magenschmerz, Verstopfung, Periode und Träume geachtet, der Genuss von Mehlspeisen verboten, frühere und ererbte Krankheiten werden thematisiert und Mitteilungen, die Freud, dem Schema gemäß, von den Angehörigen des Patienten eingeholt hatte, mitberücksichtigt. All diese Hinweise verdeutlichen, dass Freud seine Fallgeschichte am Schema der klassischen Krankengeschichte orientiert. Darüber hinaus verwendet er anatomische Fachbegriffe (Nasolabialfalte; Sternocleidomastoideus) und gliedert seine Krankengeschichten bzw. »Beobachtungen«³⁴, wie die

zur Anfertigung einer psychiatrischen Krankengeschichte von Gottfried Ewald: Lehrbuch der Neurologie und Psychiatrie, Berlin, München 1948, S. 465. **31** Vgl. z. B. das Aufnahmebuch der Landeskrankenanstalt Schleswig von 1867. C. O. Köhler (1978): Vom Hauptbuch zum Krankenhausinformationssystem. In: Böhm, Köhler, Thome (wie Anm. 24), S. 85–131, hier S. 88, Abb. 3. **32** Solch einen Fragebogen mit Freuds Bemerkungen zu einer von ihm aufgenommenen Krankengeschichte hat Hirschmüller als Faksimile reproduziert. Albrecht Hirschmüller: Freuds Begegnung mit der Psychiatrie. Von der Hirnmythologie zur Neurosenlehre, Tübingen 1991, S. 303–305, vgl. auch S. 147. **33** Freud (wie Anm. 1), S. 99–162. **34** Vgl. Josef Breuer, Sigmund Freud: Studien über Hysterie. Leipzig, Wien 1895 [Reprint Frankfurt/M. 1995], unpag. »Inhalts-Verzeichniss« und S. 15. Krafft-Ebing teilt in seinem *Lehrbuch der Psychiatrie* »Beobachtungen« mit. Krafft-Ebing (wie Anm. 29), S. 105. Zu den Gattungsvorbildern zählen u. a. Felix Platters: *Observationum in hominis affectibus plerisque, corpori et animo, functionum laesione*,



synonyme Bezeichnung lautet, in Krankheits- und Behandlungsgeschichte mit Anamnese und Status praesens einerseits und Epikrise andererseits.

Wenn Freud nun tatsächlich Krankengeschichten schreibt, die noch dazu in einem medizinischen Fachverlag erscheinen, dann bleibt zu fragen, warum diese »wie Novellen zu lesen« sind? Goethe hatte Johann Peter Eckermann gegenüber die Novelle als »eine sich ereignete unerhörte Begebenheit« bezeichnet.³⁵ In ihrem Zentrum stehe der »Konflikt des Gesetzlichen und des Ungebändigten«³⁶, also ein Konflikt zwischen Kultur und Natur, bürgerlicher Ordnung und Triebnatur. Novellen erzählen etwas Neues³⁷, sie stellen Ludwig Tieck zufolge einen »Vorfall ins hellste Licht«³⁸, der die Ordnung gefährdet. Der von Freud geschätzte Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer hat im 19. Jahrhundert die ausführlichste Theorie der Novelle vorgelegt. Seiner Meinung nach thematisiert die Novelle »dunkle Erscheinungen des Seelenlebens«³⁹. Sie gibt »nicht die vollständige Entwicklung einer Persönlichkeit, aber ein Stück aus einem Menschenleben, das eine Spannung, eine Krise hat und uns durch eine Gemüths- und Schicksalswendung mit scharfem Accente zeigt, was Menschenleben überhaupt ist.«⁴⁰

Schon hier springt uns der gemeinsame Punkt zwischen der Theorie der Novelle und Freuds Krankengeschichten ins Auge: Es ist die Fokussierung des Konflikts. Der pathogene psychische Konflikt, der einer hysterischen Konversion oder Symbolisierung zugrunde liegt, deckt sich mit dem zentralen Konflikt innerhalb der Novelle, der, wie Friedrich Spielhagen schreibt, durch die tragische Verwicklung Einblicke »in die Tiefen der Menschenseele« gewährt.⁴¹ Im Mittelpunkt der Freudschen Krankengeschichten von Lucy, Elisabeth von R. und Rosalie stehen abgewehrte affektive Konflikte, die sich durch Erinnerungssymbole – wie Geruchshalluzinationen, Gehschwierigkeiten und Aphonie – in die Gegenwart hineindrängen. Im Zuge der Behandlung von Dora, schreibt Freud in dem *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* (1905), bekam er »Einsicht in einen Konflikt, der geeignet war, das Seelenleben des Mädchens zu zerrütten.«⁴² Sollte er, so heißt es wenig später, »als Dichter einen derartigen Seelenzustand für eine Novelle erfinden, anstatt ihn als Arzt zu

dolore, aliave molestia et vitio incommodantibus, libri tres, Basel 1614.

35 Josef Kunz (Hrsg.): *Novelle*, Darmstadt 1973, S. 34. 36 Ebenda, S. 33. 37 Friedrich Schlegel, zitiert nach ebenda, S. 35. 38 Ebenda, S. 53. 39 Ebenda, S. 64. 40 Ebenda, S. 63. 41 Ebenda, S. 70. 42 Sigmund Freud: *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*. In: *GW*, Bd. 5, S. 161–286, hier S. 218.



zergliedern«, würde er der homosexuellen Komponente in dem Beziehungsgeflecht, in das Dora verstrickt ist, jedoch »keinen Raum gönnen«. ⁴³ Denn dieses homosexuelle Element

60 kann den schönen, poesiegerechten Konflikt, den wir bei Dora annehmen dürfen, nur trüben und verwischen; es fiele mit Recht der Zensur des Dichters, der ja auch vereinfacht und abstrahiert, wo er als Psychologe auftritt, zum Opfer. In der Wirklichkeit aber, die ich hier zu schildern bemüht bin, ist die Komplikation der Motive, die Häufung und die Zusammensetzung seelischer Regungen, kurz die Überdetermination Regel. ⁴⁴

Mit diesen kühnen Worten distanziert sich Freud zehn Jahre nach Veröffentlichung der *Studien über Hysterie* von der Darstellungsweise gemeiner Novellen, die er mit seinem eigenen stilistischen und analytischen Instrumentarium zu übersteigern weiß. Waghalsig und hyperbolisch erscheint dieser Gestus, weil mit Boccaccios *Decamerone*, dem klassischen Gattungsvorbild, anthropologische Aufklärung (*umana cosa*) erklärtermaßen den Ausgangspunkt und Zweck der Novelle bildet. Die großen Novellenautoren des 19. Jahrhunderts treiben keine Psychologie auf eigene Faust, sondern orientieren sich an den fortgeschrittenen psychologischen und anthropologischen Systemen ihrer Zeit: Ludwig Tieck beispielsweise hatte bei Karl Philipp Moritz in Berlin studiert ⁴⁵, während E. T. A. Hoffmann das von Moritz herausgegebene *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783–1793) Kriminalrichtern zur Lektüre empfahl, das Friedrich Hebbel noch 1838 neben anderer anthropologischer und psychiatrischer Literatur konsultierte. Gottfried Keller hingegen besuchte in Heidelberg Ludwig Feuerbachs anthropologische Vorlesungen. Novellen sind mithin eine Schule der Psychologie und Anthropologie. Indem die Autoren den psychologischen Blick über akademische Lehrer und Fachliteratur eingeübt und geschärft haben, waren sie regelrecht ausgebildet, »einen *einzelnen* Conflict«, gleichsam in »der Isolirung des Experiments, wie die Naturforscher sagen« ⁴⁶ zu schildern.

Für Sigmund Freud bildet die Novellenliteratur des 19. Jahrhunderts ein unerschöpfliches Archiv der Kasuistik. Bei Conrad Ferdinand Meyer, Guy de Maupassant und Wilhelm Jensen findet er Parallelfälle zu seiner therapeutischen Praxis. ⁴⁷ Stößt er

43 Ebenda, S. 220. 44 Ebenda. 45 Wolfgang Rath: Ludwig Tieck: das vergessene Genie. Studien zu seinem Erzählwerk, Paderborn 1996. 46 Paul Heyse, zitiert nach Kunz (wie Anm. 35), S. 67. 47 Sigmund Freud: Briefe an Wilhelm Fliess 1887–1904. Hrsg. von Jeffrey

auf bedeutende Sentenzen, dann sammelt er sie, um sie einmal seinen eigenen Werken einzufügen, wie z. B. den Satz, dass »die Wahrheit nicht immer wahrscheinlich ist«⁴⁸, den er E. T. A. Hoffmanns *Fräulein Scuderi*⁴⁹ und Annette von Droste-Hülshoffs *Judenbuche*⁵⁰ hatte entnehmen können und der uns in seiner Studie über den *Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939)⁵¹ wieder begegnet. Und in der *Geschichte einer infantilen Neurose* (1918), seiner wohl kunstreichsten psychoanalytischen Streitschrift, in der er in unermüdlicher Kleinarbeit die Bedeutung der Urszene für die Charaktersymptomatik aufspürt, zitiert er in einer Anmerkung⁵² schließlich doch noch den Altmeister Giovanni Boccaccio, dessen Novelle von der Wunderkraft des Birnbaums⁵³ das Problem der real erlebten oder fantasierten Urszene köstlich und humorvoll veranschaulicht.⁵⁴

Moussaieff Masson. Bearbeitung der deutschen Fassung von Michael Schröter. Transkription von Gerhard Fichtner, Frankfurt/M. 1986, S. 228, 345–350. **48** Dieses geflügelte Wort von Nicolas Boileau wählte Ambroise-Auguste Liébeault zum Titel eines Aufsatzes, den Freud mit Interesse gelesen hatte. Ambroise-Auguste Liébeault: Nicht immer klingt die Wahrheit auch wahrscheinlich. In: Zeitschrift für Hypnotismus, Suggestionstherapie, Suggestionstherapie und verwandte psychologische Forschungen 2 (1893/94), S. 75–83. **49** E. T. A. Hoffmann: Das Fräulein von Scuderi. In: Ders.: Die Serapions-Brüder, Darmstadt 1979, S. 648–709, hier S. 700. **50** Annette von Droste-Hülshoff: Die Judenbuche. In: Dies.: Sämtliche Werke in zwei Bänden. Hrsg. von Bodo Plachta und Winfried Woesler, Bd. 2, Darmstadt 1994, S. 11–62, hier S. 51. **51** Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: GW, Bd. 16, S. 101–246, hier S. 114f. **52** Sigmund Freud: Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. In: GW, Bd. 12, S. 27–157, hier S. 70. **53** Giovanni di Boccaccio: Das Dekameron. Deutsch von Albert Wesselski, Bd. 2, Frankfurt/M. 1976, S. 635–647. **54** Freud vergleicht das Traumbild von den Wölfen, die auf den Ästen eines Nussbaums sitzen und den Träumer, der an einem offenen Fenster liegt, gespannt beobachten, mit einem Detail aus der genannten Novelle von Boccaccio (VII, 9), nämlich der voyeuristischen Beobachtung eines Liebespaares von einem dichten Baum aus: Nach einer Reihe von Entmündigungsunternehmungen, die eine junge Ehefrau an ihrem Mann begeht, um einem jüngeren Liebhaber ihre Liebe zu beweisen, versammelt sich die junge Dame Lydia mit ihrem älteren Ehemann Nikostratus und ihrem Liebhaber Pyrrhus unter einem Birnbaum. Pyrrhus wird, wie verabredet, auf den Baum geschickt, um Birnen zu pflücken. Von dort ruft er entsetzt, was denn Nikostratus und Lydia da unten trieben und ob sie sich denn nicht schämten, in seiner Gegenwart derart laszive Handlungen auszuführen. Nikostratus, der sich keinen Zoll von seinem Platz bewegt hatte, meint, Pyrrhus träume oder rede irre. Vom Baum heruntergestiegen, hält Pyrrhus an dem fest, was er gesehen habe. Daraufhin klettert der verwunderte Ehemann auf den Baum. Von seinem Hochsitz aus sieht er Lydia und Pyrrhus tatsächlich in heftiger Liebesumarmung. Völlig außer sich beschimpft er Frau und Freund, doch



Novellen liefern ihm reiches Anschauungsmaterial für die tägliche Praxis, und wenn sie einmal therapeutische Situationen beschreiben⁵⁵, dann sind sie ihm von hohem Identifikationswert: So fand er beispielsweise in Edward Bellamys *Dr. Heidenhoffs Cur* (1884) seine eigene Arbeit, die Exstirpation von Erinnerungen und Gedanken gespiegelt⁵⁶ und auch die Arzt-Patienten-Beziehung, die Paul Heyse in seiner Meraner Novelle *Unheilbar* (1862) schildert, hinterließ einen bleibenden Eindruck.⁵⁷

Nach diesem Ausloten der mannigfaltigen Beziehungen zwischen Novelle und Krankengeschichte gilt es, sich noch einmal der Frage zuzuwenden, warum Freud gerade in den epikritischen Bemerkungen zu der Fallgeschichte des *Fräulein Elisabeth v. R...* den Satz äußert, dass seine Krankengeschichten, die er schreibt, »wie Novellen zu lesen sind.« Die mäandernden Vorüberlegungen dürften deutlich gemacht haben, dass Freud den Novellenvergleich nicht heranzieht, weil seine Krankengeschichten so schön geschrieben sind oder weil er an die vorgängige Fallgeschichte der Katharina denkt⁵⁸, die er zu einer Idylle stilisiert, in der es abgründig brodelte. Den Boden des Vergleichs bildet der seelische Konflikt, der sowohl der Novelle als auch einem hysterischen Symptom zugrunde liegt. Die theoretische Erklärung und therapeutische Lösung des Konflikts rufen literarische Muster auf den Plan. Dieser allgemeine Vergleichspunkt einer Ästhetik der Novelle und einer Theorie der Hysterie erklärt aber noch immer nicht, warum Freuds Satz die Epikrise der Fallgeschichte des *Fräulein Elisabeth von R...* einleitet. Innerhalb der *Studien über Hysterie* bildet diese Krankengeschichte zweifelsfrei einen Höhepunkt in theoretischer, Behandlungstechnischer und stilistischer Hinsicht.⁵⁹ Zunehmend hat Freud sich von der Methode der hypnotischen Suggestion, wie

bevor er wieder auf festem Boden steht, hat das Liebespaar längst die alten Plätze züchtig eingenommen, als sei nichts vorgefallen, was dem Ehemann durch die syllogistische Kunst seiner Frau auch bewiesen wird. Das Motiv von der Wunderkraft des Birnbaums veranschaulicht prägnant das Problem der real erlebten oder fantasierten Urszene: Während Pyrrhus die Urszene fantasiert, beobachtet sie Nikostratus in der Wirklichkeit, doch durch die Beweisführung seiner gewitzten Frau glaubt er schließlich, das geträumt zu haben, was er doch so deutlich gesehen hatte. ⁵⁵ Auch Sacher-Masochs *Venus im Pelz* entpuppt sich am Ende als die Verlaufsschilderung einer Therapie: »Die Kur war grausam, aber radikal, und die Hauptsache ist: ich bin gesund geworden.« Leopold von Sacher-Masoch: *Venus im Pelz*, Frankfurt/M. 1980, S. 138. ⁵⁶ Freud, Bernays (wie Anm. 9), S. 220. ⁵⁷ Ebenda, S. 195. ⁵⁸ Schönau (wie Anm. 2), S. 208–212. ⁵⁹ Vgl. Petra Rau: *The Poetics of Pathology: Freud's Studien über Hysterie and the Tropes of the Novelle*. In: *German Life and Letters* 59 (2006) S. 62–77.

er sie in der ersten Krankengeschichte der Emmy von N. beschrieben hatte, entfernt und einer konzentrierten Gesprächstherapie zugewandt, die, begleitet von der so genannten Druckprozedur und gelegentlichem Ausfragen in der Hypnose, der freien Assoziation schon recht nahe kommt.⁶⁰ Schrittweise tastet er sich an das Problem der Sexualität heran⁶¹; über das in der freien Natur auf Bergeshöhen freimütiger gesprochen wird als in dem geschützten Raum des Behandlungszimmers. Ins Zentrum seiner »ersten vollständigen Analyse einer Hysterie«⁶² rückt nun unübersehbar »der Wunsch«⁶³, der nur wenige Wochen nach der Veröffentlichung der *Studien über Hysterie* zu dem zentralen Axiom psychoanalytischer Theoriebildung⁶⁴ avanciert. Der unterdrückte, »heiße Wunsch«⁶⁵ der *Elisabeth von R...*, ihren Schwager zu heiraten, ist allerdings eine novellengerechte »unerhörte Begebenheit«. Der unlösbare seelische Konflikt zwischen erotischen Wünschen und moralischer Abwehr verursachte über den Mechanismus der Konversion die Beinschmerzen und die hysterischen Gehbeschwerden (Abasie und Astasie). Gäbe es nun eine Novelle, die diesen Konflikt des *Fräulein Elisabeth v. R...* thematisierte, dann wären wir am Ziel unserer Untersuchung und verfügten über eine historische, mithin tiefere Begründung von Freuds Novellenvergleich. Tatsächlich findet sich die gesuchte Geschichte in der *Geschwister* (1888) genannten Doppelnovelle von Hermann Sudermann (1857–1928), dem neben Gerhart Hauptmann bedeutendsten naturalistischen Dramatiker und Romancier der Wilhelminischen Ära. In der zweiten darin abgedruckten Novelle schildert er unter dem programmatischen Titel *Der Wunsch* eine junge Frau, die in ihren Schwager verliebt ist und standhaft einen gegen ihre ältere Schwester gerichteten Todeswunsch zu unterdrücken sucht. Da sie den seelischen Konflikt zwischen Liebe und Sitte nicht erträgt und nach dem Tod der Schwester, die im Kindbett stirbt, der Weg zu einer möglichen Verbindung mit dem Schwager nicht mehr verstellt ist, begeht sie Selbstmord, den zu verstehen ihrem verzweifelten Schwager schier misslingt.⁶⁶ Sein Oheim, der Stadtarzt, versucht das Motiv des Sui-

60 Johannes Georg Reicheneder: Zum Konstitutionsprozeß der Psychoanalyse. Stuttgart, Bad Cannstatt 1990. 61 G. Gödde: Hysterie-Studien. In: Hans-Martin Lohmann, Joachim Pfeiffer (Hrsg.): Freud-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, Weimar 2006, S. 84–93. 62 Freud (wie Anm. 1), S. 201. 63 Ebenda, S. 221. 64 Freud datierte die Entdeckung der Wunschttheorie des Traumes auf den 24. Juli 1895. Freud (wie Anm. 47), S. 458. 65 Freud (wie Anm. 1), S. 203, 216. 66 Immer wieder drängt sich ihm die quälende Frage auf: »Warum ist sie gestor-

zids aufzuklären, indem er gemeinsam mit seinem Neffen die niedergeschriebenen Tagebuchblätter der Schwägerin studiert. Diese inzwischen längst vergessene Novelle, die sich wie eine Krankengeschichte liest, war zu Freuds Zeiten ein Best- und Longseller⁶⁷, den Freud gar nicht namentlich in Erinnerung zu rufen brauchte, weil er an dieser Stelle seines Vergleichs von Krankengeschichte und Novelle jedem seiner Leser parat war.

Aus der identischen Thematik von Sudermanns Novelle und Freuds Krankengeschichte ergeben sich eine Reihe lebensgeschichtlicher Parallelen zwischen beiden Heroinnen. Aus der »Beichte« von Freuds Patientin *Elisabeth v. R...* und den »Bekanntnissen« von Sudermanns Protagonistin Olga Bremer geht hervor, dass beide Frauen urplötzlich ihre Väter verloren haben.⁶⁸ Lange Zeit sind sie nicht bereit, ihr »Geheimnis« preiszugeben.⁶⁹ In beiden Fällen verwechselt der Bräutigam bei der ersten Begegnung seine zukünftige Braut mit der jüngeren Schwester.⁷⁰ Die verheiratete Schwester ist jeweils der festen Überzeugung, dass ihre jüngere Schwester viel besser als sie selbst zu ihrem Ehemann passe.⁷¹ Sowohl in der Novelle als auch in der Krankengeschichte stirbt die ältere Schwester im Kindbett.⁷² Beide Heldinnen werden zur Erinnerungsarbeit und Entscheidungsfindung an das Grab der verstorbenen Schwester geschickt.⁷³

Wie Freud verlangt auch der Stadtphysikus, dass man ihm alles der Reihe nach erzähle.⁷⁴ Nur so könne er das Motiv für Olgas Selbstmord auffinden. Seinem Neffen Robert Hellinger erklärt er, dass sie an einem unerfüllbaren, lange Zeit unbewussten Wunsch zugrunde gegangen sei. In ihren Bekenntnissen bringe sie »viele Nebensächlichkeiten, die mit dem Gange

ben?« Hermann Sudermann: *Der Wunsch*. In: Ders.: *Geschwister*, Stuttgart 1894, S. 131–346, hier S. 171, 179, 188. **67** Diese Novelle war bis zum Ersten Weltkrieg ein Dauerbrenner: 1895 erschien sie in der 13. Auflage, 1901 in der 24. Auflage, 1913 in der 35. Auflage. Sie bewegte auch den »Rattenmann«, der mich auf die Spur dieses Textes brachte: »Er erinnere sich einer Novelle von *Sudermann*, die ihm einen tiefen Eindruck gemacht, in welcher eine Schwester am Krankenbette der andern diesen Todeswunsch gegen sie verspüre, um deren Mann heiraten zu können. Sie töte sich dann, weil sie nach solcher Gemeinheit nicht verdiene zu leben.« Sigmund Freud: *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*. In: *GW*, Bd. 7, S. 381–463, hier S. 406. **68** Freud (wie Anm. 1), S. 196; Sudermann (wie Anm. 66), S. 267. **69** Freud (wie Anm. 1), S. 200; Sudermann (wie Anm. 66), S. 140, 188. **70** Freud (wie Anm. 1), S. 223; Sudermann (wie Anm. 66), S. 212. **71** Freud (wie Anm. 1), S. 223f.; Sudermann (wie Anm. 66), S. 287, 285. **72** Freud (wie Anm. 1), S. 205; Sudermann (wie Anm. 66), S. 142. **73** Freud (wie Anm. 1), S. 213; Sudermann (wie Anm. 66), S. 186. **74** Freud (wie Anm. 1), S. 201; Sudermann (wie Anm. 66), S. 180.

der Handlung nichts zu thun haben und doch wertvoll für die Entwicklungsgeschichte jenes Wunsches sind, [...] durchaus absichtslos zur Sprache. Sie weiß nicht, warum sie es thut; nur ihr Gefühl sagt ihr: das hat mit meiner Schuld zu thun.«⁷⁵ Beispielsweise sieht sie schon in ihrer Jugend in einem Traum ihre Schwester als Leiche⁷⁶ und projiziert ihre Todeswünsche, die sie gegenüber ihrer Schwester hegt, auf die Mutter ihres Schwagers, die sie heftig angreift und laut beschuldigt, um das eigene Gewissen zu entlasten.⁷⁷ All diese Prozesse sind Olga, die sich mit Goethes entsagungsvoller Iphigenie identifiziert, kaum »zum Bewusstsein gekommen.«⁷⁸ In Parallele zu dieser Feststellung betont Freud, dass seine Patientin sich der Liebe zu ihrem Schwager, die »nach Art eines Fremdkörpers«, ohne weitere Beziehungen zu ihrem sonstigen Vorstellungsleben, in ihrem Bewusstsein lagerte, »nicht klar *bewußt* wurde.«⁷⁹ Sucht Olga jenen dem assoziativen Zusammenhang entzogenen Affekt zu unterdrücken und wie »Eiterstoff auszuschleiden oder wenigstens einzukapseln«⁸⁰, so bedient sich Freud derselben Metaphorik, wenn er die Aufgabe der »kathartischen Psychotherapie« in Analogie zu chirurgischen Eingriffen setzt und mit der »Eröffnung einer eitergefüllten Höhle« vergleicht.⁸¹

Allerdings gibt es auch gravierende Unterschiede: Während Freud den Wunsch der Patientin gegenüber ihrem Schwager herausarbeitet, verschränkt Sudermann diesen Liebeswunsch mit einem Todeswunsch gegenüber der Schwester, dessen Sitz im Leben er zivilisationsgeschichtlich, literarhistorisch und aus der Sicht eines erfahrenen Arztes andeutet. Dieser Todeswunsch ist »eine der dunkelsten Stellen in der Menschennatur, ein Ueberbleibsel der Bestialität, das sich in unsere zahme Welt mit hineingeschlichen hat.«⁸² »Dieser Wunsch ist der alte Mord, gezähmt durch die neue Sitte.«⁸³ »Geschichte und Litteratur sind von solchen Morden voll, und der Menschenkenner Shakespeare z.B. kennt kaum ein tragischeres Motiv als den Verwandtenmord.«⁸⁴ Die zu Schwerkut und Hysterie neigende Olga⁸⁵ ist an dem ihr unauflösbaren Konflikt mit dem »geheimsten« aller Wünsche zerbrochen. Mit der Erörterung des Liebes- und Todeswunsches als zwei Seiten ein und derselben Münze scheint der Novellenautor dem Psychotherapeuten und Theoretiker der Hysterie um einen Schritt voraus. Zwei

75 Sudermann (wie Anm. 66), S. 328. 76 Ebenda, S. 205. 77 Ebenda, S. 314f., 329. 78 Ebenda, S. 328. 79 Freud (wie Anm. 1), S. 232. 80 Sudermann (wie Anm. 66), S. 328. 81 Freud (wie Anm. 1), S. 311. 82 Sudermann (wie Anm. 66), S. 329f. 83 Ebenda, S. 331. 84 Ebenda. 85 Ebenda, S. 333.

Jahre später anerkennt Freud im Zuge seiner Selbstanalyse die Todeswünsche gegen die Eltern als einen ubiquitären, integrierenden »Bestandteil der Neurose«⁸⁶. Erst in der *Traumdeutung* (1900) wird er dann die Todeswünsche gegen die Geschwister und die Eltern unter der Rubrik der »typischen Träume« ausführlich würdigen.⁸⁷ Er versichert seinen Lesern, dass er bei keiner seiner Patientinnen einen Traum vom Tod der Geschwister vermisst habe.⁸⁸ Damit erhebt er nachträglich den Einzelfall von Olga, die in ihren Pubertätsträumen vom Tod ihrer älteren Schwester geträumt hatte⁸⁹, zum Regelfall. Eingedenk des sich formierenden Widerstandes gegen die statuierte Ubiquität des Todeswunsches führt er ähnlich wie Sudermanns Stadtphysikus ärztliche Alltagserfahrungen an: »Der Arzt kommt oft genug in die Lage zu bemerken, daß der Schmerz über den Verlust des Vaters beim Sohne die Befriedigung über die endlich erlangte Freiheit nicht unterdrücken kann.«⁹⁰ Weit ausführlicher als Sudermann diskutiert Freud die Beispiele aus Mythos und Literatur (Sophokles; Shakespeare), Kinderstube und Behandlungszimmer, die er zugleich in einen entwicklungsgeschichtlichen und systematischen Zusammenhang zu stellen weiß.

Hermann Sudermann reiht sich mit seiner vergessenen Novelle *Der Wunsch* in die Vor- und Frühgeschichte der Psychoanalyse ein.⁹¹ Diese Novelle erweist sich als das literarische »Vorbild« für Freuds Krankengeschichte der *Elisabeth v. R...* im Sinne eines »vorläufigen« Referenzrahmens für die Heuristik und erörternde Darstellung seelischer Konflikte. Zugleich fügt sich dieser Schlüsseltext mit seinem prägnanten Titel und der ausführlichen Darstellung symptomatischer Wunschfantasien in den engeren Entstehungskontext der Wunschtheorie des Traums, zu deren Konzeption Freud vor allem durch Wilhelm Griesinger angeregt worden war.⁹² Neben der thematischen Koinzidenz von Krankengeschichte und Novelle, die Freud bei der Niederschrift der *Studien über Hysterie* erinnerte, erscheint Suder-

86 Freud (wie Anm. 47), S. 267. **87** Sigmund Freud: Die Traumdeutung. In: GW, Bd. 2/3, S. 254–256. **88** Ebenda, S. 259. **89** Sudermann (wie Anm. 66), S. 205. **90** Freud (wie Anm. 87), S. 263. **91** Vgl. auch Michael Titzmann: Psychoanalytisches Wissen und literarische Darstellungsformen des Unbewußten in der Frühen Moderne. In: Thomas Anz, Christine Kanz (Hrsg.): Psychoanalyse in der modernen Literatur. Kooperation und Konkurrenz, Würzburg 1999, S. 183–217, hier S. 196–202, der anhand von Sudermanns Roman *Der Katzensteg* (1890) die Berührungs- und Differenzpunkte zwischen der »neuen« literarischen Psychologie und der frühen Psychoanalyse erörtert. **92** Stefan Goldmann: Via regia zum Unbewussten. Freud und die Traumforschung im 19. Jahrhundert, Gießen 2003, S. 162–165.

mann noch von einer ganz anderen Seite in die ›Anfänge der Psychoanalyse‹ verstrickt: Freuds intimer Freund Wilhelm Fliess (1858–1928), der Berliner praktische Arzt und angehende Hals-Nasen-Ohren-Spezialist, zählte in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts zu Sudermanns nächstem Freundeskreis.⁹³ Als sein behandelnder Arzt erteilte er ihm medizinischen Rat bei Furunkulose und Magen-Darm-Beschwerden. In ihrer Korrespondenz, die die Jahre 1884–1887 umfasst⁹⁴, grüßen sie ihre gemeinsamen Freunde, darunter Arthur Levysohn (1841–1908), den Chefredakteur des *Berliner Tageblatts*, dem Sudermann die Doppelnovelle *Geschwister* (1888) widmet, Hede Hilgers, die Frau des Bildhauers Karl Hilgers (1844–1925), der Sudermanns Roman *Katzensteg* (1890) gewidmet ist, Robert Davidsohn (1853–1937), den zeitweiligen Chefredakteur des *Berliner Börsen-Couriers* und späteren Stadthistoriker von Florenz, und den Reiseschriftsteller Fritz Wernick (1823–1891). Als sich Fliess 1886/87 auf einer Studienreise befand, die ihn über Pisa, Rom, Heidelberg und Paris schließlich nach Wien führte, bedauerten beide, dass sie die fremden Großstädte nicht gemeinsam erkunden konnten. Über Sudermanns Projekte und literarische Produktion war Fliess bestens informiert. Ihre überlieferte Korrespondenz endet mit einem Geburtstagsbrief, den Sudermann am 26. Oktober 1887 an Fliess schreibt, der sich zu diesem Zeitpunkt in Wien aufhält, wo er gerade im Begriff ist, Breuer und Freud kennen zu lernen. Nur einen Monat später beginnt Freud mit Fliess den inzwischen weltberühmten Briefwechsel, der die Anfänge der Psychoanalyse über ein Dezennium begleitet.

Aus den zwischen Sudermann und Fliess gewechselten Briefen geht hervor, dass Fliess, dessen frühe Bildungsgeschichte bislang kaum aufgearbeitet worden ist⁹⁵, mannigfaltige Beziehungen zur Berliner Presse und Kulturszene unterhielt. In unserem Kontext ist hervorzuheben, dass Sudermann über Wilhelm

93 Irmgard Leux: Hermann Sudermann (1857–1928). Eine individualanalytische und schaffenspsychologische Studie. In: *Journal für Psychologie und Neurologie* 42 (1931) S. 231–413, hier S. 305. **94** Der Briefwechsel, auf den mich Gerhard Fichtner in Tübingen aufmerksam gemacht hat, befindet sich im Deutschen Literaturarchiv Marbach. Eine Edition wird von mir vorbereitet. **95** Peter Swales: Freud, Fliess, and Fratricide. The Role of Fliess in Freud's Conception of Paranoia. In: Laurence Spurling (Hrsg.): *Sigmund Freud. Critical Assessments*, Bd. 1: *Freud and the Origins of Psychoanalysis*, London, New York 1989, S. 302–330, hier S. 304–306; Ingrid Kästner, Christina Schröder: *Sigmund Freud (1856–1939). Hirnforscher – Neurologe – Psychotherapeut. Ausgewählte Texte*, Leipzig 1989, S. 208; Erik Porge: *Schöne Paranoia. Wilhelm Fliess, sein Plagiat und Freud*, Wien 2005, S. 17–22.

Fliess in eine fast unheimliche Nähe zu Freud gerät, die aber durch eine noch so schmale Kluft, durch eine unüberbrückbare Distanz geprägt bleibt. Dieses klandestine Beziehungsgeflecht und paradoxe Beziehungsmuster zwischen Freud und Sudermann, das dadurch charakterisiert ist, dass beide über einen ihnen nahestehenden Dritten in Kontakt treten, begegnet uns wiederholt. Im Sommer 1891 beispielsweise weilt Sudermann in Robert Binswangers Sanatorium »Bellevue« in Kreuzlingen⁹⁶, wohin Breuer und Freud ihre Patientinnen zur Nach- und Weiterbehandlung oftmals geschickt haben.⁹⁷ Während Sudermann in dieser Heilstätte seine nervösen Herz- und Magenleiden auskuriert, bietet sich ihm die Gelegenheit, psychisch Kranke zu beobachten. Sein beratender Arzt ist in dieser Zeit Ernst Schweninger⁹⁸, der Leibarzt Ottos von Bismarck und der Lehrer von Georg Groddeck, dem »wildem« Psychoanalytiker aus Baden-Baden.⁹⁹ Dieses von gleichzeitiger Nähe und Distanz geprägte Verhältnis zwischen Sudermann und Freud zeigt sich schließlich noch einmal während des Ersten Weltkrieges. Als 1916 der von Sudermann mitbegründete Berliner Goethebund¹⁰⁰ »eine Heerschau der geistigen und sittlichen Führerschaft des gegenwärtigen Deutschlands« abhält, defilieren Freud und Sudermann, getrennt durch ein halbes Alphabet berühmter Namen, darunter Albert Einstein und Georg Simmel, Walter Rathenau und Max Liebermann, Hermann Bahr und Hugo von Hofmannsthal, doch vereint in dem »unerschütterlichen Glauben an den Sieg des deutschen Arms und der deutschen Seele«, gemeinsam vor den Augen des überraschten Lesers.¹⁰¹

96 Ludwig Fulda: Briefwechsel 1882–1939. Zeugnisse des literarischen Lebens in Deutschland. Hrsg. von Bernhard Gajek und Wolfgang von Ungern-Sternberg, 2 Bde., Frankfurt/M. u. a. 1988, S. 95, 649. **97** Albrecht Hirschmüller: Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers, Bern 1978, S. 348–350; Ders.: Eine bisher unbekannte Krankengeschichte Sigmund Freuds und Josef Breuers aus der Entstehungszeit der Studien über Hysterie. In: Jahrbuch der Psychoanalyse 10 (1978) S. 136–168. **98** Hermann Sudermann: Briefe Hermann Sudermanns an seine Frau (1891–1924). Hrsg. von Irmgard Leux, Stuttgart, Berlin 1932, S. 3, 6, 8. **99** Herberl Will: Die Geburt der Psychosomatik. Georg Groddeck – der Mensch und Wissenschaftler, München, Wien, Baltimore 1984. **100** Jürgen von Ungern-Sternberg, Wolfgang von Ungern-Sternberg: Der Aufruf »An die Kulturwelt!«: Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg. Mit einer Dokumentation, Stuttgart 1996, S. 34–45. **101** Berliner Goethebund (Hrsg.): Das Land Goethes 1914–1916. Ein vaterländisches Gedenkbuch, Stuttgart, Berlin 1916, S. Vf.; Sigmund Freud: Vergänglichkeit. In: GW, Bd. 10, S. 358–361; Hermann Sudermann: An die Heimat. In: Berliner Goethebund (wie Anm. 101), S. 118. Das Gedicht *An die Heimat*

Hermann Sudermann hat mit seiner streng symmetrisch aufgebauten Doppelnovelle *Geschwister*, die einmal u. d. T. *Die Geschichte der stillen Mühle* die Beziehung zweier Brüder zu einer Frau, das andere Mal u. d. T. *Der Wunsch* die Beziehung zweier Schwestern zu einem Mann behandelt, ein kleines Archiv anthropologischer Fallgeschichten initiiert.¹⁰² Woher der Dichter seinen Stoff genommen hat, dürfte die biografische Nachforschung ermitteln.¹⁰³ Die frühe Literaturkritik bemerkte von Beginn an, dass die Doppelnovelle »mit fast mathematischem Sinn für Symmetrie und Kontrast erfundenen« sei.¹⁰⁴ Sudermann konstruiert mithin ein Laborexperiment, wie es Heyse gefordert hatte. Als naturalistischer Beobachter¹⁰⁵ erforscht er die Stützen der Gesellschaft, die Triebdynamik innerhalb der Familie, verweilt »bei den Kollisionen, welche die nahe Verwandtschaft erzeugen«, behandelt also »Incestmotive«¹⁰⁶, die

hatte Sudermann am 28. April 1915 in Berlin vor ostpreußischen Flüchtlingen vorgetragen. »Der Reinertrag« des vom Goethebund herausgegebenen Sammelbandes war »für die Errichtung von Volksbüchereien in Ostpreußen bestimmt.« **102** In *Des Hausfreunds Sylvesterbeichte* (1887) findet sich eine weitere Variante dieser Dreieckskonstellation, in der ein geheimer Sexualwunsch und ein geheimes Schuldbewusstsein bekämpft werden. Hermann Sudermann: *Im Zwiellicht. Zwanglose Geschichten*, Stuttgart 1898, S. 104–113. **103** Am 10. November 1887 schreibt Sudermann aus seinem Heimatort Heydekrug an Hede Hilgers: »Eine merkwürdige Sache ist mir mit dem ›Wunsche‹ passiert. Der ganze Ort ist mir hinter meine Novelle gekommen, und da es nicht eben häufig passiert, daß lebendig herumlaufende Heydekrüger sich in Dichtungen konterfeit sehen, so hat man eine cause célèbre daraus gemacht ... Vieles, was aufs Geratewohl hingeschrieben, hat sich in Wahrheit so zugetragen. Erst heute erfuhr ich die ganze traurige Geschichte mit den nötigen Details. – ›Der Wunsch‹ bleibt natürlich meine eigenste Erfindung, aber ihre einstige Freundin, die ihren Charakter genau kannte, sagte mir heute, sie könne sich ein solches Motiv bei ihr vollkommen vorstellen. Ein merkwürdiges Gemisch von Härte und Weichheit, von kühnem sich Gehenlassen und geheimer Selbstquälerei habe ihr Wesen beherrscht. Ich selbst habe sie nur einmal von weitem gesehen, auch ihren Namen erfahret ich erst heute.« Leux (wie Anm. 93), S. 346. **104** Georg Brandes: Hermann Sudermann. In: Ders.: *Menschen und Werke. Essays*, Frankfurt/M. 1895, S. 515–532, hier S. 527. **105** Vgl. Wilhelm Scherer: *Poetik*. Hrsg. von Gunter Reiss, Tübingen 1977, S. 151: Stört den Dichter »das Unangenehme und Crasse, die stärksten Ausbrüche der Thierheit am Menschen nicht, schwelgt er gar in Lastern und ekelregenden Dingen, so pflegt man ihn einen Naturalisten zu nennen.« **106** Brandes (wie Anm. 104), S. 527. Freud hat den Literaturhistoriker Georg Brandes (1842–1927) seit 1883 sehr geschätzt und ist ihm wiederholt persönlich begegnet. Z. B. Freud (wie Anm. 47), S. 446. Das Inzestmotiv bzw. die Abwehr des Inzestes untersuchte er seit 1897 u. a. anhand Conrad Ferdinand Meyers Novelle *Die Richterin* (1885), des Sophokles' *Ödipus* und Shakespeares *Hamlet*. Ebenda, S. 269, 293, 347. In



seine Protagonisten in unlösbare sittliche Konflikte verwickeln und tragisch scheitern lassen.¹⁰⁷ In Freuds Augen ist der Dichter »jederzeit der Vorläufer der Wissenschaft und so auch der wissenschaftlichen Psychologie«¹⁰⁸. Er begreift Sudermanns Novelle ebenso wie Jensens *Gradiva* wie »eine völlig korrekte psychiatrische Studie«, an welcher er sein durch klinische Forschung erworbenes »Verständnis des Seelenlebens« messen und didaktisch explizieren kann.¹⁰⁹ Der Dichter und der Arzt studieren beide die Natur des Menschen, doch während der literarisch arbeitende Anthropologe aus dramatischem Interesse seine konstruierten Figuren in den Selbstmord führt, knüpft der psychotherapeutische Arzt mit seinen leidenden Patienten ein Gespräch an, um »hysterisches Elend in gemeines Unglück zu verwandeln«¹¹⁰.

Ranks enzyklopädischer Monographie *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage* wird Sudermanns Doppelnovelle beiläufig erwähnt. Otto Rank: *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens*. Leipzig, Wien 1926 [Reprint Darmstadt 1974], S. 569, 612, Anm. 18. **107** Waldemar Kawerau lobt den psychologischen Scharfblick, mit dem Olga die geheimsten Seelenregungen zergliedert und unerbittlich analysiert (Waldemar Kawerau: *Hermann Sudermann. Eine kritische Studie*, Leipzig 1901, S. 62), dennoch habe Sudermann mit dieser Geschichte der »modernen Seele« (Ida Axelrod: *Hermann Sudermann. Eine Studie*, Stuttgart, Berlin 1907, S. 37) einer »ungesunden Kunst« Vorschub geleistet, gegen die sich das sittliche und ästhetische Empfinden des Publikums empöre (Kawerau [wie Anm. 107], S. 69). Hubert Walter, der meines Wissens Sudermanns Doppelnovelle zuletzt diskutiert hat, vergleicht Sudermanns Kunst der Kontrastierung mit der »psycho-analytischen Methode Maupassant's« und benennt motifgeschichtliche Parallelen. Hubert Walter: *Sudermann und die Franzosen. Ein Beitrag zum Verständnis seiner Art und Kunst*, Emsdetten 1930, S. 73–81. Zur Rezeption der Novelle vgl. die detailreiche Untersuchung von Gerhard Bock: *Sudermanns episches Schaffen im Spiegel der Kritik*, Leipzig 1935. In den jüngsten Überblickdarstellungen finden die *Geschwister* keine Berücksichtigung: Dorothea Kuhn (Hrsg.): *Hermann Sudermann: Portrait und Selbstportrait*. In: *Marbacher Magazin* 10 (1978); Walter T. Rix (Hrsg.): *Hermann Sudermann: Werk und Wirkung*, Würzburg 1980. **108** Sigmund Freud: *Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva*. In: *GW*, Bd. 7, S. 29–125, hier S. 70. **109** Ebenda, S. 69; vgl. auch Wolfgang von Unger-Sternberg: »Eine völlig korrekte psychiatrische Studie«. Zum wissenschaftsgeschichtlichen Kontext von Sigmund Freuds »Gradiva«-Interpretation. In: Gerhard Hahn, Ernst Weber (Hrsg.): *Zwischen den Wissenschaften. Beiträge zur deutschen Literaturgeschichte*. Bernhard Gajek zum 65. Geburtstag, Regensburg 1994, S. 76–92. **110** Freud (wie Anm. 1), S. 312.

Arnold Zweig und *Der Mann Moses* in der DDR

Helmut Peitsch

Jost Hermand hat in seinem energischen Plädoyer, alle drei »Komponenten« der »Lebenshaltung« ernst zu nehmen, die Arnold Zweig bis zu seinem Tod »zu verbinden« »suchte«: »Mitglied der Jüdischen Kultu[s]gemeinde, Freudianer und Sozialist«,¹ eher beiläufig darauf hingewiesen, dass Zweig zu den wenigen gehörte, die Sigmund Freud in der Arbeit an *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* »bestärkte[n]«.² Doch im Zusammenhang der Entstehung von Zweigs Buch *Freundschaft mit Freud* erwähnt Hermand die Freud'sche Schrift nicht, sondern erweckt den Eindruck, mit der Übersiedlung in die SBZ habe Zweig »sein Freud-Projekt für eine Weile auf Eis«³ gelegt, um es 1962 vergeblich dem Aufbau-Verlag anzubieten,⁴ in dem es dann erst nach der Wende, 1996, erscheinen konnte. Hermand weist jedoch auf einige der Veröffentlichungen Zweigs in der DDR hin, in denen sich Zweig publizistisch für »eine Synthese aus einem betont antinarzisstischen Freudianismus und einem zu wahrer Vergesellschaftung führenden Marxismus«⁵ einsetzte, wie z. B. den im Organ des Schriftstellerverbands zum 100. Geburtstag Freuds erschienenen Aufsatz *Die Natur des Menschen und Sigmund Freud*⁶ (zusammen mit Freuds Essay *Das Motiv der Kästchenwahl*).

Die Textgeschichte von *Freundschaft mit Freud* ist von der Herausgeberin des Bandes der Aufbau-Ausgabe, Julia Bernhard, im Wesentlichen mit dem Akzent auf der offiziellen Un-erwünschtheit von Freud in der DDR dargestellt worden:

Zweig war voller Illusionen über die Vereinbarkeit der Psychoanalyse mit seinen Sozialismus- und Demokratievorstellungen nach Ostdeutschland gekommen. [...] Die

1 Jost Hermand: Das Ich im Über-Ich der Gesellschaft. Freud und Arnold Zweig. In: Zeitschrift für Germanistik 14 (2004) S. 329–344, hier S. 329. 2 Ebenda, S. 339. 3 Ebenda, S. 342. 4 Ebenda, S. 343. 5 Ebenda, S. 344. 6 In: Neue Deutsche Literatur 3 (1956) Heft 5.

Freudsche Kulturtheorie mußte im Lichte des sowjet-marxistischen Monopolanspruchs auf die Interpretation gesellschaftlicher Strukturen als phantastischer Irrtum erscheinen.⁷

Auf diese Weise entfällt aber (fast) völlig die sich verändernde Bedeutung der Freud'schen Schrift *Der Mann Moses* für den Verfasser von *Freundschaft mit Freud*, die sich auf den unterschiedlichen Stationen der Textgeschichte abzeichnet. Denn Bernhard behauptet: »Anstatt eine anfangs konzipierte Diskussion über die Aktualität Freuds zu liefern, zog sich Zweig in [...] eigene[s] Erleben [...]der] Emigrationszeit« zurück⁸. Diese Entgegensetzung von »Aktualität Freuds« und Zweigs Autobiografie scheint fragwürdig.

»Der Ausgangspunkt meiner Arbeit ist Ihnen vertraut«, schrieb Freud am 30. September 1934 an Zweig: »es war derselbe wie für Ihre »Bilanz«. Angesichts der neuen Verfolgungen fragt man sich wieder, wie der Jude geworden ist und warum er sich diesen unsterblichen Haß zugezogen hat. Ich hatte bald die Formel heraus. Moses hat den Juden geschaffen, und meine Arbeit bekam den Titel: Der Mann Moses, ein historischer Roman.«⁹ Mit dem dritten Abschnitt, »eine[r] Theorie der Religion« (102), begründete Freud dem Freund seinen Verzicht auf eine Veröffentlichung, weil er »ein Verbot der Analyse in Wien« nicht »riskieren« (103) wolle: »er brachte [...] nichts Neues zwar für mich nach »Totem und Tabu«, aber doch etwas Neues und Fundamentales für Fremde. Die Rücksicht auf diese Fremden heißt mich dann den fertigen Essay sekretieren. Denn wir leben hier in einer Atmosphäre katholischer Strenggläubigkeit.« (102)

Zweig versicherte in seinen Briefen der folgenden Monate zwar Freud seines Verständnisses für »die zu vermeidende Gefährdung der Analyse« (104), wengleich verbunden mit der Empörung, »daß wir so auf den Hund gekommen sein sollen, daß Sie, wie Grillparzer die Libussa, eine solche Arbeit im Schubkasten lassen wollen« (106), drängte aber auf andere Möglichkeiten, den Text kennen zu lernen. Hierdurch wurde Freud veranlasst, den im ersten Brief nur angedeuteten zweiten

7 Julia Bernhard: Entstehung und Textgeschichte. In: Arnold Zweig: *Freundschaft mit Freud*. Ein Bericht. Bearb. Julia Bernhard, Berlin 1996, S. 338–361, hier S. 351. 8 Ebenda, S. 355. 9 Ernst L. Freud (Hrsg.): *Sigmund Freud Arnold Zweig Briefwechsel*. 3. Aufl., Frankfurt/M. 1968, S. 102. Im Folgenden werden die Seitenzahlen aus diesem Text in Klammern hinter die Zitierung im Text gestellt.

Grund der Sekretierung stärker zu betonen: »Ärger ist, daß der historische Roman vor meiner eigenen Kritik nicht besteht. Ich [...] mag nicht, daß die mir wertvolle Schlußformel des Ganzen durch die Montierung auf eine tönernen Basis gefährdet wird.« (108) Allerdings wurde damit der Verzicht auf die Publikation seines »auf einen tönernen Fuß« gestellten »erschreckend großartige[n] Bild[es]« (109) zur Unterbrechung einer »Arbeit«, die »mir [...] weder so sehr gesichert scheint noch so sehr gut gefällt. Es ist also nicht der richtige Anlaß zu einem Martyrium. Schluß vorläufig!« (103)

Wenn Zweigs Briefe in den nächsten Jahren auf »den Moses, den wir stets erwarten werden« (110), drängten, entzog sich der Briefschreiber Freud zwar der »Rolle des für die Menschheit leidenden Heros, die Ihre Freundschaft mir offeriert«, stellte aber in Aussicht: »Wenn Sie einmal wieder nach Wien kommen, dürfen Sie gern dies zur Ruhe gelegte Manuskript lesen, um mein Urteil zu bestätigen.« (112) Die Charakterisierung des *Moses* als »zur Ruhe gelegt« knüpfte bildlich an die zuvor in diesem Brief gegen »[s]enile Depression« formulierte »Mahnung« an, »nicht zu glauben, daß mit meinem Tod die Welt untergehen wird« (112), die er aus den erfolgreichen Veröffentlichungen und Vorträgen seiner Tochter vernommen habe. Doch der Vorwegnahme von Zweigs Lektüre des Manuskripts als Bestätigung des Todesurteils widersprach die »Ungeduld« (114), mit der Freud einem Lektürehinweis von Zweig folgte. Während Zweig ihm Elias Auerbachs *Wüste und Gelobtes Land* mit der Begründung empfohlen hatte: »Sie werden darin all die Kühnheiten gedruckt lesen, die Sie mir in ihrem letzten Brief andeuten« (113), unterschied Freud auf eine Weise, die beide Gründe der bisherigen Nichtveröffentlichung ins Spiel brachte: »ich [...] fand mich in einer Erwartung enttäuscht und in einem Urteil bestärkt.« (114) Mit dem Hamlet-Zitat »Der Rest ist wirklich Schweigen« (115) wurde die von Zweig erwartete Bestätigung ins Negative gewendet: »Bestärkt wurde mein Urteil über die Schwäche meiner historischen Konstruktion, die mich von der Veröffentlichung der Arbeit mit Recht abgehalten hat.« (114f.) Doch die von Freud formulierte Enttäuschung entsprach umgekehrt Zweigs Erwartung: »Meine revolutionären Neuheiten werden von A. nicht geahnt. [...] Kurz, sein Moses ist nicht mein Moses, er hat die Tradition nicht durchbrochen, um die von ihr unterdrückte Vorgeschichte freizulegen.« (114) Entsprechend ambivalent blieben die Bezugnahmen auf den Text vor Zweigs Besuch: »Der ›Moses‹ gibt meine Phantasie nicht frei« (117), so dass sich die auf Zweigs Lektüre gerichtete Erwartung

manchmal öffnen konnte: »So bleibe ich auf den beiseite gelegten Moses fixiert, und mit ihm kann ich doch nichts mehr anfangen. Wann darf ich Ihnen den vorlesen?« (118), um sich dann wieder zu schließen, etwa nach Zweigs »Auskunft« über ägyptische Tontafelfunde: »wenig Hoffnung, meinen Moses durch diesen Anruf aus dem Schlaf zu wecken, der seine Bestimmung ist.« (129) Eine der offensten Formulierungen von Freuds Erwartung an das in Wien zu führende Gespräch mit Zweig über Moses findet sich in dem Brief, mit dem Freud auf Zweigs Frage antwortet: »Wo soll ich mich ansiedeln, mit der Erwartung einiger Dauer?« (131) Die Erörterung eines Weiteremigrierens von Palästina in die USA verband sich mit einer Bezugnahme auf seine Antwort auf den Abschiedsbrief von Kurt Tucholsky, der »an seiner Judenflucht gestorben [sei], buchstäblich« (131), sowie der Erinnerung: »Sie und kein anderer haben mich doch vor der Tollheit zurückgehalten, im Mai 33 noch einmal nach Eichkamp, d. h. ins Konzentrationslager und den Tod zu gehen.« (131) Dagegen setzte Zweig den Trost, den sein Herz ihm gebe, »mit dem Chamäleons Gesicht der Hoffnungen, Deutschland werde in ein paar Jahren wieder offenstehen und mich dann gut brauchen können« (131). Auf diese Hoffnung ging Freud ein, bevor er für das zukünftige Gespräch von allen »schlecht [zu] vertragen[den]« »Schwierigkeiten« (132) des Exils abstrahierte: »Wir werden alles Elend und alle Kritik vergessen und über Moses phantasieren.« (133) Der von Zweig gewünschte »Rat« (131) aber war einer, der den Ratgeber einschloss:

Die Aussicht, nach einigen Jahren Deutschland wieder zugänglich zu finden, ist wirklich vorhanden. Manchmal erwarte ich, dergleichen noch selbst zu erleben, wobei ich nicht auf die Verlängerung meines Lebens, sondern auf die Verkürzung der Naziherrschaft hoffe. Freilich, auch nach den Nazis wird Deutschland nicht mehr das Frühere [sic] sein, nicht mehr Eichkamp sozusagen. Aber man wird an den Aufräumarbeiten teilnehmen dürfen. (132)

Auf Freuds ambivalente Mitteilung »Ein Bruchstückchen des Moses ist in die Imago geflattert, aber das schrieb ich Ihnen schon? Ich werde doch vergeßlich.« (150) antwortete Zweig nicht weniger ambivalent, zuerst mit der Weigerung, sich die Zeitschrift zu besorgen:

Aber meine Erinnerung an das Ganze ist so stark und ein so teurer Besitz, daß ich mir auch nicht den Gesamtein

druck beeinträchtigen lassen wollte dadurch, daß der Verlust wieder in Gefühl und Bewußtsein umgesetzt wurde, den wir erleiden, weil Sie das Buch verheimlichen. (154)

Dann mit der Verweigerung eines anderen Kommentars zur Zusendung als des folgenden:

Der Verlag, wie alle Verlage, sandte mir was Falsches. Nämlich ein Imagoheft mit dem ersten Mosesfragment. Es sollte wohl aber die ›Endliche und unendliche Analyse‹ sein. Nun, ich freue mich auch auf das Erhalten des richtigen Heftes. (159)

Das zweite Fragment wurde weder von Freud noch von Zweig ›vergessen‹; denn für Zweig »brachte« es »die Stunden wieder herauf[...], in denen Sie, im Garten und drinnen, mir selber vorlasen, was jetzt, gedruckt, die Verständigen bewegen und erregen wird – wie es im hören mich aufregte und überzeugte. [...] das Ganze in seiner vorsichtigen Kühnheit wird nicht mehr überhört werden.« (165) Freuds Vorankündigung der Zusendung des zweiten »Mosesabdrucks«, der »gewiß Aufsehen machen wird«, schloss sich an eine Wiederaufnahme der Frage an, wo man sich ansiedeln solle, in stark veränderter Form:

In Ihrem Interesse kann ich es kaum bedauern, daß Sie nicht Wien zur neuen Heimat gewählt haben. Die Regierung hier ist eine andere, aber das Volk ist dasselbe, in der Anbetung des Antisemitismus durchaus einig mit den Brüdern im Reich. Die Kehle wird uns immer enger zuge-schnürt, wenn wir auch nicht erwürgt werden. (163)

Im ersten Brief aus London schrieb der Flüchtling, dem Zweig versicherte: »Sie sind draußen und sehn auf die rauchenden Trümmer zurück wie die Entflohenen von Sodom ... daß das kommen mußte« (168f.), über die »Lust« der Arbeit »am dritten Teil des Moses«:

Eben vor einer halben Stunde hat mir die Post einen Brief eines jungen jüdischen Amerikaners gebracht, in dem ich gebeten werde, den armen, unglücklichen Volksgenossen nicht den einzigen Trost zu rauben, der ihnen im Elend geblieben ist. (172)

Während Freud diese »Überschätzung« ironisiert, als ob seine »trockene Abhandlung auch nur einem durch Heredität und Erziehung Gläubigen, selbst wenn sie ihn erreicht, den Glauben stören« (172) würde, verband sich Zweigs Freude auf *Moses III*



mit der Klage über die sich verschlechternden Bedingungen eigener Veröffentlichung und der Absicht, Palästina wegen der Wendung arabischer und jüdischer Nationalisten zum Terrorismus zu verlassen¹⁰: »Gestern wurde der Bruder unserer Hausfrau im Autobus erschossen – er war 12 Tage im Lande, aus Hitlerland entkommen. Zuletzt erklärt nur Ihre Arbeit, was wir erleben: das Unbehagen in der Kultur wirkt sich aus.« (183) »Nur Ihre Gedanken erklären den Haß, die Gleichgültigkeit gegen alles, was seit Mosis Kultur geschaffen und bedeutet hat.« (185)

Freud wies Zweigs Bezugnahme auf *Das Unbehagen in der Kultur*, das ihm »heute sehr fremd geworden« sei, zurück: »Ich warte nur noch auf den Moses, der im März erscheinen soll, und dann brauche ich mich ja bis zur nächsten Wiedergeburt für kein Buch von mir mehr zu interessieren.« (186) Hierauf antwortete Zweig mit der Erwartung eines anderen Buchs vom Autor Freud, die er auf die Lektüre des Vorabdrucks des dritten Teils des *Moses* im *Neue Tage-Buch* stützte: »ich wüßte keinen, der Ihr Leben und Ihren Vorstoß ins Verbotene so schildern könnte wie der Verfasser des Moses« (187), denn der Vorabdruck »brachte mir die beiden unvergeßbaren Geschenke zur Präsenz, die Sie und Anna mir in Wien machten, mit den beiden Vorlesungen des Buches, das seither ein wesentlicher Bestandteil meines Denkens ist.« (188) Die von Freud erwartete Autobiografie verschob sich zu einer von Zweig zu schreibenden Biografie, wenn es hieß: »Die Epopoe Ihres Lebens! Wie einen geliebten Menschen, der Sie mir ja sind, umkreist mein Gedenken Ihr Dasein. So nehm ich Sie mit nach Amerika. Und danach, was dann? Immer, immer Ihr Zweig.« (188)

Den auf der Rückreise aus den USA gelesenen *Moses* wolle er »bald« für die *Weltbühne* besprechen¹¹, teilte Zweig am 8. August 1939 Freud mit, wobei er betonte, dass er im Unterschied zum gemeinsamen Freund Max Eittington sich keine Sorgen wegen Freuds Krankheit mache: »ich war im Tiefsten unbewegt. Ich sah Sie, wie ich Sie all die letzten Monate gesehn, im Geiste wie in der Wahrheit. Und ich fand, daß Sie ihr kriegesrisches Leben mit der verfluchten Unbekannten, der X-Krankheit, fortsetzen würden.« (190) Einen Monat später nahm er, im letzten, am 9. September 1939 geschriebenen Brief an Freud, »innigste[n] Wünsche[n] des Ertragens und Aushaltens beim Sturz unserer Feinde, der Hunnen oder Hitlerier« (192), eine Bemerkung zur »Aufnahme, die der Moses bei den Hebräern

gefunden hat« (191), zurück: »Solche Worte soll man auch nicht im Übermut sagen, zu einem Helfer und Retter wie Sie, der jetzt so zu leiden hat.« (191) Zweig hatte Freud die Übersetzung (durch seinen Sohn Adam) einer »Kritik« des Moses aus der hebräischen Zeitung der Ganz Schwarzen (Agudath Jisrael)«, die er »unbeschreiblich frech und komisch« nannte, »[z]ur Strafe« dafür angedroht, »daß Sie meinen ›Caliban‹ nirgends zitieren konnten« (191). Die Zurücknahme des ›Scherzes‹ war allerdings verbunden mit der Mitteilung über den Aufschub der Rezension, die er mit der in Palästina wie Frankreich mit Kriegsbeginn eingeführten Zensur begründete: »Meinen Aufsatz über den Moses halte ich aber noch zurück, bis ich Genaueres weiß.« (191)

Dieser Aufsatz bildet – nach dem Briefwechsel mit Freud – die zweite Station der Textgeschichte von Zweigs *Freundschaft mit Freud*. Er ist in drei Fassungen im Nachlass erhalten, von denen die ersten beide auf 1939, die dritte auf 1941 datiert werden. Der Hauptunterschied zwischen der ersten und der zweiten Fassung von 1939 ist die Umkehr der Reihenfolge des vorletzten und letzten Absatzes, zwischen der zweiten und der dritten von 1941 die Hinzufügung einer Einleitungsabsatzes, denn während die ersten Fassungen den Titel *Emigrationsliteratur* tragen, heißt die dritte *Freuds Moses*; außerdem wird zur Gliederung eine Nummerierung eingeführt, die jedem der ungefähr eine Seite langen, jeweils einen einzigen Absatz bildenden Abschnitte eine Nummer gibt. Fünf von diesen insgesamt sieben Absätzen hat Zweig in das Manuskript *Freundschaft mit Freud* aufgenommen; es entfielen der erste Abschnitt der dritten Fassung und der erste Abschnitt der ersten und zweiten Fassung (der der zweite der dritten ist). Die beiden letzten Abschnitte tragen in der dritten Fassung zwar den handschriftlichen Vermerk »eventuell auslassen«¹² sind aber nicht gestrichen worden.

Die beiden Einleitungsabschnitte benutzen ein hebräisches Wort und eine Metapher Maurice Maeterlincks, um die Bedeutung des Autors Freud und seines Moses-Buchs zu exponieren; den Hinweis auf den Tod des Autors in der Emigration schließt Zweig: »Hätte unsere Zeit noch Sinn für Formen, sie hätte für Freud jenen Titel erneuern müssen, den die geistigen Häupter der aus Palästina vertriebenen Juden in der Talmudzeit in Babylon trugen: Resch Galuthah, Fürst des Exils.«¹³ Den Titel des Buchs führt Zweig erst an, nachdem er die Maeterlinck'sche

12 Akademie der Künste (AdK), A: Zweig, 1925, Freuds »Moses«, S. 5.

13 Ebenda, S. 1.



Metapher auf die Literatur der Emigration angewandt hat, auf das »Geistesleben des freiheitlichen linken Flügels«, für das Brecht, Hermann-Neisse, Becher, Werfel und Kraus genannt werden:

[...] die starke Pfahlwurzel einer Pflanze [werde] auf ihrem Wege abwärts von einer Schuhsohle aufgehalten. Die Intelligenz der Wurzel zeigt sich darin, dass sie sich in ebenso viele Stränge spaltete, wie die Sohle Löcher aufwies, teils vom Nähen, teils von der Abnutzung; unterhalb ihrer aber vereinigten sich die Stränge wieder, um als Pfahlwurzel zu enden [...] und, aus der Kernsubstanz europäischer Denktradition geschaffen, [...] stellte Sigmund Freud sein Buch ›Der Mann Moses und die monotheistische Religion‹ in unsere Mitte.¹⁴

Auf diese Weise etabliert schon die Rahmung der eigentlichen Besprechung des Texts den Freud'schen *Moses* in der metaphorischen Verbindung von »Fürst des Exils« und in der Pfahlwurzel vereinigter Stränge europäischen freiheitlichen Geistes die Kernthesen der folgenden Abschnitte: »die Einbettung der jüdischen in die Weltgeschichte«¹⁵, »die Einbeziehung Israels und seiner Sendung in den Werdegang des homo sapiens«¹⁶, »die lebendige Tradition, welche das Judentum und das Christentum zusammenhält«: »Ohne ihn [Moses] hätte es niemals das prophetische Judentum, das paulinische Christentum und die moderne sozialistische Bewegung gegeben«¹⁷ und als die dritte »Frucht«, »den Islam«¹⁸. Der sechste, »eventuell aus[zulassen][de]«¹⁹ Abschnitt lastet mögliches »Missverständnis«²⁰ nicht dem Buch, sondern den Lesern an, ihrem »Mangel an Vertrautheit mit den Methoden psychoanalytischer Erkenntnis«²¹: »Seine Klarheit und die Macht seines Darstellens«²² könnten »verwirrend« wirken, denn »das Buch Freuds wendet seine Methoden auf ein Feld an, das bisher der philologischen und historischen Kritik allein vorbehalten war«²³. Der letzte, ebenfalls zur Streichung vorgesehene Abschnitt ist zwar nicht der einzige, der auf Material des Briefwechsels zurückgreift, aber im dritten bleibt die Bezugnahme der Darlegung der Kernthese untergeordnet, während es im letzten Abschnitt ausschließlich um Freuds Veröffentlichung der Schrift geht.

Im dritten Abschnitt heißt es:

14 Ebenda. 15 Ebenda, Abschnitt 3, S. 2. 16 Ebenda. 17 Ebenda, Abschnitt 4, S. 3. 18 Ebenda, Abschnitt 5, S. 4. 19 Ebenda, S. 5. 20 Ebenda. 21 Ebenda. 22 Ebenda. 23 Ebenda, S. 6.

Während unsereiner von ihm im Frühjahr 1933 vor jedem Besuchen Deutschlands gewarnt wurde, aber nach [...] 1934 [...] für Österreichs Selbständigkeit keinen Schilling mehr gab, blieb einer der wenigen genialen Intellekte dieser Zeit mit seinem Verlag und all den segensreichen Institutionen, die er geschaffen hatte, in seiner Wiener Heimat. Hätte er dort bleiben dürfen, das Buch ›Der Mann Moses‹ wäre in seinem Nachlass gefunden worden. [...] Nun, als das kurzsichtige Europa Österreich an die [...] verkaufte, die noch [...] Deutschland regieren und verderben, befreiten sie das Manuskript aus der Verborgenheit.²⁴

Eingeschoben in diese Anspielung auf Freuds Nichtveröffentlichung des *Moses* im Austrofaschismus wird eine andere auf Zweigs Anteilnahme an der Entstehung des Buchs: »Wer das Manuskript durch die Freundschaft des Verfassers und seiner Tochter in den Etappen der Arbeit kennen lernte, wusste, wie wenig sich diese bohrende und sprengende Gedankensubstanz würde einsargen lassen.«²⁵

Im siebten Abschnitt, der erst in der zweiten Fassung zum letzten wurde, geht es wieder um »Skrupel und Bedenken«²⁶ gegen die Veröffentlichung, aber sie sind nicht nur anderer Art, sondern werden von Zweig auch anders präsentiert:

Als ruchbar wurde, dass Sigmund Freud [...] mit Gedankengängen sich beschäftigte, die dem Judenvolke seinen größten Sohn zu nehmen drohten, meldeten sich bei ihm Vertreter des traditionstreuen Judentums und baten ihn, die Veröffentlichung in diesen Zeiten extremer Befindung zu unterlassen. Sie verstärkten dadurch die Schwierigkeit in Freuds Seele, den Kampf zwischen seiner menschlichen Güte, die ihn das Leid der Bedrängten aufs tiefste mitleiden liess, und jenem granitenen [zuerst: grandiosen] Willen zur Wahrheit, der den genialen Forscher beherrscht. Da er seine eigenen Skrupel und Bedenken zu Gunsten der Veröffentlichung dieses Moses schon überwunden hatte, gab es über den Ausgang des Konflikts keinen Zweifel.²⁷

Zweig schließt an dieses Lob des Autors wegen seiner »Tapferkeit der Wahrheit« ein Lob der Adressaten seines Buches an:

24 Ebenda, Abschnitt 3, S. 2. 25 Ebenda. 26 Ebenda, Abschnitt 7, S. 6. 27 Ebenda.

Aber zur Ehre der Verfolgten darf gesagt werden, was uns berichtet wird: dass nämlich gleichzeitig von dem jüdischen Institut für Kulturforschung in Wilna die Bitte an Freud erging, diese Veröffentlichung nicht zu verschieben, von der man durch Bruchstücke (aus ›Imago‹) Kenntnis hatte. Wenn in Zeiten der Verleumdung ein jüdischer Denker die Möglichkeit hatte, der Welt durch seine Erkenntnisse weiter zu helfen, auch auf Kosten jüdischer Selbstbewertung und des Nationalstolzes, tat er zur Ehre des angegriffenen Geistes mehr als durch jede falsche Schonung. [...] schön ist es, wenn ein Mann wie er am Ende seines Lebens das Gefühl haben durfte, so verstanden worden zu sein.²⁸

Die Formulierung des Schlusssatzes über den Mann ›wie‹ Freud, dessen ›Wahrheit‹, ohne ›Selbstbewertung und Nationalstolz‹ zu ›schonen‹, ›verstanden‹ werde, verallgemeinert schon über Freud hinaus.

Deshalb kann es zunächst überraschen, dass auf der nächsten Station der Textgeschichte, in den ersten Entwürfen zum Freud-Buch, *Der Mann Moses* keine Rolle spielt. In der ›Erste[n] Niederschrift des Entwurfs‹, im Notizbuch auf den 17. 8. 1944 datiert, lautet der Titel des geplanten Buches *Das Leben Sigmund Freuds*²⁹ und die ersten Inhaltsverzeichnisse sehen zwei Teile vor: *Der Hintergrund* (u. a. *Die Welt, in der wir aufwuchsen*) und *Die Begegnung*; der zweite Teil soll in mehreren Versionen mit einem entweder *Oesterreichische Herzenswärme* oder *Eine Aera verdämmert* betitelten Kapitel enden. Die Hinzufügung eines dritten Teils (*Geist vom Geiste*) erhöht die Zahl der Kapitel, deren Titel auf die 1930er Jahre verweisen, u. a. *Freuds 80. Geburtstag*, aber weiterhin findet sich kein Hinweis auf *Der Mann Moses*. Erst das 1947 entworfene *Skelet eines Buches ›Freundschaft mit Freud‹*, das auf den Teil zum ›Hintergrund‹ völlig verzichtet, hat ein Kapitel, in dessen Titel *Der Mann Moses* steht – hinter *Der letzte Sommer*, in dem nämlich Zweig bei Freud den Text kennen lernte; entsprechend beginnt der Entwurf mit einem Kapitel: »Ein junger Schriftsteller kommt aus dem Kriege zurück und widmet sein erstes Werk in der neuen Epoche seines Lebens einem älteren umkämpften großen Schriftsteller und Wissenschaftler«. Auch die dem Kapitel zum *Moses* vorangehenden beziehen sich auf das aus den Brie-

28 Ebenda. 29 AdK, A: Zweig, 2597 Entwürfe, Gedichte, Notizen, Jerusalem, Haifa, Berlin 1943–1955, S. 7.

fen bekannte Material: »Der Wissenschaftler und Individualist ignoriert den Wiener Austro-Faschismus. Warnungen abgelehnt.« »1933. Wie Freud den Verfasser daran verhindert, noch einmal nach Deutschland zurück zukehren.« [gestrichen:] »Die Wiener Luft: die Psycho-Analyse und der Genius Loci katholischer und ›Jüdischer Färbung‹. Franz Blei, Kaplan Schmidt, Karl Kraus, die ›Adlerei‹ und die Socialdemokraten.« (Kaplan Schmidt wird handschriftlich dem *Moses*-Kapitel zugeordnet.) In der »Haifa, 14. April 1948« datierten »Synopsis der zweiten Hälfte des Buches« wird aus dem 9. Kapitel des *Skeletons* durch Abtrennung des *Letzten Sommers* das 17. Kapitel: *Moses der Ägypter*. »Der Mann Moses« – *Freuds letztes Buch*.

Vorangestellt sind der *Synopsis* zwei Seiten *Statt eines Vorworts*, wo Zweig begründet, dass der Tod des Psychoanalytikers Max Eitington, den Buchplan veranlasste, weil er gestorben sei, ohne dass er »jenes Freud-Buch geschrieben hätte, um das wir ihn baten«³⁰. Mit dem Rückblick auf die bisherige Arbeit, die beiden ersten Teile mit den Kapitel 1 bis 12, die entstanden seien »eingespannt in die endlich zum internationalen Problem gewordene Palästinafrage«, verbindet sich die Hoffnung, »dieses Buch in Europa zu beenden – vielleicht in Freuds Geburtsland, wenn die Umstände es gestatten«.³¹

Nicht in der Tschechoslowakei, sondern in der SBZ/DDR nahm Zweig die Arbeit am Buch wieder auf, wobei die vierte Station der Textgeschichte u. a. in verschiedenen *Vorworten* besteht, die mit der vierten und fünften Fassung des Manuskripts der Teile 1 und 2 entstehen, seit Zweig 1948 Freuds Wiener Brief über die Entstehung des *Mann Moses*, vom 30. September 1934³², wieder gelesen und am 30. Mai 1949 *Notizen zum 17. Kapitel* unter der Überschrift *Zum Mann Moses* niedergeschrieben hat:

S. Freud identifiziert sich unbewusst mit Moses, Gesetzgeber eines ihm ›fremden‹ Volkes/der Jüngling Freud träumt sich als Gesetzgeber des oesterreich(isch)-deutschen Volkes/Erkennt, daß der Antisemitism(us) das unmöglich macht und verdrängt den ganzen Komplex/Im Alter kehrt er wieder, diesmal an den historischen Moses gebunden, den er [...] zum Aegypter macht.³³

Später im selben Jahr notiert er für das 17. Kapitel: »Die Rückkehr des Verdrängten.«³⁴

30 AdK, A: Zweig, 1012, Freundschaft mit Freud. Ein Bericht, Haifa 1947/48, S. I. 31 Ebenda, S. II. 32 AdK, A: Zweig, 2599 Vermischte Notizen, Berlin 1948, S. 2–5. 33 AdK, A: Zweig, 1024, Notizen zum 17. Kapitel. 34 AdK, A: Zweig, 1023, Notizen zum 14. und 17. Kapitel.

Der Ende 1950 datierte *Entwurf eines Vorworts* schließt mit einer Umkehrung jenes Verhältnisses von Verfasser und Lesern, das er dem Freud des *Moses* im Aufsatz von 1939/41 zugeschrieben hat; über sein eigenes Verhältnis zu den Lesern heißt es am Schluss: »Er [...] beendet sein Gedenkbuch für Freud und wartet ohne Ungeduld und voll geheimen Humors auf die Antwort der Umwelt auf [s]eine Unternehmung«³⁵. Dieser Schluss des *Entwurfs* nimmt den Einleitungssatz wieder auf, aus dessen Beschreibung der Situation im Nachkriegsberlin dann die Motivation für das Weiterschreiben am Freud-Buch entwickelt wird:

kehrt man nach fünfzehn Jahren Emigration in die Stadt Berlin zurück, in der früher, im Strome des starken geistigen Lebens, auch die Ausstrahlungen der Entdeckungen und Schöpfungen Sigmund Freuds eine grosse Rolle spielten, so muss man allmählich die Tatsache kennen und verstehen lernen, dass von alledem nichts übrig geblieben ist. Nur die Gegnerschaft [...] lebt noch und treibt ihre Blüten. Ihre reaktionäre deutsche Wurzel, in der Nazizeit aufs herrlichste erstarkt und gepflegt, hat sich nach der Niederlage materialistisch getarnt.³⁶

Als »Trümmerwelt« fasst Zweig das Berlin der Gegenwart zusammen, wenn er an zwei Details zeigt, wie »gründlich« »die nationalsozialistische Despotie ihren Hass gegen Geist und Wissen, Erkenntnis und Seele [...] hatte austoben können«:

Nur schwer vorstellen werden sich meine Leser die Gefühle, die nach fünfzehn Jahren [...] den Rückwanderer bewegten, als er die Wiechmannstrasse im Berliner Westen als unkenntliches Trümmerfeld wiederfand, in welcher einst das Institut und die Poliklinik untergebracht war und ein paar Monate später auf einer Tagung angesehener Ärzte die Meinung vertreten hörte, es gäbe kein unbewusstes Seelenleben, das Seelische und das Bewusste seien identisch.³⁷

Aus dieser Beschreibung des Verhältnisses von Verfasser und ›Umwelt‹ ergibt sich in Zweigs *Entwurf* von 1950 die funktionale Bestimmung der Schreibweise des fortzusetzenden Texts: Über die »Hemmnisse« werde »innerhalb des Textes gehandelt werden [...] – gehandelt im wahren Sinn des Wortes, nicht nur in

35 AdK, A: Zweig, 1020 *Entwurf eines Vorworts*, Berlin, Ende 1950, S. 3.

36 Ebenda, S. 1. 37 Ebenda, S. 2.

jener verblassten Weise, welche die Verwendung dieses Wortes zum Vortrag intellektueller Thesen in der Schreibweise deutscher Wissenschaftler während des neunzehnten Jahrhunderts angenommen hat. Man wird nämlich aufs äusserste unvermutet in die Lage versetzt sein, dem grössten deutschen psychologischen Schriftsteller in der Heimat seiner Schriften neues Geburtsrecht und neue Leistungsgeltung zu erkämpfen.«³⁸ Zweig setzt dem autobiografischen Verfahren seines Buchs das Ziel, Freud »als beispielhafte[n] deutsche[n] Schriftsteller«³⁹ »sein Heimatrecht [...] zurück [zu] erkämpfen«, »was immer Antisemiten und andere Gegner gegen ihn vorbrachten«: »Hier ist das Buch ›Freundschaft mit Freud‹ und tue seine Dienste, daheim und draussen, bald oder später.«⁴⁰

Die Bestimmung des autobiografischen Schreibens über Freud als ›Handeln‹, als Kampf um Freuds Heimatrecht in der deutschen Literatur kehrt wieder in dem *Vorwort*, das Zweig im Mai 1962 nach Abschluss des Manuskripts der Teile 3 und 4 der *Freundschaft mit Freud* verfasst, ebenso wie in dem bereits im Januar 1962 entstandenen *Nachwort*; in der Abgrenzung von Ernest Jones' damals noch nicht ins Deutsche übersetzten Biografie stellt Zweig heraus: »Über den Entfaltungsprozeß, durch welchen dieses Buch entstand, wird der Leser unterrichtet sein, wenn er es ganz und gar gelesen hat«, beginnt das *Vorwort*:

Er wird dann auch fühlen, daß es entstehen mußte und wie sehr es allmählich auch autobiographische Züge erhielt. [...] Da inzwischen eine monumentale Biographie in den drei Bänden von Ernest Jones vorliegt, [...] braucht der Verfasser dieses Buches nicht zu bedauern, daß es sich auf die persönlichen Beziehungen zwischen Freud und ihm beschränkt.⁴¹

Das *Nachwort* stellt die ›persönliche Beziehung‹ in einen vom Faschismus geprägten Zusammenhang:

Durch den Einbruch der braunen Barbarei in unsere Welt und die phantastische und wahnwitzige Vernichtung all der geistigen Beiträge zum deutschen Leben und Denken, die von Männern und Frauen jüdischer Geburt her stammten, sind wir, auch durch die Verlagerung und Zerstörung unserer Bibliotheken um vieles ärmer geworden.⁴²

38 Ebenda. 39 Ebenda. 40 Ebenda, S. 3. 41 AdK, A: Zweig, 1018 Vorwort, 1. Fassung, Berlin, 12. 5. 1962, S. 1. 42 AdK, A: Zweig, 1019, Vorwort, Andere Fassung, Berlin, Januar 1962, S. 2.

Demgegenüber hebt das *Vorwort* geradezu hervor, dass »dieses Buch [...] nur gelegentlich die Eindrücke [»enthält«,] welche Freuds Schriften bei mir hinterließen. Dadurch wurde aber, hoffe ich, auch vermieden, das falsche Bild hervorzubringen, hier werde die Beziehung zweier Schriftsteller zueinander geschildert.«⁴³ Indem Zweig die »persönliche Beziehung« der Schriftsteller herunterspielt, betont er die Relevanz der »Erkenntnis« des »tätige[n] Arzt[es]« Freud für die »Generation nach dem zweiten Weltkrieg«:

Wie sehr seine Schöpfung, die Psychoanalyse, unser ganzes geistiges Dasein befruchtet hat, geht schon aus der Tatsache hervor, daß sie noch heute ebenso bekämpft wird wie zu den Zeiten ihrer ersten Veröffentlichungen.⁴⁴

Dieser Widerspruch zwischen dem »Persönlichen«, der Beziehung des Schriftstellers Zweig zum Schriftsteller Freud, und dem für die »Nachkriegsgeneration« Relevanten erklärt, weshalb das Kapitel 17 *Der Mann Moses* die Ausnahme von der im *Vorwort* behaupteten Regel darstellt, kein »[gestrichen:] Bild der Eindrücke« zu liefern, »welche Freuds Schriften bei mir hinterließen«⁴⁵. Denn das Kapitel »handelt« mit den »Hemmnissen«, indem es autobiografisch sowohl die Beziehung der Schriftsteller als auch die hinterlassenen Eindrücke der Schrift zu gesellschaftlicher Relevanz verallgemeinert. Das 17. Kapitel wurde im Mai 1962, wie Zweigs *Jahrbuch 1962* ausweist, neu diktiert und beendet.⁴⁶

Einen Hinweis, warum gerade diese Freudsche Schrift die »Hemmnisse« aktualisierte, um deren Bekämpfung es Zweig ging, enthält die *Materialsammlung*, die Zweig während der Arbeit an *Freundschaft mit Freud* anlegte. Die Materialien stammen von allen Stationen der Textgeschichte, allerdings schon beginnend mit den Nachrufen auf Freud 1939. Zeitliche Schwerpunkte der gesammelten Zeitungs- und Zeitschriftenartikel liegen auf den Jahren 1949 und 1956. Wenn es 1949 Publikationen kommunistischer Verfasser zum 10. Todestag waren, die Zweig aufhob, so 1956 Artikel aus der BRD-Presse zum 100. Geburtstag. In allen gesammelten Artikeln spielte *Der Mann Moses* eine prominente Rolle. Zwar begannen Walter Hollitschers und Kurt Hübners Beiträge 1949 mit einer äußerst respektvollen Ehrung des vom Faschismus ins Exil getriebenen Autors, der gegen die »Vorwürfe« der »Dunkelmänner aller Schattierungen«, »Gott-

43 AdK, A: Zweig, 1018 *Vorwort*, S. 1. 44 Ebenda, S. 2. 45 Ebenda, S. 1. 46 AdK, A: Zweig, 2675, *Jahrbuch 1962*, S. 644f.

losigkeit, Materialismus und Pansexualismus«⁴⁷ verteidigt wurde, aber am Ende stand die »Grundlagenkritik«⁴⁸ an Freud: »seine Wendung vom Psychologen zum Kulturphilosophen zeigt die Grenzen auf, die jeder psychologischen Theorie gesetzt sind, die an den Gesellschaftswissenschaften ignorant vorbeigeht.«⁴⁹ Der – so Hollitscher – »systematische Grundlagenfehler« Freuds werde »besonders deutlich [...] in seinem letzten Werk, dem ›Moses‹«⁵⁰.

»[L]ehreicher« als de[n] Versuch, das Werk zu resümieren«, nannte es 1956 Alexander Mitscherlich dagegen, »den lebensgeschichtlichen Weg zu verfolgen, der in nie betretenes Neuland führte«⁵¹. Ins Zentrum des FAZ-Essays stellte er deshalb – Ernest Jones und Käte Victorius folgend – den »Sieg über den biblischen Moses, wie ihn Michelangelo [...] dargestellt hatte«:

Es war nicht Autoritätszweifel, aus einer ›revolutionären‹ Seele stammend, also ein unbewußt bleibender Ursprung seines Elans, was Freud trieb [...], sondern es war die Suche nach den Motiven, was die Suche nach der seelischen Wahrheit ist.⁵²

Mitscherlich setzte die »Kühnheit« Freuds mit der »Zähigkeit seines Volkes« gleich als die »Möglichkeit, seine Einsicht seinen Leidenschaften in sich selber entgegenzusetzen durch ein bindenderes und wahrhaft befreiendes Gebot«; »aus dem leiderfahrenen Volk der Juden kommend, [brachte er] diese Tiefe des Wissens im Umgang mit blinden Affekten mit.«⁵³ Die beiden *Spiegel*-Artikel, zum 100. Geburtstag wie zum 20. Todestag, die Zweig aufhob, führten »Moses« im Titel (*Der Moses von Wien, Steig herab, Moses*), enthielten Fotos von Michelangelos Statue⁵⁴ und zitierten Ernest Jones' Interpretation der »Identifikation mit Moses«⁵⁵: »Er unterdrückte eine Gemütsbewegung zugunsten einer großen Sache.«⁵⁶ Beide *Spiegel*-Artikel schwiegen aber genau wie Mitscherlich über *Der Mann Moses*; der zweite

47 Walter Hollitscher: Kritik der Psychoanalyse. In: Österreichisches Tagebuch (Dezember 1949), S. 13–15, hier S. 13. 48 Ebenda, S. 15. 49 Kurt Hübner: Zum Todestag Sigmund Freuds. Der Schöpfer der Psychoanalyse überschritt seine Grenzen. In: Berliner Zeitung, 22. 9. 1949. 50 Hollitscher (wie Anm. 47), S. 15. 51 Alexander Mitscherlich: Die störenden Illusionen. Zum 100. Geburtstag Sigmund Freuds am 6. Mai. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 5. 1956. 52 Ebenda. 53 Ebenda. 54 Der Moses von Wien. In: Der Spiegel, 4. 1. 1956, S. 33–35, hier S. 34; Steig hinab, Moses. In: Der Spiegel, 16. 12. 1959, S. 61–81, hier S. 75. 55 Steig hinab, Moses (wie Anm. 54), S. 70. 56 Der Moses von Wien (wie Anm. 54), S. 34.

Spiegel-Artikel bezog sein Material zu weiten Teilen aus Ludwig Marcuses 1956 erschienenem rde-Band⁵⁷, nicht zuletzt zu den »Gegner[n]«⁵⁸ Freuds. Doch während Marcuse vor allem betonte: »niemand hat, wie FREUD, mit solch unfanatischer Energie und in dieser Allgemeinverständlichkeit die Gefahr des realisierten Marxismus ins Licht gesetzt«⁵⁹, und gegen diejenigen polemisierte, »die FREUD für die Partei retten wollen«⁶⁰ (ohne seinen ehemaligen Freund Arnold Zweig zu nennen, um stattdessen »FREUDS Zurückhaltung vor den verwandten Dichtern seiner Tage«⁶¹ zu behaupten), resümierte der *Spiegel* nicht nur: »In [...] bitterem Ressentiment gegen Sigmund Freud wissen sich die Marxisten mit Abendländer Jaspers einig«⁶², sondern auch: »der gebildete Deutsche [...] glaubte auch ohne die Bannflüche des Joseph Goebbels zu erkennen, daß nichts außer entarteter Kunst und Bolschewismus der germanischen Gesittung so zuwiderläuft wie die Psychoanalyse.«⁶³ Marcuses strikt anti-totalitaristische Deutung erklärt, weshalb der einzige implizite Bezug auf *Der Mann Moses* folgendermaßen lautet:

Als die Hebräische Universität Jerusalem ihn zur Eröffnung einlud, schrieb er die rührend-unpassenden, der Situation unangepaßten Worte: »Eine Universität ist ein Ort, an dem Wissen mitgeteilt wird – jenseits aller Differenzen zwischen Nationen und Religionen.« Vielleicht war er sogar der Ansicht, daß seine Theorie, MOSES, die größte Gestalt des Judentums, sei ein Ägypter gewesen, ganz sachlich den Studenten Jerusalems vordemonstriert werden sollte.⁶⁴

Marcuses »Grundsatzkritik« lief darauf hinaus, dass Freud »der engen Verbindung von Religion und Nation« »keine Beachtung« »schenkte«⁶⁵.

Zweigs 17. Kapitel von *Freundschaft mit Freud* bereitet das Zitieren des Aufsatzes von 1939/41, der acht Seiten, die »ich damals [...] zu Papier brachte«⁶⁶, durch den Bericht über zwei Stationen der Reise des Jahres 1937 vor, die den Autor schließlich in Freuds Garten in Grinzing führte. Zweig folgt nicht der Chronologie, sondern beginnt mit der Abreise aus Sanary-sur-

57 Steig hinab, Moses (wie Anm. 54), S. 61; vgl. aber auch Ludwig Marcuse: Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen, Hamburg 1956, S. 62.

58 Marcuse (wie Anm. 57), S. 99. 59 Ebenda, S. 106. 60 Ebenda.

61 Ebenda, S. 88. 62 Steig hinab, Moses (wie Anm. 54), S. 81.

63 Ebenda, S. 62. 64 Marcuse (wie Anm. 57), S. 62. 65 Ebenda.

66 AdK, A: Zweig, 1008, Freundschaft mit Freud. Ein Bericht. III. u. IV. Teil, Berlin, 10. 4. – 12. 5. 1962, S. 189.

Mer, wo er »hörte [...], daß es in Palästina zu arabischen Unruhen gekommen sei«⁶⁷, und fährt fort mit der Fahrt auf »einem italienischen Dampfer« durch das vom »Bürgerkrieg auf der Iberischen Halbinsel«⁶⁸ gefährlich gewordene Mittelmeer. Vor die »Erbitterung« über das Verhalten der französischen Regierung gegenüber der »faschistischen Falangemacht und ihre[n] deutschen und italienischen Hintermänner[n]«⁶⁹, setzt Zweig die Erinnerung an sein gescheitertes Wirken für eine ›Versöhnung‹ der »Bevölkerung der Dörfer und de[r] Kleinbürger der Städte« »mit dem wachsenden Zustrom jüdischer Neueinwanderer«⁷⁰; die Bedeutung der ›Unruhen‹, von denen er in Sanary hörte, beschreibt er im Rückblick:

Unsere durch den Pharaon Hitler erzwungene Auswanderung aus der Heimat verwandelte sich jetzt in den gleichen Kampf um die Landnahme, den die Israel-Stämme unter Führung des Mannes Josua, Sohn Nuns, auszufechten hatten, als sie bei Jericho den Jordan überschritten. Das vierzehnte Jahrhundert und unser zwanzigstes verschränkten sich, und immer wieder auf dem gleich kanaanitischen Boden floß das Blut eigentlich stammesverwandter Männer.⁷¹

Die beiden Abschnitte über Freuds Lesung des ersten Teils des *Moses* aus der *Imago, Moses ein Ägypter*, über »ein[en] geistige[n] Vorgang«⁷² auf einer »Liegebank mit Sonnenschutz«⁷³ im Garten »jenes hellen sonnigen Julinachmittages«⁷⁴, heben sowohl die persönliche Beziehung als auch das »nun [...] zu unserer Verfügung« »stehende« »Meisterwerk eines Schriftstellers«⁷⁵ hervor. Über Freuds »anscheinend unbehindertes Sprechen« heißt es:

Daß Freud selber seinen Mund, dieses im vorigen Jahr noch so schmerzhaftes Organ anstrenge, um mir jungem Schriftsteller Material für ein Urteil über seine Entdeckung zu liefern, stellte nach Annas Meinung eine ungeheure Überanstrengung dar, die nur durch seine persönliche Hinneigung zu mir gerechtfertigt schien.⁷⁶

Das Urteil über den *Moses* Freuds wird vom Berichterstatter in der Form des »Eindruck[s] übermittel[t], den es mir später [...] für immer hinterließ«:

67 AdK, A: Zweig, 1008, S. 184. 68 Ebenda, S. 185. 69 Ebenda, S. 186. 70 Ebenda, S. 184. 71 Ebenda, S. 185. 72 Ebenda, S. 186. 73 Ebenda. 74 Ebenda, S. 188. 75 Ebenda, S. 189. 76 Ebenda, S. 187.

Von allen Studien, die sich mit dem Werden einer Religion in der Geistesgeschichte beschäftigen, scheint mir Freud die tiefste, schonungsvollst gesehene, mutigst ausgesprochene hinterlassen zu haben.⁷⁷

Wie in dieser Formulierung zum Bild des Schriftstellers Freud verallgemeinert auch Zweigs Bericht über das eigene Verhalten die persönliche Beziehung:

Seine Beweisführung, daß Moses die Religion des Echnathon auf Israel-Stämme überpflanzte, war ebenso einleuchtend wie bedenklich – bedenklich in der Gegenwart, wo dem aufs heftigste angegriffenen Judenvolke durch Freud, einen überzeugten Sohn dieses Volkes, dessen größte Gestalt genommen werden sollte! Ich [...] riet ihm dringend zur Veröffentlichung seiner großen Studie.⁷⁸

Arnold Zweig wendete in *Freundschaft mit Freud* dessen Konzept des Moses, der sich sein Volk wählt⁷⁹, nicht nur auf den Verfasser an, sondern auch auf sich selbst. »In der Not der Enttäuschung und Vereinsamung«, heißt es bei Freud, »wandte er sich diesen Fremden zu, suchte bei ihnen die Entschädigung für seine Verluste. Er wählte sie zu seinem Volke, versuchte seine Ideale an ihnen zu realisieren.«⁸⁰ So wie Zweig im Religions- und Nationalismuskritiker den verdrängten jugendlichen Revolutionär wiederkehren sah⁸¹, so setzte er für sein Eintreten für die Psychoanalyse auf »verspätete Wirkung«⁸²:

[...] die Idee eines einzigen Gottes sowie die Verwerfung des magisch wirkenden Zeremoniells und die Betonung der ethischen Forderung [waren] tatsächlich mosaische Lehren, die zunächst kein Gehör fanden, aber nach dem Ablauf einer langen Zwischenzeit zur Wirkung kamen und sich endlich für die Dauer durchsetzten.⁸³

77 Ebenda, S. 188. 78 Ebenda, S. 187f. 79 Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion. 14. Aufl., Frankfurt/M. 2006, S. 57 80 Ebenda, S. 70. 81 AdK, A: Zweig, 1024, Zum Mann Moses. 82 Freud (wie Anm. 79), S. 75. 83 Ebenda.

»Ich bin nicht in allem ein orthodoxer Freudianer«*

Franz Fühmann, Freud, C. G. Jung und die Träume

Brigitte Krüger

I. Psychoanalyse und Selbstverständnis der DDR-Literaturwissenschaft

Als eine Arbeitsgruppe des Bereichs Neuere Deutsche Literatur/Literaturtheorie der Potsdamer Germanistik sich Anfang der 1980er Jahre neben Christa Wolf und Heiner Müller u. a. auch für die Poetologie und das Werk Franz Fühmanns zu interessieren begann, stand – absehbar – die Frage nach den psychoanalytischen Wurzeln seines mythopoetischen Literaturkonzepts im Raum. Die Nähe seiner Auffassung eines »mythischen Elements in der Literatur«¹ zu den psychoanalytischen Persönlichkeits- und Kulturauffassungen Freuds und zur Archetypenlehre C. G. Jungs erschien uns damals so wenig zusammengehörig wie Ereignisse und Gestalten, die einem im Traum begegnen – etwa eine Nähmaschine und eine Qualle, die, wie man ja von Freud weiß, trotz der Disparatheit ihres Erscheinungsbildes dennoch das untrügliche Gefühl erzeugen, dass sie gemeinsame Wurzeln haben, auf Verborgenes verweisen.² Seltsame Verknüpfung von etwas, was doch offensichtlich war?

Uns war sehr wohl bewusst, welche Rolle der Traum in den frühen Erzählungen spielte – *Traum 1958* aus der *Trilogie des*

* »Ich bin nicht in allem ein orthodoxer Freudianer«. Franz Fühmann im Gespräch mit Berliner Lehrerinnen und Lehrern (4. 6. 1984). Leitung: Heinz Blumensath; vgl. <http://www.dickinson.edu/departments/germn/glossen/heft4/fuehmanngespraech.html>. 1 Franz Fühmann: Das mythische Element in der Literatur. In: Ders.: Essays, Gespräche, Aufsätze 1964–1981, Rostock 1983, S. 82–140. 2 Franz Fühmann: Vor Feuer schlünden. Erfahrung mit Georg Trakls Gedicht, Rostock 1984, S. 77. 3 Franz Fühmann: Erzählungen 1955–1975, Rostock 1977, S. 103–112.

*Erinnerns*³ etwa oder der surrealistisch anmutende Traum des Soldaten Anton Schenz aus der Erzählung *Kapitulation*⁴; an den Garrottentraum Goya'scher Prägung aus der Novelle *Barlach in Güstrow*⁵ sei erinnert. Vor allem aber waren die sechs merkwürdigen wie unheilvollen Träume aus dem Ungarn-Tagebuch⁶ im Gedächtnis, die die Aufmerksamkeit der Leser auch schrifttypologisch nahezu erzwangen. Intensiv hatten wir uns mit seinem poetologischen Schlüsseltext *Das mythische Element in der Literatur* (1973) auseinandergesetzt, insbesondere mit der Grundthese, dass anspruchsvolle Literatur es mit dem ›ganzen Menschen‹ zu tun habe, seiner Existenz als Natur- und Gesellschaftswesen und sich somit auch den dunklen Bezirken des Unbewussten stellen müsse:

Denn ein jeder von uns trägt Mythen in sich, in jenem Raum, den der Schweizer Psychologe C. G. Jung das kollektiv Unbewusste nennt und das er von einer Art Mythenkonzentrat durchwoben glaubt, vererbten Urtypen von Menschenhaltung, die, wenn sie in den Träumen wiederkehren, in den Phantasien, in Dichtung ins Bewusstsein treten, dort als immer wiederkehrende, allen Völkern aus ihrer gemeinsamen Wegstrecke vertrauten Urgestalten erscheinen, als Archetypen wie etwa denen des Alten Weisen, der Großen Mutter, des Schattens, der Schlange, des Göttlichen Kindes, aber auch als Urtopographien wie Paradiesgarten und Waldsee und Höllenfeuer oder geometrische Urformen wie Gabelung und Mandala. Ich kann mich der Überzeugungskraft dieser Theorien nur schwer entziehen [...].⁷

Dass wir glaubten, uns diesem mythopoetischen Konzept nähern zu können unter weitgehender Ausblendung der psychoanalytischen wie archetypischen Tradition, war weder Ausdruck subjektiver Ignoranz noch »kollektive Fehlleistung« der DDR-Literaturtheorie, wie Bernhard Greiner und Wolfgang Emmerich⁸ konstatieren, sondern hat mit Gründen zu tun, die in

4 Ebenda, S. 73–99. 5 Ebenda, S. 219–282. 6 Franz Fühmann: Zweiundzwanzig Tage oder Die Hälfte des Lebens. In: Ders.: Das Judenauto. Kabelkran und Blauer Peter, Zweiundzwanzig Tage oder Die Hälfte des Lebens, Rostock 1979. 7 Fühmann (wie Anm. 1), S. 105. 8 Bernhard Greiner: DDR-Literatur als Problem der Literaturwissenschaft. In: Jahrbuch zur Literatur in der DDR 3 (1983) S. 233. Vgl. auch Wolfgang Emmerich: Versungen und vertan? Rückblick auf 40 Jahre DDR-Literatur und Geschichtsschreibung der DDR-Literatur. In: Oxford German Studies 27 (1998) S. 148–168.



der ›Eigenständigkeit‹ der Literaturverhältnisse in der DDR zu suchen sind, für die u. a. auch das Ineinandergreifen von Literatur und Politik kennzeichnend war:

1. Die Psychoanalyse als literaturwissenschaftliche Theorie bzw. Methode hatte in der DDR-Literaturwissenschaft keine Tradition. Fühmann beklagt das Theoriedefizit wie auch das Fehlen literaturspezifischen Umgangs durch die Literaturkritik und Literaturwissenschaft wiederholt und bedient sich im Zugang zu seinen ›Musterbeispielen‹ mythischer Literatur – Matthias Claudius' *Abendlied*, Jean Pauls *Unsichtbare Loge*, James Joyce' *Ulysses* – gleich zu Beginn seines Mythosaufsatzes demonstrativ der assoziativen Methode in Anlehnung an die Psychoanalyse Freuds. Er fasst den zentralen Begriff des »mythischen Elements« der Literatur als eine Art der Entsprechung von Innerem und Äußerem, die »bereits vor der Kunstwerdung Abbildungen voneinander sind«⁹ und die auf »eine geheimnisvolle, nie ausschöpfbare und nie bis ins letzte darstellbare Weise«¹⁰ geschehe. Um einen aus marxistischer Sicht tragfähigen Mythos-Begriff wurde – dank des Drucks der Antikerezeption in der neueren DDR-Literatur – seit Beginn der 1970er Jahre gerungen. Der verdienstvollen Arbeit des Berliner Anglisten Robert Weimann *Literaturgeschichte und Mythologie*¹¹ war es zu verdanken, dass der Mythos-Begriff nicht mehr als ›Schimpfwort‹ im Sinne von Irrationalität bzw. einer niederen Stufe der Erkenntnis zurückgewiesen wurde, sondern als Arbeitsbegriff in die wissenschaftliche Debatte kam. Aber gerade der psychoanalytischen wie archetypischen Dimension des Mythos, von der aus das Verhältnis zur Dichtung wesentlich bestimmt wurde, begegnete er mit massiver Kritik, wie er auch sein Erstaunen darüber ausdrückte, dass sich so viele Schriftsteller(innen) in der Gegenwart zu ihm bekannten.¹² Hans Kaufmann ließ den Mythos-Begriff in seinen Thesen über das Erbe lediglich als eine »von Mythologie unabhängige Phantasie«¹³ gelten. Versuche, den ›ganzen Menschen‹ mit Begriffen wie der

9 Fühmann (wie Anm. 1), S. 114. 10 Ebenda, S. 113. 11 Robert Weimann: *Literaturgeschichte und Mythologie*, Berlin, Weimar 1971. 12 Ebenda, S. 340. Erst in den 1990er Jahren gibt es – auch in Bezug auf Fühmanns mythopoetisches Konzept – eine Hinwendung zu den anthropologischen Konstanten des Menschenbildes. Vgl. hierzu: Ulrich von Bülow: *Von der Geschichtsphilosophie zur Anthropologie. Fühmanns ästhetische Wende in seinem Essay Das mythische Element in der Literatur*. In: Brigitte Krüger, Margrid Bircken, Helmut John (Hrsg.): *Jeder hat seinen Fühmann. Zugänge zu Poetologie und Werk Franz Fühmanns*, Frankfurt/M. u. a. 1998, S. 59–77. 13 Hans Kaufmann: *Versuch über das Erbe*, Leipzig 1980, S. 126.



»allseitig entwickelten Persönlichkeit«, dem »Allgemeinmenschlichen« oder dem marxistischen Humanismusbegriff zu erfassen, erwiesen sich als unzureichend, weil sie inhaltlich kaum ausgestaltet und einseitig auf Bewusstheit und handlungsorientierte Tätigkeit ausgerichtet waren. Einsichten, die das Wesen des Menschen als »biopsychosoziale Einheit« fassten und sich von einseitigen Positionen einer gesellschaftlichen Determination des Menschen verabschiedeten, setzten sich erst in den 1980er Jahren durch.¹⁴

2. Die unterbrochenen Traditionsstränge wurden, insbesondere zur Literatur der Romantik und zur Moderne, deren Autor(inn)en – weit vor bzw. parallel zu Freud, Jung u. a. – die verzweigten Wege zum Unbewussten beschrritten hatten, nach mehreren Anläufen in den 1970er Jahren erst wieder geknüpft. Wie wir wissen, hatte vor allem Franz Fühmann mit seinen Aufsätzen zu E. T. A. Hoffmann¹⁵ und mit seinem Trakl-Essay¹⁶ einen wesentlichen Anteil daran. Zudem hatte das Ausblenden solcher Theorie- und Methodenansätze wie die Psychoanalyse durch die DDR-Literaturwissenschaft damit zu tun, dass das marxistische Gesellschafts- und Menschenbild und die psychoanalytische Persönlichkeits- und Kulturauffassung als unvereinbar galten und auch Versuche des linken Flügels der Frankfurter Schule und der Kritischen Theorie des Subjekts¹⁷ in den 1970er Jahren, den Marxismus durch die Psychoanalyse zu ergänzen, als revisionistische Theorien eines »dritten Weges« zurückgewiesen wurden. In der DDR begann sich erst in den 1970er Jahren eine differenzierte Einstellung zur Psychoanalyse als wissenschaftlicher Disziplin herauszubilden.¹⁸ Noch bis Anfang der 1980er Jahre gab es eine pragmatische Trennung zwischen dem klinisch-therapeutischen Konzept in der Tradition

14 Erhard Geißler, Herbert Hörz (Hrsg.): Vom Gen zum Verhalten. Der Mensch als biopsychosoziale Einheit, Berlin 1988. **15** In dem Band *Essays, Gespräche, Aufsätze 1964–1981* sind vier Aufsätze zu Leben und Werk E. T. A. Hoffmanns enthalten, u. a.: Fräulein Veronika Paulmann aus der Pirnaer Vorstadt oder Etwas über das Schauerliche bei E. T. A. Hoffmann. Anhang: Ignaz Denner. In: Fühmann (wie Anm. 1), S. 328–399. **16** Fühmann (wie Anm. 2). **17** Vgl. u. a. Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Psychoanalyse und Marxismus, Frankfurt/M. 1970; Karl-Heinz Braun: Kritik am Pseudo-Marxismus, Köln 1979; Lucien Sève: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Berlin 1972. **18** Vgl. u. a. Siegfried Kätzel: Marxismus und Psychoanalyse, Berlin 1987; Walter Friedrich (Hrsg.): Kritik der Psychoanalyse und biologistischer Konzeptionen, Berlin 1977; Michail Jaroschewski: Psychologie im 20. Jahrhundert, Berlin 1975; Antal Borbèly, John Erpenbeck: Vorschläge zu Freud. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 35 (1987) Heft 11, S. 1016–1024.

Freuds und seinem umfassenden Konzept einer psychischen Theorie. Es ist bezeichnend, dass eine der wichtigsten Arbeitstagungen zur Psychoanalyse aus Anlass des 125. Geburtstages von Freud im Jahre 1981 in der psychiatrischen Klinik in Bernburg stattfand und gerade diesen Aspekt in Freuds Schaffen ins Zentrum stellte.¹⁹ Nach wie vor zurückgewiesen wurde mit Freuds Triebtheorie und einer sich auf ihr gründenden Persönlichkeitstheorie der Versuch, sein Verständnis des Menschen »auf die im Unbewußten wirkende, unerkennbare und unbeherrschbare Dynamik der Triebe«²⁰ zu reduzieren, die gesellschaftliche Determination des Menschen auszublenden und so eine ›Robinsonade‹ des isolierten, für sein Tun nicht verantwortlichen Menschen zu propagieren. Nicht akzeptiert wurden Freuds Versuche einer Ausweitung seiner psychoanalytischen Theorie hin zu einer universellen Weltanschauung. Dass sich psychoanalytische Diskurse ganz grundsätzlicher Natur auf Schauplätze wie die Medizin, vor allem aber die Literatur zu verlagern begannen, hatte ursächlich auch mit den o. g. Zusammenhängen zu tun. Insofern ist es nicht unbedeutend, dass ein Aufsatz zu Freuds Stellung zum Marxismus/Sozialismus im Kontext seiner kulturtheoretischen Auffassungen Ende der 1980er Jahre in den *Weimarer Beiträgen* veröffentlicht wurde.²¹

II. »Wortwerden des Unbewussten«²². Einige Überlegungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Dichtungsverstehen bei Fühmann

Franz Fühmann jedenfalls hatte maßlos untertrieben, als er in einem Gespräch mit Westberliner Lehrer(inne)n kurz vor seinem Tod im Jahre 1984 sagte, er sei aus Trotz gegenüber der bornierten Haltung seiner Kollegen aus der Blockpartei, der NDPD, zum Freudianer geworden. In *Thesen zu Fragen von Kunst und Literatur* (1957), die er als führendes Mitglied des

19 Alfred Katzenstein u. a. (Hrsg.): Die historische Stellung und die gegenwärtige Funktion der von Sigmund Freud begründeten Psychoanalyse im Prozeß der Formierung einer wissenschaftlich fundierten Psychotherapie, Bernburg, Bezirkskrankenhaus für Psychiatrie und Neurologie 1981. **20** Erhard Lange, Dietrich Alexander u. a. (Hrsg.): Philosophenlexikon, Berlin 1982, S. 292. **21** Hans-Dieter Schmidt: Sigmund Freud und der Marxismus. Freuds Stellung zum Marxismus/Sozialismus im Kontext seiner kulturtheoretischen Ideen. In: *Weimarer Beiträge* 35 (1989) Heft 1, S. 90–106. **22** Zu Sigmund Freud. Aufzeichnungen eines Gesprächs mit den Herausgebern. In: Trauer und Melancholie. Hrsg. von Franz Fühmann, Dietrich Simon, Berlin 1982, S. 217.

Parteivorstandes erarbeitet hatte, hatte er die Ver- und Missachtung der Psychologie öffentlich attackiert: »Ich bin zum Beispiel der Meinung, daß das hartnäckige Ignorieren der großen psychologischen Erkenntnisse durch den Sozialismus ein zumindest konservativer Zug ist.«²³ Fühmanns Vorgesetzte nannten ihn daraufhin einen »Mystifizisten und Irrationalisten« und bezichtigten ihn einer »Rechtsabweichung sowie [des] verkappeten Freudianertums.«²⁴ Da habe er (fast) jede Geschichte als Traum bezeichnet. Soweit die Anekdote. Wesentlicher ist wohl, dass die eigene schmerzhaft erfahrene einer mehrfach »gebrochenen Biografie«²⁵ die drängende Frage nach den handlungsbegründenden Antrieben menschlicher Existenz und den bewussten oder unbewussten Strategien individuellen Verhaltens und Fehlverhaltens stellt. Es ist die Frage eines Angehörigen einer Generation, die »über Auschwitz in die andre Gesellschaftsordnung«²⁶ den Sozialismus, gekommen ist und durch den Willen zur schnellen »Wandlung« alte Schuld verdrängt und eine zweite und dritte Schuld auf sich nimmt. Um zu erfahren, wie sich die Katastrophe des 20. Jahrhunderts in den eigenen Lebensirrtümern bricht, steigt er tief hinab und stößt so auf die Subversivität des Unbewussten und Verdrängten und somit auf die Konfliktbewältigungsmodelle Freuds und Jungs. In dem Maße, wie er systematisch an der Vertiefung seines psychologisch-theoretischen Wissens arbeitet, entsteht die Idee, Freuds Schriften herauszugeben. Ein schmales Bändchen mit dem Titel *Sigmund Freud: Trauer und Melancholie*²⁷ erschien nach langer Vorbereitungszeit 1982 in der *Spektrum*-Reihe des Verlages Volk und Welt, eines belletristischen Verlages also, ergänzt durch ein einführendes Gespräch zwischen dem Lektor Dietrich Simon und Franz Fühmann. Zwischen 1988 und 1990 kamen in der *Österreichischen Bibliothek* desselben Verlages eine wesentlich durch Fühmann beförderte dreibändige Freud-Ausgabe und ein weiterer Band mit der *Traumdeutung* heraus. Die Arbeit an einem für diese Ausgabe geschriebenen Freud-Essay fand sich, vier Jahre nach seinem Tod, im Nachlass.

»Ich bin nicht in allem ein orthodoxer Freudianer«, bekennt Fühmann in dem o. g. Gespräch mit Berliner Lehrern (1984). Was fasziniert ihn an Freuds Theorie? Wo zieht er Grenzen?

23 Franz Fühmann: Thesen zu Fragen von Literatur und Kunst. In: Ders.: Im Berg. Texte aus dem Nachlaß. Hrsg. von Ingrid Prignitz, S. 229. 24 Fühmann (wie Anm. 2), S. 70. 25 Vgl. Margarete Hannsman: Annäherung. In: Horst Simon (Hrsg.): Franz Fühmann: Zwischen Erzählen und Schweigen. Franz Fühmann zum 65., Rostock 1987, S. 83. 26 Fühmann (wie Anm. 6), S. 478. 27 Freud (wie Anm. 22).

Ausgehend von Freuds Persönlichkeitskonzept ist es einmal das Wirken des Über-Ichs in seinen unterschiedlichsten Ausprägungen – von individuellen wie gesellschaftlichen Vaterfiguren über personelle und strukturelle Inszenierungen von Macht bis hin zu gesellschaftlichen Tabus und Mechanismen der Zensur und Selbstzensur. Freuds Typologie des Einbruchs von Angst und Gewalt in den Erfahrungsraum der Persönlichkeit sieht er in unmittelbarer Beziehung dazu.

Theoretisch wie methodisch völlig neue Zugänge zur Frage der Prüfung der eigenen Identität hat ihm Freuds Phänomen des Wiederholungszwangs eröffnet. Freuds Dreischritt von Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten als therapeutischer Prozess der Psychoanalyse habe ihm wichtige Einblicke vermittelt in den Vorgang des Erinnerns und der eigenen Wandlung bzw. Nicht-Wandlung.²⁸ Das Phänomen des Wiederholungszwangs bzw. der gewollten Wiederholung prägt maßgeblich Fühmanns poetologische Konzeption, den schmerzhaften Erfahrungs- und Wandlungsprozess von Angehörigen seiner Generation aus der individuellen Betroffenheit heraus künstlerisch zu vermitteln.²⁹ Einleuchtend erscheint ihm Freuds Triebtheorie, insbes. die Entdeckung des Phänomens der frühkindlichen Sexualität, die die These von der Kindheit als Paradies von Unschuld und Unberührbarkeit grundsätzlich infrage stellt, wie man seinen Studien einer »gebrochenen Kinderwelt«³⁰ in dem Erzählband *Der Jongleur im Kino oder Die Insel der Träume*³¹ entnehmen kann.

Vor allem Freuds Theorie von Eros und Thanatos wird ihm zu Beginn der 1980er Jahre angesichts der globalen Bedrohung durch die sich zuspitzende Systemkonfrontation immer wichtiger. Freuds These vom Todestrieb, der als Aggressionstrieb nicht nur selbstzerstörerisch wirkt, sondern sich nach außen, gegen andere Individuen richten kann, wird zu einer Kernthese seiner Rede bei der Berliner Begegnung von Schriftstellern zur Friedensförderung 1981 und in Texten zur Mythos- und Märchen-Rezeption der 1980er Jahre. Eros als Alternative zu Kriegsbedrohungen als eine schöne Utopie? Fühmann sieht das anders:

28 Ebenda, S. 225. 29 In Fühmanns Ungarn-Tagebuch sind die Begriffe »Erfahrung« und »Wandlung« von zentraler Bedeutung für die Richtungsänderung seines poetologischen Konzepts Anfang der 1970er Jahre. Vgl. Fühmann (wie Anm. 6), S. 465. 30 Peter Gugisch: Geschichten einer gebrochenen Kinderwelt. Gespräch. In: Sonntag 25 (1971), Heft 2, S. 11. 31 Franz Fühmann: *Der Jongleur oder Die Insel der Träume*. Studien zur bürgerlichen Gesellschaft, Rostock 1970.

Zur Hypothese des Todestriebes nur dies: Ich stimme da vollständig mit Freud überein und teile seine radikalsten Folgerungen [...]. Ich kann mich seinen Gedanken schon darum nicht verschließen, weil ich das Wirken dieser Trieb-Antagonisten [...] in meiner Existenz zu erfahren glaube, und zwar in radikaler Art [...].³²

Alles, was Gefühlsbindungen unter den Menschen herstelle, um dem Krieg entgegenzuwirken, bezeichnet er zumindest als eine »sehr sympathische Konsequenz [...], die Schaffung von Vertrauen, also einer bestimmten Art von Bindungen unter den Menschen« halte er »für hervorragend wichtig in der Frage der Friedenssicherung«.³³

Vor allem fasziniert ihn der Traum als wichtiger Zugang zu den Tiefenschichten der Persönlichkeit. Die Beschäftigung mit dem Traum trägt zunächst alle Kennzeichen einer psychoanalytischen Selbsttherapie, die ihm half, mit seinen existentiellen Lebenskrisen fertig zu werden. Schon seit Beginn der 1960er Jahre führt er regelmäßig Traumtagebuch. Zunehmend wird dieses Wissen ihm zum literarischen Instrumentarium, sich aber auch »bestimmte Phänomene und Merkwürdigkeiten der eigenen Arbeit und deren Wirkung«³⁴ klarzumachen. Seine großen essayistischen Arbeiten seit dem Ungarn-Tagebuch dokumentieren dieses Nachdenken über die Nähe von Dichtung und Traum ganz im Sinne von Freud und Jung: Seine Sicht auf das Verhältnis von Traum und schöpferischer Inspiration, künstlerischer Produktion als Autokatharsis und Konfliktsublimierung ist angeregt durch Freuds *Der Dichter und das Phantasieren*.³⁵ Die Nähe zwischen der Traumarbeit und Vertextungs- bzw. Lektürestrategien entdeckt er in der Auseinandersetzung mit Freuds *Traumdeutung*.³⁶ Psychoanalytisch ausgerichtete Wirkungskonzepte wie die Poetik des Schauerlichen entwickelt er vor allem in einem seiner Essays zu E. T. A. Hoffmann³⁷ an Freuds Auffassung vom *Unheimlichen*³⁸ und an C. G. Jungs *Archetypenlehre*.³⁹ Mit seiner an Jean Paul angelehnten These,

32 Freud (wie Anm. 22), S. 220. Vgl. auch Fühmanns intensive Beschäftigung mit dem Todestrieb in seinem Fragment gebliebenen Text *Im Berg* (wie Anm. 23), S. 66, 154. **33** Freud (wie Anm. 22), S. 220.

34 Fühmann (wie Anm. 1), S. 83. **35** Sigmund Freud: *Der Dichter und das Phantasieren*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Anna Freud und anderen, Bd. 7, London 1940–1952; fortan zitiert: GW. **36** Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*. In: GW, Bd. 2, 3. **37** Fühmann (wie Anm. 15). **38** Sigmund Freud: *Das Unheimliche*. In: GW, Bd. 12, S. 229–268. **39** Carl Gustav Jung: *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*. In: Ders.: *Gesammelte Werke* Bd. 9/1, Düsseldorf

Traum sei »unwillkürliche Dichtung« bzw. Gedichte seien »eine andere Art Träume«⁴⁰ baut Fühmann im Trakl-Essay den Lesern nicht nur eine Brücke zur Lyrik der Moderne, sondern schärft auch – in polemischer Auseinandersetzung mit der marxistischen Ästhetik – seinen Mimesisbegriff und sein literarisches Wirkungskonzept. Aus dem Analogieverhältnis von Traum und Dichtung leitet er einen Abbildbegriff her, der in der Verschränkung von innerer und äußerer Realität, von Bewusstem und Unbewusstem besteht. Mit der Frage »wer weiß, wie Dichtung wirkt, wenn ihre Metaphern durch die Adern des Unbewußten schaukeln?«⁴¹, leitet er zu dem für ihn wirkungsästhetisch zentralen Begriff der »Betroffenheit« des Lesers über, der wesentlich an die Wirkung des Unbewussten gebunden ist: Den Grund, dass der Leser fremde Erfahrung als eigene erfährt, sieht er darin, dass das, »was beim Dichter einer Wurzel entstammte, auch bei uns Lesern auf eine Wurzel verweist, die wir mit dem Dichter teilen, oder wir haben den Urgrund gemeinsam, der die seine und die unsere hervortrieb und speiste: das kollektiv Unbewusste.«⁴²

Grenzen zieht er dort, wo er Versuche Freuds zu entdecken glaubt, seine Individualpsychologie auf die Gesellschaftspsychologie zu übertragen oder alle seelischen Sensationen des Individuums auf sexuelle Phänomene zurückführen zu wollen. Interessante Beobachtungen lassen sich hier in einem seiner Hoffmann-Essays machen, in denen er den Versuch unternimmt, eine Typologie des Gespenstischen und Schauerlichen zu entwickeln über die direkte Beziehung zwischen dem Unheimlichen bei Freud und dem Entfremdungssyndrom des Marx'schen Tauschwertes in dessen *Kritik zur politischen Ökonomie*.⁴³ Kritisch betrachtet er auch Freuds Versuch, kulturgeschichtliche Entwicklungen von einem Punkt her, etwa vom Totem- und Inzest-Tabu, zu erklären und – noch weit mehr – Kulturwerdung durch ein Maximum an Bewusstwerdung und Triebsublimierung zu befördern. Die Überlegung, ob das wünschenswert sei, mündet in der Feststellung: »Mich schaudert vor der Annahme eines Menschenwesens als völlig ins Ich überführtes Es ebenso wie vor der Annahme einer vollständig sozialisierten und zivilisierten Natur.«⁴⁴ Paradox mag es erscheinen, dass nicht nur sein *Traum von Sigmund Freud* (1984), sondern sein literarischer Rigorismus im Zugriff auf das ›Es‹ zu erkennen geben, wie sehr gerade

1976, S. 176. **40** Fühmann (wie Anm. 2), S. 77, 79f. **41** Ebenda, S. 33. **42** Ebenda, S. 80. **43** Fühmann (wie Anm. 15), S. 350, 366. **44** Freud (wie Anm. 22), S. 216.

der aufklärerische Zug in Freuds Denken ihm imponiert haben muss. Der Traum verarbeitet Freuds programmatischen Satz aus den *Neuen Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*⁴⁵ »Wo Es war soll Ich werden«, der davon spricht, dass mit der Zeit die Vernunft die Diktatur im menschlichen Seelenleben erringen möge: »Mir träumte«, so beginnt der Text, »daß ich nach Neufundland schwimme [...]. Plötzlich schwimmt Sigmund Freud neben mir. – Ich weiß, noch bevor ich ihn erblicke, daß es nur Sigmund Freud sein kann, wer sollte denn sonst nach Neufundland schwimmen [...].« Nach einigem Bemühen, in einen gemeinsamen Rhythmus zu kommen, spürt der Träumer ein Lauern, dann ein Knabbern an seiner Schulter, dann einen Biss, der ihn zur Aktion herausfordert. Physische Abwehr, »seelisches Sich-Feien« und »gedankliches Durchdringen« sind gefragt wie auch Versuche, ihm zu entkommen oder ihn unter Wasser zu drücken. Als ihn eine »ungeheure Woge« an die Küste Neufundlands wirft, erwartet ihn Freud schon, seine blitzende Brille reibend.⁴⁶ Einige Möglichkeiten des »Wortwerdens des Unbewussten«⁴⁷ deuten sich hier an: Neufundland ist das »neue Ufer«, das »Neuland«, das er literarisch erobern will, das Land »neuer Funde«, der »neue Kontinent«.⁴⁸

III. »Der Träumeschaufler«. Franz Fühmann: *Mein Buch der Träume*

Der Traum wird seit dem Ungarn-Tagebuch 1973 zu einer dritten wichtigen Säule der Fühmann'schen Poetik neben dem Märchen und dem Mythos. In der literarischen Hinwendung zum Traum als bildhafte Verschränkung und Symbolisierung von Erfahrung in der Einheit von Bewusstem und Unbewusstem findet er eine von ihm angestrebte Möglichkeit »reinen Erzählens« jenseits einer Literatur mit dem Anspruch »reiner« subjektiver Authentizität, des unmittelbaren stofflichen Zugriffs auf den Alltag, jenseits der Dominanz narrativer Erzählmodelle und der Essayistik. Die Traummodelle überlagern Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre auch Texte, die Träume nicht unmittelbar zum Gegenstand haben, so Texte nach mythischen Motiven wie *Die Schatten*⁴⁹ und den nach dem Vorbild von Dystopien entstandenen Erzählband *Saiäns-Fiktschen*.⁵⁰

45 Sigmund Freud: *Neue Folgen der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse*. In: GW, Bd. 15. 46 Franz Fühmann: *Der Traum von Sigmund Freud*. In: Ders.: *Unter den Paranyas. Traum – Erzählungen und – Notate*. Hrsg. mit einem Nachw. von Ingrid Prignitz, Rostock 1988, S. 72–74. 47 Freud (wie Anm. 22). 48 Fühmann (wie Anm. 46), Nachwort, S. 217.

Der 1988 aus dem Nachlass erschienene Band *Unter den Paranyas. Traum-Erzählungen und -Notate*⁵¹ gewährt Einblicke in die Werkstatt des Autors, den Traum als Kunstform für sich zu gewinnen. Seit 1973 verfolgte er sein Projekt, einen Träume-Band herauszugeben. Das geplante Buch *Parna. Träume und Geschichten*⁵² scheitert, weil ihm die Ablösung des Traummaterials von der persönlichen Erfahrung und die Formung der Traumbilder zum Gleichnis für die Leser nicht gelingen. In der Reihe *Edition Leipzig* des Reclam Verlages erscheint 1985 ein bibliophiler Band mit 13 Träumen, ausgestattet mit Grafiken von Nuria Quevedo, den er vor seinem Tod noch autorisiert.⁵³ Auf einer der Lithografien ist eine Figur abgebildet, die an die Gestalt des Autors erinnert. Bis zu den Knien versunken in der Erde, gräbt sie mit Händen wie Schaufeln nach etwas, was unter der Oberfläche verborgen scheint. Ein »Träumeschaufler«?⁵⁴ Ermutigt durch die Resonanz, die die Traumtexte bei seinen Lesereisen finden, hält er an seinem *Buch der Träume*⁵⁵ fest, einem weiteren *opus magnum* nach dem *Bergwerk*.⁵⁶ Es soll eine Kombination aus eigenen, literarisch bearbeiteten Träumen, Traum-Essays zu einer Landschaft der Träume, zu Farben im Traum und Träumen der Weltliteratur werden. Diese literarischen Träume tragen Titel wie *Der Traum von der Metamorphose*, *Der Traum vom wohltätigen Kind*, *Der Traum von der Versammlung der Bäume*, *Der Traum vom Paternoster*. Der Band ist – wie so Vieles bei Fühmann – Fragment geblieben: Neben einer Typologie literarischer Träume, zu denen mythische Träume (in der Verarbeitung solcher Motive und Figuren wie Metamorphosen, Eros und Thanatos, Moira), archetypische Träume (mit Urgestalten wie der Weisen Frau, dem Göttlichen Kind), erfundene Träume, logisch-mathematische Träume, Reise-Träume, lyrische Träume zählen, tragen sie jedoch schon alle Elemente, die Fühmann zum Maßstab literarischer Träume erhebt: die

49 Franz Fühmann: *Die Schatten. Ein Hörspiel*, Rostock 1986.
 50 Franz Fühmann: *Saiäns-Fiktschen. Erzählungen*, Rostock 1983. Besonders in der Erzählung *Bewußtseinserhebung* stellt eine Fallstudie der Hauptfigur Janno dar, wie die Wiederkehr des Unbewussten und Verdrängten gegen die Behauptung des »freien« Willens rebelliert.
 51 Fühmann (wie Anm. 46). Die Ausführungen beziehen sich wesentlich auf das von Ingrid Prignitz verfasste Nachwort, das material- und kenntnisreich werkgeschichtlich interessante Arbeitsstufen und Zusammenhänge des geplanten Träume-Bandes darstellt.
 52 Das ist der Titel einer 1975 vorgelegten, jedoch nicht erschienenen Fassung seines Träume-Buches.
 53 Franz Fühmann: *Dreizehn Träume*, Leipzig 1985.
 54 Nuria Quevedo: *Zu den Träumen von Franz Fühmann* (Lithografie). In: Fühmann (wie Anm. 25), S. III.
 55 Fühmann (wie Anm. 46). *Mein Buch der Träume* lautet der Titel des Materials aus dem Jahre 1984.
 56 Fühmann (wie Anm. 23).

Verdichtung latenter Traum Inhalte durch das Zusammenbringen von Ereignissen und Gestalten, »die einer Wurzel entspringen« und deren sofort erinnertes Ganzes »eine Gefühlssensation auslöst«⁵⁷; die Verdichtung des Narrativen durch das Herausarbeiten von Bildern, gleitenden Metaphern und deren Hypertrophierung; die Ablösung der Traum Inhalte vom persönlich Erfahrenen, die Speicherung individueller Erfahrung im Gleichnis und deren Verfügbarkeit durch den Leser.

Fühmanns Träume sind weniger ›Wunscherfüller‹ im Freud'schen Sinne. Tabuverletzende sexuelle Träume misslingen in der Regel wegen seiner Unfähigkeit, seine herkunftsbedingte Schamgrenze zu überschreiten. Die unbändige Lust an der freien Assoziation und am allusiven Sprachspiel teilt sich am ehesten in den an den Witztechniken Freuds⁵⁸ orientierten logischen Träumen mit. In der Regel sind seine Träume aber Alpträume, bestehend aus Angst, Schmerz, dem Gefühl der Ohnmacht und der Vergeblichkeit: »Mein Traumerlebnis Ekel, Groteskes«⁵⁹, heißt es in den Notaten.

Zwei Träume ziehen sich durch sein ganzes Werk – es sind mythische Träume: *Der Traum von Moira*⁶⁰ ist ein erfundener Traum. Das bedeutet, dass Fühmann in authentischen Träumen angelegte Grundfiguren des psychoanalytischen oder archetypischen Kanons bewusst herausarbeitet.

In einer fragmentarischen Urlandschaft erscheint Moira, die Schicksalsgöttin bzw. die Weise Frau, die im Sinne des Archetypus nach C. G. Jung die Gabe hat, den Menschen den Lebensfaden zu spinnen und ihrem Leben somit Sinn und Ordnung zu geben. Hier tritt sie als »unentfaltete Dreieinheit«⁶¹ auf, die in ein überdimensioniertes Tuch Toten-Zeichen stickt, die gleich Föten in der »Gebärmutter eines Schicksals«⁶² durch das Gewebe schweben: das Sigel Liebe, das Sigel Hass. Er erkennt das Sigel des Glaubens – ein »mondhaft bläuliche[s] Gesicht ohne Augen und Mund«⁶³, das sein Los ist und von dem Moira sagt, dass man es ihm zwei Mal abgetrennt habe, dass aber eine dritte Häutung nicht nur schmerzlich, sondern tödlich sei. Sie ist nicht nur Warnerin, sondern auch Trösterin, wenn sie seinen geschundenen Körper in das wallende Tuch einhüllt. Dieser Traum vom zwei Mal abgetrennten Sigel des Glaubens nimmt die Erfahrung von individueller Schuld auf, die darin besteht, sich den Gesellschaften, in denen er gelebt hat, mit

57 Fühmann (wie Anm. 2). 58 Sigmund Freud: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. In: GW, Bd. 6. 59 Fühmann (wie Anm. 46), S. 225. 60 Ebenda, S. 56–58. 61 Ebenda, S. 56. 62 Ebenda, S. 57. 63 Ebenda.

»ausgelöschtem Willen«⁶⁴ zur Verfügung gestellt zu haben. Es ist auch seine ganz individuelle Erfahrung des schmerzhaften Prozesses eines Zu-sich-selber-Kommens zwischen übergroßer Hoffnung, Wandlungsbereitschaft und der Erfahrung des Utopieverlustes.

Als Traum von der schmerzhaften Tortur des Häutens ist *Der Traum von Marsyas*⁶⁵ in das Ungarn-Tagebuch eingegangen, als Erzählung in das Bändchen *Der Geliebte der Morgenröte*⁶⁶, einem Erzählband nach Motiven des antiken Mythos. Der Mythos berichtet bekanntlich davon, wie der Silen Marsyas auf einer von Athene verfluchten Flöte zum musikalischen Wettkampf herausfordert, diese ›Überhebung‹ mit dem Vorgang der martialischen Häutung bezahlt. Auf der Grundlage der *Traum-Notate* wird ersichtlich, wie in diesem Fall Elemente aus zwei unterschiedlichen Träumen zusammen geführt, unverarbeitete Tagesreste in die Sprache des Traums übersetzt werden⁶⁷: Hier begegnet man dem Träumenden in einem Raum, in dem er nach Belieben alles spielerisch verwandeln kann – die Farben der Fenstervorhänge, den Ausblick von Drinnen auf die ›Welt‹. Alles gehorcht seinem gestalterischen Willen. Unterbrochen wird dieses Spiel durch Geräusche eines Lastwagens, aus dem ihn zwei gefoltete Männer mit gehäuteten Muskelgesichtern anblicken. Hier wird die Häutungsmetapher zum assoziativen Zentrum, die Verschiebung des Vorgangs vom Träumenden auf die geschundenen Männer zum literarischen Verfahren: »nicht aus seiner Haut können«, »aus der Haut fahren«, »einem das Fell über die Ohren ziehen«, »Erlösung durch Aus-der-Haut-Peitschen«⁶⁸, »dünnhäutig sein« »sein Fell zu Markte tragen«. Im Kontext des Ungarn-Tagebuchs wird dieser Traum Ausdruck der Selbsterkundung eines Schriftstellers, der in sich zerrissen ist. Er sieht sich als ein Aufbegehrender, der »aus seiner Haut« will, und das »wäre bei seinem böhmischen Erbe der Mut zum Schießenlassen der Phantasie, der Mut zum Barocken, der Mut zum Traum und zum Paradoxen«.⁶⁹ Er muss begreifen, dass es keine Erlösung gibt, wenn er in eine andere Haut schlüpft. Die Zerrissenheit als Grunderfahrung einer Generation, die zwischen die Zeiten des vergangenen Jahrhunderts geraten ist, anzunehmen und deren Vermittlung als seine »Teilfunktion«⁷⁰

64 Vgl. Fühmann (wie Anm. 2), S. 47. 65 Fühmann (wie Anm. 6), S. 494. 66 Franz Fühmann: Irrfahrt und Heimkehr des Odysseus. Prometheus. Der Geliebte der Morgenröte und andere Erzählungen, Rostock 1980, S. 353–368. 67 Vgl. Fühmann: Nachwort (wie Anm. 46), S. 210f. 68 Fühmann (wie Anm. 6), S. 469. 69 Ebenda, S. 200.

/ // // // // // /

zu akzeptieren, ist für ihn exhibitionistisch wie schmerzhaft. Er hatte wohl – wie Marsyas – keine andere Wahl.

70 Ebenda, S. 423.

Dieser Beitrag des Kolloquiums ist bereits erschienen in: Zeitschrift für Germanistik – Neue Folge 18 (2008), Heft 1, S. 147–156.



Großstadtmythen in Claire Golls Roman *Ein Mensch ertrinkt*

103

Miriam von Maydell

Viele Romane der zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts verhandeln die Sehnsucht nach dem sozialen Aufstieg und die mit ihm verbundene Gefahr der sozialen Verelendung, so z. B. Irmgard Keuns *Das kunstseidene Mädchen*, Emmy Hennings' *Das Brandmal* oder Vicki Baums *Die Karriere der Doris Hart*.¹ In ihnen wird die Großstadt einerseits zum Ort der Hoffnung und andererseits immer auch zum Ort des drohenden oder realen Falls.

Der gesellschaftliche Hintergrund ist dabei folgender: Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts wachsen in Europa viele Städte zu Großstädten und Metropolen heran. Schon seit dem 19. Jahrhundert übte die Großstadt eine große Anziehung auf die Frauen der Ersten Frauenbewegung aus, die hier die Möglichkeit hatten, Arbeit zu finden und finanziell unabhängig zu leben. Durch den technischen Fortschritt und die Reorganisation des städtischen Berufslebens sowie nicht zuletzt durch die jahrzehntelangen Kämpfe der Frauenbewegung wuchsen die Möglichkeiten für Frauen, in der Großstadt ihr eigenes Geld zu verdienen und selbstständig zu leben, ständig an. Die typischen Frauenberufe waren jedoch sozial niedrig gestellt, so fanden Frauen Anstellungen als Fabrikarbeiterin, Verkäuferin, Dienstmädchen oder als Post-, Fernmelde- oder Büroangestellte. Wie Siegfried Kracauer bereits in den zwanziger Jahren feststellte, war damals in Berlin ein Drittel der Angestellten Frauen.² Die

1 Irmgard Keun: *Das kunstseidene Mädchen*, München 1989 [1932]; Emmy Hennings: *Das Brandmal*, Frankfurt/M. 1999 [1920]; Vicki Baum: *Die Karriere der Doris Hart*, München 1998 [1936]. 2 Siegfried Kracauer: *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt/M. 1977 [1963], zitiert nach Stefanie Rinke: *Körper und Medien*. In: Bettina Fraisl, Monika Stromberger (Hrsg.): *Stadt und Trauma*, Würzburg 2004, S. 281–296, hier S. 282.



Frauen konnten am Großstadtleben teilnehmen, die typischen öffentlichen Großstadtorte für die moderne Frau waren die Einkaufspassage und das Kino. Der Schaufensterbummel wurde zur weiblichen Form des Flanierens.³ Die Kehrseite dieser neuen weiblichen Unabhängigkeit beschreibt Stefanie Rinke folgendermaßen:

Durch die rationalisierte und technifizierte Arbeitsweise in den Büros bildete sich die neue soziale Klasse der Angestellten. Die Angestellten waren [jedoch] stets von Arbeitslosigkeit bedroht, verfügten über schwache soziale Bande und hatten keine tragende politische Zugehörigkeit.⁴

Nach Kracauer gehörten sie zur ›Masse‹, sie waren individuell unwichtig und austauschbar. Trotz dieser sozialen Unsicherheit verbreitete sich gerade nach dem Ende des 1. Weltkriegs ein neues Phänomen: Frauen aus der Provinz kamen vermehrt in die Großstadt, um als Angestellte zu arbeiten; durch eine hohe Fluktuation sind sie dabei stets von Arbeitslosigkeit bedroht.

Mit dem Wandel der sozialen Rolle der Frau in der Großstadt setzt sich auch der Begriff der ›Neuen Frau‹ durch, der die als modern und gleichberechtigt wahrgenommene Frau bezeichnet. Diese ›Neue Frau‹ zeichnet sich insbesondere durch ihre Berufstätigkeit, aber auch durch ihr insgesamt aktives Verhalten aus. Gesa Kessemeier stellt dar, dass der einstmals utopische Entwurf der ›Neuen Frau‹ im Kontext der Ersten Frauenbewegung entstand, »die sich gegen die Festschreibung und Naturalisierung der bürgerlichen, auf strikter Binarität aufgebauten Geschlechterbilder stellte«.⁵ Nach dem 1. Weltkrieg wird aus diesem utopischen Grundgedanken jedoch »ein verbildlichtes Klischee«.⁶ Im öffentlichen Diskurs gelten die Forderungen der Frauenbewegung nach Gleichberechtigung im Beruf und nach dem Frauenwahlrecht als erfüllt und die ›Neue Frau‹ wird mehr und mehr auf äußere Merkmale reduziert, die wiederum an die (vermeintliche) Umsetzung der emanzipatorischen Utopie geknüpft werden. Die ›Neue Frau‹ wird mehr und mehr zu einer »idealtypischen Vorstellung«⁷ von Weiblichkeit, der Begriff wird entpolitisiert und selbst zum Teil eines normativen Geschlechterdiskurses.

3 Ebenda, S. 281. 4 Ebenda, S. 282. 5 Gesa Kessemeier: Sportlich, sachlich, männlich: Das Bild der ›Neuen Frau‹ in den Zwanziger Jahren. Zur Konstruktion geschlechtsspezifischer Körperbilder in der Mode der Jahre 1920 bis 1929, Dortmund 2000, S. 18. 6 Ebenda, S. 27. 7 Ebenda, S. 37.

Die ›Neue Frau‹ ist eine der Großstadtmythen, auf die ich im Folgenden weiter eingehen möchte. Mit diesem Begriff ist zunächst einmal ein positiver Mythos genannt, den ich mit Judith Halberstam als »metronormativ« bezeichnen möchte. Halberstam verwendet den Begriff der Metronormativität, um eine »Besessenheit mit urbanen Kontexten« zu beschreiben, wie sie sie in schwulen, lesbischen und transgender-Subkulturen beobachtet. Hier gilt die Großstadt als der Ort, der es Schwulen, Lesben und Transgendern ermöglicht, zu ihrer Sexualität zu stehen, den Prozess des »Coming-Outs« zu durchlaufen und anschließend relativ sicher und gefahrlos offen zu leben. Im Gegensatz dazu wird das Land als risikoreicher Raum konstruiert, in dem Menschen mit einer »abweichenden« Sexualität stets Anfeindungen ausgesetzt sein können und im schlimmsten Fall an Leib und Leben bedroht werden.⁸ Diese Dichotomisierung von Großstadt und Land bzw. Kleinstadt findet sich meines Erachtens auch im Kontext der Moderne, einerseits im Feminismus, der die Großstadt als den lebenswerteren Ort für die moderne, unabhängige Frau darstellt, andererseits auch in literarischen und künstlerischen Bewegungen, in denen die Großstadt als der ultimative Lebensraum gilt, in dem dem Kleinstadtmief der eigenen Jugend entkommen werden kann.

Andererseits ist die Verhandlung der Großstadt in der Moderne auch – und vielleicht vor allem – von negativen Mythen geprägt, so kommen im frühen Expressionismus immer wieder apokalyptische Großstadtdarstellungen vor: Die Großstadt wird negativ gezeichnet als Ort der Verrohung, des Untergangs in der Masse, der Macht des Geldes, des technischen Fortschritts und nicht zuletzt der menschlichen Selbstentfremdung. Die Modernisierungsprozesse, die die Großstädte mit solcher Macht ergreifen, wirken auf den Menschen schockartig und er reagiert mit »Orientierungslosigkeit, Ohnmacht und Angst«.⁹ Dennoch bleibt die Teilnahme am Großstadtleben meist alternativlos, so dass auch hier der Begriff der Metronormativität greift, wenn auch vielleicht einer ›negativen‹ Metronormativität.

Von diesen Vorüberlegungen ausgehend, komme ich nun zur Analyse des Großstadtmythos in Claire Golls Roman *Ein Mensch ertrinkt*, der 1929 unter dem Titel *La perle* erstmals auf Franzö-

⁸ Judith Halberstam: *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York, London 2005, S. 36f. ⁹ Thomas Anz: *Literatur des Expressionismus*, Stuttgart 2002, S. 103.

sisch erschien, auf Deutsch 1931.¹⁰ Bereits die ersten Seiten enthalten alle Zutaten, die es für einen ordentlichen Großstadtroman braucht: den weiblichen Kurzhaarschnitt, das Tanzlokal des Pariser »Negerproletariats«, die Liebespaare bei Nacht, den angetrunkenen Taxifahrer, das Kino. Der dort gezeigte Film *Grausame Liebe*, in dem die verlassene Heldin zum Schluss ins Wasser springt, nimmt bereits das Ende von Golls Protagonistin Marie vorweg, die ebenfalls in die Seine gehen wird. In dieser Anfangssequenz verläuft Maries Leben jedoch noch in geordneten Bahnen, sie genießt den Film, der ihr die romantische Liebe vorführt. Für ihren eigenen Film erhofft sie sich aber wohl sicherlich ein anderes Ende. Dennoch wird ihr eigenes Ende hier vorweggenommen und Claire Goll leitet bereits ihr charakteristisches Schreibverfahren ein: das Ausstellen zeitgenössischer Diskurse. Was hier noch Film und damit Fiktion ist – der Selbstmord der Filmheldin – wird am Ende in Maries Leben Realität werden. Aber kann angesichts dieses eins-zu-eins übereinstimmenden Verhaltens mit dem auf der Kinoleinwand Gezeigten (beide Figuren gehen ins Wasser) noch von einem authentischen Verhalten die Rede sein? Oder ist es nicht vielmehr so, dass im wahren Leben ein Rollenverhalten performativ wiederholt wird, das Teil des herrschenden Großstadtdiskurses ist?

Die in der Liebe gescheiterte und von der Großstadt zu Fall gebrachte Protagonistin sieht in ihrer Verzweiflung keinen anderen Ausweg, als sich das Leben zu nehmen. Marie reinszeniert am Ende des Romans die Rolle, die sie sich im Kino angeeignet hat, die Entscheidung, ins Wasser zu gehen, wird weniger selbstbestimmt und souverän getroffen, als dass sie vielmehr eine Kopie des bereits auf der dritten Seite des Romans vorgezeichneten Endes für unglückliche Heldinnen ist. Maries Selbstmord gerinnt somit einerseits zum Filmklischee. Und dass es sich um ein solches handelt, wird auch an anderer Stelle deutlich, wenn über den Fotografen Mariati sehr lapidar erzählt wird, dass »vor einem Jahr eine der bekanntesten Pariser Bühnenkünstlerinnen seinetwegen sich erschossen hat.« (24) Maries Tod ist nur einer von vielen, die sich das großstädtische Kinopublikum und die Leserinnen der Klatschpresse allwöchentlich zu Gemüte führen können, der weibliche Selbstmord ist Teil der Alltagskultur.

10 Claire Goll: Ein Mensch ertrinkt, Berlin 1988 [1931]. Quellenangaben hieraus erfolgen im Weiteren mit der Seitenzahl direkt im Text.

Andererseits bleibt den LeserInnen jedoch vorenthalten, ob dem filmischen Sprung ins Wasser oder dem Selbstmord der bekannten Bühnenkünstlerin ähnlich ernste Geschichten zugrunde liegen wie dem Tod Maries. Denn letztlich ist es in Maries Fall nicht die unerfüllte romantische Liebe, die sie in den Selbstmord treibt, sondern es ist ihr Leben in absoluter Armut und Hoffnungslosigkeit. So wird das bloße Kinoklischee umgekehrt zur Trivialisierung von Maries Tod gleichzeitig aus dem Trivialen herausgehoben. Das Schicksal der Selbstmörderin wird in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingebettet, das Individuum scheitert an der Gesellschaft. Claire Goll stellt also einerseits den sozialen und auch politischen Kontext von Maries Verhalten heraus, zeigt aber andererseits auf, dass ihr Verhalten dennoch nicht individuell ist, sondern von Diskursregimen bestimmt wird und im Sinne Judith Butlers performativ ist.¹¹

Auch an anderer Stelle zeigt sich die regulatorische Macht kultureller Bilder, gerade auch des Bildes der ›Neuen Frau‹. So empfiehlt Maries Geliebter Babylos ihr, mit dem Rauchen anzufangen, denn »[m]oderne Dienstmädchen rauchen jetzt« (63). Hier führt Claire Goll die von Kessemeyer konstatierte Reduktion der ›Neuen Frau‹ auf äußere Merkmale vor. Die ursprünglich vom Feminismus eingeforderte Befreiung der Frau von den zeitgenössischen Geschlechterdiskursen gerinnt in einem Bild von der befreiten Frau, das vorgibt, die Befreiung selbst zu gewährleisten, in Wahrheit aber die alten Geschlechterdiskurse mit neuen Variationen ergänzt.

Und diese Regulierung durch Diskurse ist letztlich bei allen Charakteren zu verzeichnen. So ist auch Maries Herrin Beatrice bestimmt von der Vorstellung »ein Glanz zu werden«, wie Irmgard Keun es für Doris, ihr *Kunstseidenes Mädchen* formuliert. Stefanie Rinke deutet die Medialität als Teil des modernen Großstadtmythos. Damit sind einerseits die modernen Medien wie Radio und Kino gemeint, aber auch das Medium des Geldes.¹² Das wichtigste Austauschmedium der Moderne – das Geld – ist selbst schon zum Teil des modernen Großstadtmythos geworden.¹³ Mit Geld können in der modernen Großstadt viele Träume erfüllt werden und voller Träume stecken die Pro-

¹¹ Vgl. z. B. Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M. 1991, S. 9 und dies.: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/M. 1997, S. 22. ¹² Rinke (wie Anm. 2), S. 285. ¹³ Vgl. auch Klaus R. Scherpe: *Mythen im Großstadtdiskurs der Moderne*. In: Christian Moser u. a. (Hrsg.): *Zwischen Zentrum und Peripherie*, Bielefeld 2005, S. 31–47, hier S. 32, 37.

tagonistinnen der Moderne. Ohne das nötige Kleingeld glänzt es sich aber selbst in der Großstadt schlecht und daher steht der weibliche Körper im Großstadroman ständig als Tauschmedium zur Disposition.¹⁴ So wird Keuns Doris aufgrund ihres Aufstiegswillens ebenso in die Prostitution getrieben wie Hennings' Dagny. Und auch die Frauen in Claire Golls Roman geraten wiederholt in die Situation, dass ihre Körper als reine Tauschmedien betrachtet und benutzt werden oder dass sie sie selbst als solche einsetzen. Die Jungfrau Marie ist dabei wenig berechnend, aber auch nicht vor männlichen Übergriffen gefeit. Als sie eine Kette aus Kunststoffperlen für 75 Francs (also etwa ein Fünftel ihres Monatsgehalts) erstehen will, wird ihr Körper bei den Verhandlungen mit dem Ladenbesitzer zum Tauschmedium. Die 75 Francs sind für sie ein hoher Preis und schüchtern versucht sie zu handeln. Dies führt dazu, dass der Händler sich mit ihrer Hand befriedigt. Marie gelingt es nicht, sich zu wehren, wie sie sich auch im weiteren Verlauf kaum je gegen männliche Übergriffe wehren wird. Schließlich erhält sie die Kette für 20 Francs.

Marie setzt ihren Körper nicht aktiv als Medium ein, aber sie kann sich auch nicht dem herrschenden Diskurs entziehen, der den Frauenkörper immer auch aufgrund seines Tauschwertes beurteilt. Als Marie nach dem Bekanntwerden ihrer unehehlichen Schwangerschaft in ein heruntergekommenes Hotel ziehen muss, ist es der Page, der ihren Körper benutzt und sie an sich bindet, indem er sich um sie kümmert. Es handelt sich aber nur um einen scheinbaren Handel, denn in Wahrheit verrät er sie bei der Wirtin, um sie gleich darauf wieder zu verteidigen, so dass sie vermeintlich in seiner Schuld steht, die sie mit ihrem Körper begleicht. Marie versteht sich also nicht besonders gut darin, ihren Körper als Tauschmedium einzusetzen.

Anders ihre Herrin Beatrice, die das Berechnen des Wertes ihres Körpers besser beherrscht – oder auch nicht, da sie sich am Ende auch des Öfteren verrechnet; zumindest jedoch setzt sie ihren Körper bewusst als Tauschmedium ein. Schon ihre Hochzeit mit dem 18 Jahre älteren orientalisch-jüdischen Perlenhändler Delos¹⁵ beruht auf einem Tauschgeschäft: Er schenkt ihr ein Perlenkollier, dafür willigt sie in die Hochzeit ein und

14 Rinke (wie Anm. 2), S. 295. **15** Delos ist es auch, der Marie schwängert, als er sie monatelang sexuell ausbeutet. Leider ist an dieser Stelle nicht genug Raum, die Figur des durch und durch unsympathisch gezeichneten orientalisch-jüdischen Perlenhändlers näher zu untersuchen. Doerte Bischoff stellt in ihrem Lexikonartikel auch hier die für Goll typische »Verdichtung stereotyper Zuschreibungen« fest,

das, »[t]rotzdem sie mit dieser einen Kette schon die Glieder aller anderen spürt.« (27) Und diese anderen Ketten bestehen nicht mehr aus Perlen, sondern es sind die Ketten, die sie an ihren ungeliebten Ehemann fesseln, dem sie durch eine Liebschaft mit dem Fotografen Mariati zu entkommen versucht. Denn »selbst die echten Perlen können Beatrice nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie ein schlechtes Geschäft gemacht hat. Das Kollier hat sie um die wahre Liebe bestohlen, die romantische, die gefühlvolle Liebe, wie sie in den Büchern und in den Kinos gezeigt wird. Und wie so viele junge Frauen reicher Männer träumt Beatrice seit drei Jahren, seit ihrer Verheiratung, wunderbare Filme, in denen sie die Hauptrolle spielt. Eines Tages lässt sie sich von Mariati photographieren und beginnt damit den so lang ersehnten Roman.« (27f.)

Hier zeigt sich, dass Beatrice einerseits dem urbanen Mythos des Geldes erliegt: Reichtum scheint Schönheit und ewiges Glück gewährleisten zu können. Obwohl sie von Anfang an spürt, dass sie damit einer Chimäre erliegt, willigt sie in die Heirat ein. Aber bei Goll ist es nicht so simpel, dass es neben diesem fehlgeleiteten Entschluss einen etwaigen richtigen gebe. Zwar beginnt Beatrice sogleich, sich nach einem anderen Leben zu sehnen, auch sie will ein »Glanz« werden, doch diese Sehnsucht ist dabei keineswegs authentischer als ihr vorheriges Begehren des Schmucks. Vielmehr wird die romantische Liebe vorgeführt als Vorstellung aus Roman und Film, dem Medium der Moderne; der Film produziert Beatrice' Vorstellungen und Sehnsüchte, sie sind keineswegs genuin eigene Wünsche.

Bei Goll gibt es jedoch zu dieser Art von diskursiv erzeugten Sehnsüchten auch keine Alternative – keine ihrer Figuren durchlebt Sehnsüchte, die ihr nicht schon einmal ›vorgelebt‹ wurden. So ist es keine unschuldige, romantische Liebe, die Beatrice für ihren Geliebten empfindet, sondern er ist letztlich der Statist in ihrem Film (und umgekehrt sieht er die Möglichkeit, mit ihrer Schönheit ein Geschäft zu machen und degradiert ihren Körper damit einmal mehr zum Tauschmedium). Auch hier zeigt sich wieder, wie Beatrice' (Wunsch-)Identität als aus der Menge hervorstechender Star durch die Wiederholung des medialen Mythos performativ erzeugt wird. Und so

die in ihrer Widersprüchlichkeit ausgestellt werden. In Bezug auf *Ein Mensch ertrinkt* geht Bischoff auf die Verwendung antisemitischer Stereotype ein, wie die Physiognomie, die Kleidung und die sprechenden Namen. Doerte Bischoff: Claire Goll. In: Andreas B. Kilcher (Hrsg.): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur, Stuttgart 2000, S. 177–180.



»macht Beatrice ihre großen Kinderaugen, sie spielt mit ihrer melodischen Stimme, sie zieht die Brust hoch, so daß die Taille noch zierlicher wird und der Busen sich gewölbter durch das Kleid abzeichnet. Beatrice braucht wieder zwei Paar neue Schuhe, und Toro gibt ihr kein Geld dafür.« (74f.) Kurz: Beatrice inszeniert ihre Weiblichkeit, um von den Männern im Austausch dafür Waren – Perlen, Schuhe, Ruhm – zu erhalten.

Doch es ist nicht nur der weibliche weiße Körper, der einen Tauschwert besitzt, auch der »Mulatte« Babylas setzt seinen Körper als Medium ein oder redet sich ein, ihn einsetzen zu können. Die sog. »Negermode« der Pariser Großstadt im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts ermöglicht es auch Babylas, sich als »Glanz« zu imaginieren. Hier ist es nicht die Frau aus einfachen Verhältnissen, sondern der Schwarze – als Chauffeur ebenso gesellschaftlich schlechter gestellt –, der vom sozialen Aufstieg in der Großstadt träumt. Der Erfolg von Josephine Baker inspiriert dabei seine Träume. Vor dem Spiegel versucht er die verschiedensten Rollen: als Tennisspieler, Boxer, schließlich Tänzer. Die Erfolg versprechenden Rollen sind für ihn von vornherein limitiert. Der Sport und die Showbühne scheinen ihm jedoch zumindest eine gewisse Chance zu versprechen. Als Konsequenz ist Babylas fixiert auf seinen Körper, dem er mit großer Bewunderung anheimfällt. Die moderne Großstadt verspricht also nicht nur der »Neuen Frau« mehr, als sie halten kann, sondern auch der schwarze Mann verfällt einem Machbarkeitsmythos, der behauptet, ein jeder könnte in der Großstadt erfolgreich werden. Der Erfolg von Josephine Baker suggeriert die Machbarkeit für alle Menschen aus allen gesellschaftlichen Schichten, Geschlechtern und Rassen. Die Realität sieht jedoch anders aus: Babylas ist und bleibt nur der Fahrer eines weißen Herrn, auf den er oft stundenlang warten muss, wobei er durch die Tür linst, hinein in das Leben der Pariser Oberschicht. Schließlich endet er nach einem Unfall im Gefängnis, angeklagt wegen fahrlässiger Tötung.

Claire Goll lässt die Figuren, die im herrschenden Diskurs von einer Subjektposition ausgeschlossen sind – die Frau, der »Mulatte« – hier um eben diese ringen – und dies in beiden Fällen über ihre Sehnsucht danach, aus der Menge herauszustecken, zu glänzen, als Schauspielerin oder als Showstar. Sie wollen beide von der Masse bewundert werden und nicht länger selbst zur Masse gehören.

Die Großstadt wird in der modernen Literatur häufig als ungeordnet, anonym und bedrohlich erlebt. Nach Sigrid Weigel versucht der Mann in der Menge, sich sein Selbst als Autor

oder Subjekt des Großstadtdiskurses wieder anzueignen, die Domestizierung der Stadt erfolgt dabei häufig über die Analogie zur weiblichen Sexualität (so zum Beispiel durch die Darstellung der Großstadt als Hure).¹⁶ Den in diesem Diskurs als Objekte positionierten Anderen – der Frau, dem schwarzen Mann – steht diese Möglichkeit nur begrenzt offen. Aber auch sie streben nach einer Subjektposition und versuchen dieses Herausstechen aus der Menge über ihren erträumten Erfolg zu erreichen.

Ein weiteres Tauschmedium neben dem ihres Körpers, das den wenig privilegierten Großstadtbewohnerinnen zur Verfügung steht, sind »Informationen«. So erzählt Didi, eines der Dienstmädchen, ihrer Geliebten Thea von Maries Schwangerschaft, um deren »Abneigung vor Männern noch zu verstärken«. Diese wiederum überbringt die Nachricht der Concierge des Hauses, »und hofft, damit von ihr Schweigen für ihre eigenen Laster zu erkaufen. Denn die Armen können nicht wie die Herrschaften die Sympathie der Concierge mit Geld erwerben.« (119) Wie Rinke schreibt, bewältigen Keuns Doris und Hennings' Dagny die traumatische Erfahrung der Prostitution, indem sie ihre Körper nicht nur zu Medien des Tauschs machen, sondern auch zu Medien der Aufzeichnung, die gleichsam Zeugnis darüber ablegen können, was ihnen geschehen ist.¹⁷ Bei Goll werden die Aufzeichnungen, die der moderne Großstadtmensch macht, wiederum zum Tauschmedium, Informationen können gegen andere Gefälligkeiten eingetauscht werden. Wer also kein Geld hat, um sich Sympathien zu erkaufen, tut zumindest gut daran, informiert zu sein. Das Schweigen, das Thea durch den Tratsch mit der Concierge erkaufen will, ist das Schweigen über ihre lesbische Beziehung und auch die schwarze Muna »redet boshaft mit jeder Kameradin darüber« (119). Sie war von vornherein eifersüchtig auf Maries Beziehung mit Babylas und kann sich nun rächen. Zwar klatschen und tratschen auch die anderen Angestellten, ja das ganze Haus, über Maries Schwangerschaft, aber nur diese drei werden namentlich erwähnt. Dieser Umstand ist auffällig, denn es sind eben die drei Figuren, die ihren Körper nur eingeschränkt oder gar nicht als Tauschmedien einsetzen können: die beiden Frauen, die eine lesbische Beziehung führen und ihren Körper nicht an Männer »vertauschen«, und die schwarze,

16 Sigrid Weigel: Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur, Reinbek 1990, S. 193. 17 Rinke (wie Anm. 2), S. 292.



eifersüchtige Frau, die zuvor als so unansehnlich beschrieben wird, dass nicht einmal ein schwarzer Mann sie wollen würde. Diese Figuren am Rande des Randes, denen nicht einmal ihr Körper zum Tausch bleibt, suchen ein anderes Medium, das ihnen zumindest eine gewisse Macht verleiht.

112

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Konstruktion der Großstadt im Roman ist die Dichotomisierung zwischen Großstadt und Dorf. Marie ist als Mädchen aus dem Dorfe noch im Geiste der Religion aufgezogen worden – nicht zuletzt ihr Name zeugt davon. In der modernen Großstadt wird die Religion jedoch zunehmend bedeutungslos. Dabei wird der Mythos als Träger von Sinnhaftigkeit jedoch keineswegs ersatzlos abgeschafft. Klaus Scherpe argumentiert dagegen, dass vielmehr auch (und vielleicht gerade) die Moderne im Großstadttroman des Mythos bedürfe, um die Komplexität des modernen Großstadtlebens herunterzubrechen und handhabbar zu machen. Der neuentstehende Mythos ist dabei allerdings ein »negativer«, die Großstädte der modernen Literatur sind erfüllt von Anonymität, Angst und der Vision einer bevorstehenden Apokalypse.¹⁸ In *Ein Mensch ertrinkt* wird diese Ersetzung des religiösen Mythos an vielen Stellen aufgerufen: So wird z. B. der Verdienst für den Schuhhändler zu seinem neuen Gott (79). An den biblischen Gott ist der moderne Mensch nicht mehr gebunden, aber ganz ohne Gott verlöre er die Orientierung möglicherweise gänzlich. Marie hingegen, die an der Großstadt zugrunde geht, versteht es nicht, sich die neue Symbolik des Geldes anzueignen, sie bleibt eine ›Unschuld‹, ein ›Schutzengel‹, eine ›Märtyrerin‹. Doch mit den alten religiösen Symbolen ist der modernen Großstadt nicht beizukommen und so ist Maries tiefer Fall auch auf der symbolischen Ebene vorgezeichnet.

Auch die Kirchenhäuser selbst werden in der modernen Großstadt obsolet. Ihre Symbolik als Ort des religiösen Kultes wird übertragen auf eine neue Stätte: die Garage. Die Garage »in der der Wagen seines [Babylas'] Herrn stand. Mit ihren großen Glasfenstern sah sie wie eine moderne Kirche aus. Innen roch es auch nach dem Weihrauch des zwanzigsten Jahrhunderts: nach Benzin. Fünfzig Pferdekkräfte starke Götter standen in den einzelnen Nischen und erwarteten ihre Reinigungszeremonien wie ein Kult.« In dieser »Shell-Oil-Kathedrale« besitzt Mariati »die Nische Nr. 55, einen Seitenaltar ganz hinten im Parterre«. (97) Angebetet wird hier kein Gott einer Weltreligion,

18 Scherpe (wie Anm. 13), S. 32–34.



sondern der Gott der Technologie: das Automobil. Der Mythos wird unter anderem Vorzeichen fortgeführt, nach wie vor brauchen die Menschen etwas, das sie anbeten und von dem sie sich beherrschen lassen können.

113

Im Gegensatz zur Großstadt, die durch den stetigen Wandel eben auch der Symbole gekennzeichnet ist, zeichnet sich das Dorf aus Marias Jugend durch seine Beständigkeit aus. Als Marie Babylas' Komplottplan gegen ihren Herrn ausschlägt, drängt er sie zu einer Fahrt in Marias Automobil, dem Inbegriff der neuesten Technik. Die Beschleunigung, die dieses Fahrzeug an den Tag legen kann, wirkt faszinierend und beängstigend zugleich und so ist die Autofahrt Zutat auch anderer Großstadttromane, wie zum Beispiel von Vicki Baums *Menschen im Hotel*. In Claire Golls Roman entwickelt sich die Autofahrt bedrohlich, zumal die Beziehung zwischen Marie und Babylas sehr angespannt ist (100–102). So stellt sich Marie vor, Babylas werde sie entführen und töten. In ihrer Angst fantasiert Marie Bilder von zuhause, wo alles ist wie immer:

das Café daheim, auf dem Marktplatz, mit den sechs Lorbeerbäumen vor der Terrasse. Sie waren voller Staub, und die Blätter des sechsten Baums, der im Sterben lag, rosteten. Der Apotheker und der Zahnarzt spielten noch immer Domino an einem schiefen Tisch aus falschem Marmor. Gegenüber im Schaufenster der Dorfbäckerei lagen drei Brote, und mehrere Glaspokale standen dort mit bunten, in der Mitte besternten Bonbons. (101)

Hier kennt Marie sich aus, und das Bild des Gewohnten gibt ihr für einen Augenblick Sicherheit während ihrer Fahrt ins Ungewisse. Und im Dorf gibt es auch nach wie vor eine echte Kirche:

Die Kirche stand weit offen und wartete auf den Sonntag. Aus der Kirche strömte wunderbares Licht. Es kam weder von den Kerzen noch von der ewigen Lampe, sondern vom Herzen der Gestalt, die vor dem Altar auf dem Sockel stand, den sonst die steinerne Madonna einnahm. Eine etwas gebückte Gestalt, in langem, schwarzem Tuchkleid. Marie kannte es gut, es war das Sonntagskleid ihrer Mutter. Wirklich, ihre Mutter stand auf dem Sockel und sah sie mit jenem heiligen Lächeln an, das nur Mütter haben. (101)

Die Mutter und mit ihr das Dorf werden hier als Refugium, als Ort der Zuflucht gezeichnet. Marie verehrt die Mutter wie eine



Heilige und will alles tun, um ihr Wohlwollen zu erlangen. In ihrer Fantasie signalisiert ihre Mutter ihr eine unbedingte Liebe, unabhängig von Marias Verhalten und ihrer derzeitigen Situation.

Die Hinleitung zur Imagination der Mutter als Heilige Madonna führt dabei über die Imagination des Dorfes und der dörflichen Kirche, in der die Mutter Marie erscheint. Über diese Hinleitung bleiben Mutter, Kirche und Dorf miteinander verbunden und letztlich wird das gesamte Dorf gleichsam als heilig und unfehlbar imaginiert. Die religiöse Konnotation der Mutter (und des Dorfes) wird an anderen Stellen wiederholt – bleibt dabei jedoch keineswegs ungebrochen –, so z. B. als Marie vor ihrem endgültigen Fall in der Großstadt noch einmal in ihr Heimatdorf zurückkehrt, um die schwerkranke Mutter zu besuchen.

Bei diesem Besuch wird die Mutter ein weiteres Mal als unfehlbar und rein, geradezu als Heilige gezeichnet, der Marie auch sogleich am liebsten alles »beichten« möchte, was geschehen ist (112). Doch gerade durch die Häufung religiöser Zuschreibungen wird die Dichotomisierung zwischen dem Dorf als heiliger Stätte und Ort der Milde und Güte und der Großstadt als Ort des Falls zunehmend fragwürdig. Die positiven Zuschreibungen zum dörflichen Leben, die während Marias Aufenthalt in der Stadt ungebrochen bleiben, werden allmählich abgeschwächt, als Marie tatsächlich wieder in den dörflichen Raum eintritt. Denn da verkehrt sich das gütige Antlitz der Mutter Gottes zunehmend in ein prüfendes. Auf einmal ist Marie »der Folter der stahlblauen mütterlichen Augen« (113) ausgesetzt, die sie aufzufordern scheinen, ihre Sünden zu gestehen.

Und daraufhin wird die religiöse Metapher schlussendlich aufgegeben: Marie »sagt weiter auf, wie eine Schülerin bei der Prüfung, und die Mutter hört sie ihr Leben ab von vorn und von hinten.« Die göttliche Prüfung wird nun zur irdischen ersetzt und Marie entpuppt sich als gute Schülerin, sie »verrät sich nicht. Sie hat im Zug auf der langen Fahrt alles gut eingepackt, ebenso wie sie ihr rotes, kurzgeschnittenes Haar für die Mutter mit dem Kamm, brav wie ein echtes Dorfkind, zurückgestrahlt hat.« (114)

Das Bild der Mutter als gütige, verstehende Madonna, der Marie sich nur nicht anvertraut, um sie zu schützen, weicht hier der Zeichnung der Mutter als unbarmherzige und prüfende Lehrerin. Marie vertraut sich dieser Mutter nicht an, um sich selbst vor ihrer Ungnade – vielleicht sogar dem mütterlichen Zorn? –

zu schützen. Das Dorf erscheint plötzlich nicht mehr als Refugium, als Stätte der Zuflucht vor den Gefahren der Großstadt, sondern umgekehrt klingt das bereits eingeführte Stereotyp an: das der Großstadt als Ort der Freiheit, an dem die moderne, ›Neue Frau‹ nicht brav sein muss wie ein echtes Dorfkind, sondern die Haare wild und kurz tragen darf. Die freie Wahl des Kurzhaarschnitts – zwar Ersetzung eines normativen Verhaltens durch ein anderes – wird für Marie zum Ausdruck der eigenen Persönlichkeit, der der jungen Frau im Dorf verwehrt bleibt. Hier eignet sich Marie den metronormativen Diskurs an; das Großstadtleben, das zwar weiterhin Abbild des Kinos bleibt, wird von ihr als Befreiung erlebt. In dem Moment ist sie, die sich zuvor immer nach dem Dorfleben zurückgesehnt hat, kein ›echtes‹ Dorfkind mehr, sondern wird zur ›Neuen Frau‹.

Wieder enthüllt sich Golls literarisches Verfahren: Die zeitgenössischen Dichotomisierungen zwischen Großstadt und Dorf werden nicht unkritisch übernommen, sondern in ihrer Widersprüchlichkeit ausgestellt. Dies geschieht zum einen durch die Anhäufung von Stereotypen, durch die keine vermeintlich authentische Bedeutung mehr an die Oberfläche treten kann, zum anderen eben auch durch den Austausch der Klischees. Wo das Dorf im einen Moment noch wohlwollend und sicher ist, die Großstadt hingegen unsicher und gefährlich, wird das Dorf im nächsten Moment zum stickigen Ort der Beschränkung, die Großstadt dagegen zum Ort der Befreiung.

Claire Golls literarisches Verfahren ist dadurch gekennzeichnet, dass herrschende, auch einander widersprechende Diskurse und die ihnen innewohnenden kulturellen Bilder und Stereotypen ausgestellt werden und dadurch ihre kulturelle Konstruiertheit sichtbar gemacht wird. Am Beispiel der Großstadt konnte dieses Verfahren, wie ich hoffe, hier aufgezeigt werden. Den herrschenden Diskursen werden dabei keine neuen Wahrheiten entgegengesetzt, sondern es wird vielmehr die performative Reproduktion kultureller Deutungen durch die Figuren konstatiert.



Medea – Mythische Figur und Zeiterfahrung

117

Margrid Bircken

Neben uns, so hoffen wir, [ist] die Gestalt mit dem magischen Namen, in der die Zeiten sich treffen, schmerzhafter Vorgang.¹

Anstelle eines Vortrags, wie er sich gehört in einem wissenschaftlichen Kolloquium zu Ehren einer Kollegin, die in den Ruhestand geht (was für ein merkwürdiges Wort für einen lebendigen Menschen!), würde ich lieber einen Brief schreiben, in dem andere Briefe enthalten sind, z. B. der von Christa Wolf über die Bettine von Arnim oder Briefe von Anna Seghers an Christa Wolf oder von Christa Wolf an Maxie Wander, so eine Tradition fortsetzend aus den Salons, die Briefdialoge inszenierte und Stimmen miteinander in Berührung brachte, die nicht unmittelbar in einem Raum oder an einem Ort zusammen sein müssten. Oder ich könnte das Buch von Christa Wolf *Medea. Stimmen* hernehmen und vorzulesen beginnen, weil hier im künstlerischen Bild geschieht, was in der Sprache der Wissenschaft so schwer zu erreichen ist: »Von diesem ganzen System der Anderen, die ich bin, müssen wir etwas verstehen.«² Der Impuls entsteht aus dem Bedürfnis, ein Gespräch fortzusetzen über das Verhältnis von Kunst und Leben, über die Bedeutung, die die großen Erzählungen der Weltliteratur haben für uns selbst, und über den Raum, den wir dem eigenen Kunstverständnis geben sollten in der wissenschaftlichen Arbeit. Es ist nicht Usus, dass wir uns in unserem jeweiligen Untersuchungsgegenstand spiegeln und zu erkennen geben, woher unser Erkenntnisinteresse an dem oder jenem Text herrührt. Erst vor Kurzem haben wir darüber gesprochen, wie irritiert ein Teil der Zuhörerschaft auf einer Tagung sein kann, wenn man deziert die Subjektivität des eigenen Standorts als Bestandteil der

1 Christa Wolf: *Medea. Stimmen*, Gütersloh, 1996, S. 10. 2 Eva Waniek: *Hélène Cixous – entlang einer Theorie der Schrift*, Wien 1993, S. 84.

Interpretation thematisiert. Es geht dabei nicht nur um die Markierung von Horizontunterschieden zwischen Werk und Interpretin oder um die Projektion eigener Erfahrung in das Angebot des Textes. Das alles findet durchaus statt, aber es ist mehr. Es ist die im Sprechen/Schreiben über den literarischen Text vollzogene eigene Offenheit/Offenlegung, die nicht nur Textbefunden gilt, sondern das eigene ästhetische *und* Weltverhältnis mitsehen lässt. Mit im Spiel ist – wenn man es im wissenschaftlichen Diskurs ausspricht – die Revision der Hegel'schen Objektivität als einer Allmacht, die die Wahrheit letztlich nur im Allgemeinen zu finden meint und für die die »sinnliche Gewissheit« nur die niederste Stufe der Erkenntnis darstellt. Dem zu widersprechen hat auch mit entwickeltem Selbstvertrauen zu tun, das dem eigenen Standpunkt Relevanz/Bedeutung zusichert, gerade weil die dialogische Geste zum Mitvollzug einlädt und durch intellektuelle Rückbindung Verallgemeinerung zulässt und sich damit durchaus an ein philosophisches Verständnis der Erkenntnis-Konstruktionen anschließt. Nur erschöpft sich dieser Prozess nicht in der theoretischen Analysearbeit, sondern im Dialog entfaltet sich Lebenspraxis, die wertsetzend wirken soll. Und dann: Die Kunst, ach die Kunst! Ist sie nicht doch die höchste Form menschlicher Erfahrungsdarstellung, gerade wegen ihrer »sinnlichen Gewissheit«? Mir scheint, es ist kein Zufall, dass viele weibliche Germanisten, Romanisten, Anglisten oder Sinologen zu Schriftstellerinnen geworden sind. Das trifft auch für die beiden großen Frauen der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert zu, denen ich mich hier zuwenden will: für Anna Seghers und Christa Wolf. Sie sind den Weg durch die Hörsäle und Seminarräume gegangen wie Ingeborg Bachmann und Irmtraud Morgner.

Und es ist einen Gedanken wert, ob sie bei der wissenschaftlichen Arbeit geblieben wären, wenn es z. B. im literaturwissenschaftlichen Fach selbstverständlich wäre, was Klaus Scherpe der Literaturwissenschaft ins Stammbuch schrieb: Sie, die Literaturwissenschaft sollte sich zu Wort melden,

wenn sie sich selbst wiederentdeckt hat: ihren Kunsttext im Kontext, ihren historischen Beziehungssinn. Sie sollte sich bemerkbar machen mit ihren bei der Annäherung an das sprachliche Kunstwerk erworbenen Kompetenzen, als entwickelte Kulturtechniken des Lesens, Schreibens, Sehens und Hörens.³

3 Klaus Scherpe: *Stadt, Krieg, Fremde. Literatur und Kultur nach den Katastrophen*, Tübingen, Basel 2002, Einleitung, S. XV.

Da wir in den vergangenen Jahren immer wieder Gelegenheit hatten, sowohl über Seghers als auch über Christa Wolf zu reden, und weil für mich in der Literatur dieser beiden Frauen die bio-psycho-soziale Einheit in der Erfahrungsentfaltung am komplexesten aufscheint, möchte ich diese beiden Schriftstellerinnen für unser Gespräch wählen. Es ist immer noch auch der Impuls, sich einander verständlich zu machen, die unterschiedlichen Sozialisationen in der DDR und der Bundesrepublik nicht stillschweigend ad acta zu legen.

Wie in keiner anderen Konstellation von DDR-Schriftstellerinnen böte sich in dem Seghers-Wolf-Verhältnis der Gesprächsstoff, der die Klischees des Kalten Krieges in besonderer Weise enthielte und aus denen sie zu ›befreien‹ wären: Seghers als die nicht nur von Reich-Ranicki gescholtene Schriftsteller-Funktionärin, die ihr Talent verraten habe, als sie sich der sozialistischen Alternative im Osten Deutschlands anschloss, oder die Kennzeichnung von Seghers' Frauenfiguren als solche mit ›gesenktem Blick‹ in einem Teil feministischer Ausdeutung und andererseits Christa Wolf, die bis 1990 in der Bundesrepublik die bekannteste DDR-Schriftstellerin war, weil sie aus der westlichen Wertesicht den höchsten Wirkungsgrad im ›Osten‹ mit dem größtmöglichen Dissidenzpotential verband und also für beide Seiten enorm wichtig war bei den Schlachten um die Deutungshoheit von der Wahrheit gelebten Lebens. In den Literaturkritiken zu *Medea. Stimmen* (1996) äußerte sich das u. a. darin, dass dieser Roman vor allem unter dem Aspekt des ›Ost-West-Konflikts‹ wahrgenommen wurde, wie es in schöner Eindeutigkeit z. B. in der *FAZ* vom 2. 3. 1996 unter dem Titel ausgerufen wurde: *Honecker heißt jetzt Aietes*.

Befreiung aus den Fallstricken des Kalten Krieges bedeutet nun nicht, dass beide Schriftstellerinnen aus den gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen ihres Schreibens gelöst und auf eine zeitlos allgemeinmenschliche ethische Ebene bzw. auf eine ästhetisch-kunsttheoretische Ebene gehoben werden. Für mich sind beide Schriftstellerinnen mit der DDR-Geschichte verbunden, die meine eigene Sozialisation einschließt. In ihren Geschichten lese ich, was diese Gesellschaft gewollt hat und an welchen Konflikten sich die Menschen 40 Jahre lang in dieser »arbeiterlichen« Gesellschaft (Wolfgang Engler) abgearbeitet haben. Die Perspektive von Frauen der DDR hat etwas in die Welt gebracht, was auch jetzt nicht verschwunden ist, nur verschütt zu gehen droht, und was Wolfgang Engler so beschrieben hat:

Die ostdeutschen Frauen waren Erbinnen dieser langen Vorgeschichte und der in ihr gesammelten Erfahrungen und den Männern insofern weit voraus. In einer gesellschaftlichen Lage, die beide Geschlechter zu emotionaler Spontaneität befreite, auch und gerade im Umgang miteinander, wussten eigentlich nur sie, worum es dabei ging, was auf dem Spiel stand und welches Risiko man lief, wenn man sich ungeschützt authentisch gab. Sofern der ostdeutsche Diskurs zum Thema Echtheit wirklich Neues zu sagen hatte, trug er weibliche Züge.⁴

Die Frauen in der DDR waren durch die gesellschaftliche Lage nach dem ›Großen Krieg‹ plötzlich in allen Bereichen gefragt, die Trümmerfrauen sind legendär geworden. Aber als sich das Leben normalisierte, blieb der staatliche Druck, ein eigenes soziales und berufliches Leben zu führen. Es gab nicht das klassische bürgerliche System von Witwenrenten und Versorgungsansprüchen, das das Leben als Mutter und Hausfrau attraktiv machte. Die Frauen der DDR gewöhnten sich nicht nur an ihre neu gewonnene soziale Selbstständigkeit, sondern sie benutzten sie, um die Alltags-, Geschlechter- und Liebesbeziehungen umzuwälzen. Engler bezeichnet die Frauen als »emotional-praktische Avantgarde der DDR-Gesellschaft«, die das »uralte Rätsel« lösten, wie man seine Würde wahren kann, auch indem die Scham nicht einfach abgeschafft wird, wie man es anstellen kann, dass Distanz und Abstand nicht gerinnen zu einer undurchdringlichen Aura, sondern die Eigenständigkeit leuchtend und anziehend wird für den anderen. Echtheit braucht auch den Abstand, um sie sehen zu können. Nähe, Schutzbedürfnis, Liebesbedürfnis dürfen nicht zur Zumutung werden.

Diese Sicht auf Leben und Schreiben von Frauen in der DDR korrespondiert mit der Forschungsausrichtung der Potsdamer Frauen- und Geschlechterforschungsprofessur unter Irene Dölling. Zwar ist auch Irene Dölling 2008 emeritiert worden, aber es bleibt die Hoffnung, dass ihre Impulse in der soziologischen Forschung nicht versanden. Sie meint, dass sich das Bild von den Ostdeutschen verändert:

In den ersten Jahren nach 1990 stand vor allem das politische System der DDR mit seinen – oft eins zu eins übersetzten – Wirkungen auf Verhaltensweisen, Mentalitäten

4 Wolfgang Engler: Die Ostdeutschen. Kunde von einem verlorenen Land, Berlin 1999, S. 229.

der Menschen im Vordergrund. Die Ostdeutschen wurden mit ihren Gewohnheiten, Wertvorstellungen und Einstellungen an bundesdeutschen Standards gemessen und als veraltet und einer ›nachholenden Modernisierung‹ bedürftig angesehen.⁵

Nun aber würden andere Perspektiven in den Vordergrund treten, die die Ostdeutschen zu ›Wunschprotagonisten‹ gesellschaftlichen Umbaus machen. Der Blick würde sich auf habituelle Ressourcen richten,

die ostdeutsche Frauen und Männer als ›biografisches Gepäck‹ aus der DDR in die neue Republik mitgebracht und in einem komplexen und widersprüchlichen Prozess von Anpassung und eigensinniger Behauptung zu Wahrnehmungs- und Deutungsmustern sowie praktischen Arrangements transformiert haben, die ihnen das tagtägliche Bestehen unter rapide veränderten Bedingungen ermöglichen.⁶

Mit Bezug auf Klaus-Jürgen Scherers Orientierung auf zwei entscheidende Werte, die die Ostdeutschen den Westdeutschen voraus hätten, die *Würde* beim historisch unvermeidlichen Untergang der DDR gewahrt und die *Idee* des Sozialismus als Traum von der global menschlicheren Gesellschaft bewahrt zu haben,⁷ wird auch von Irene Dölling auf die »Wertressourcen« aufmerksam gemacht, die für die Rettung des »Kern(s) sozialer Sicherheit«⁸ im globalen Turbokapitalismus notwendig sind.

Da die Ostdeutschen – zynisch gesagt – einen ›Vorsprung‹ hätten auf dem »Experimentierfeld für ›neoliberale‹ Flexibilisierungen«, gelten sie als ›transformationserprobt‹.⁹

Politiker billigen ihnen einen Vorsprung im Umgang mit radikalen gesellschaftlichen Verwerfungen zu, der für den aktuell anstehenden Strukturwandel genutzt werden und

5 Irene Dölling: Ostdeutsche Geschlechterarrangements in Zeiten des Neoliberalismus, S. 7. In: Geschlechterverhältnisse in Ostdeutschland. Potsdamer Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung, Elektronische Version: URN: [urn:nbn:de:kobv:517-opus-16447](http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2008/1644/), URL: <http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2008/1644/>. 6 Ebenda. 7 Klaus-Jürgen Scherer: Wertewandel aus dem Osten? Zur kulturellen Debatte über die Zukunft der Berliner Republik. In: perspektive 21. Brandenburgische Hefte für Wissenschaft und Politik (2003) Heft 18, S. 34. 8 Ebenda. 9 Rolf Reißig: Ostdeutschland – ein Zukunftsprojekt der ›Berliner Republik‹? In: Ebenda, S. 22.



eine ›Chance für neue Gemeinsamkeiten zwischen Ost- und Westdeutschland.¹⁰ bieten könnte.¹¹

122

Die Potsdamer Soziologinnen haben in den vergangenen Jahren aus gendersensibler Sicht den realen Alltag von Frauen in Ostdeutschland untersucht, weil sie der Auffassung sind, dass gerade an den

Geschlechterarrangements und am eigensinnigen Festhalten ostdeutscher Frauen aber auch von Männern an Vorstellungen und Alltagspraktiken, die durch den DDR-Geschlechtervertrag geprägt sind, exemplarisch gezeigt werden kann, wie widersprüchlich ostdeutsche Mentalitäten und Werte sind und welche ambivalenten Wirkungen aus ihnen für den gesellschaftlichen Strukturwandel resultieren (können).¹²

Dass die Literatur mit ihren Wertsetzungen einen wesentlichen Anteil hat am EIGENSINN von DDR-Sozialisierten, ist mir trotz aller Ironisierung oder Infragestellung des ›Leselands DDR‹ gewiss. Aber auch in der Literaturwissenschaft gilt, was Irene Dölling für die soziologische Ost-West-Transformationsforschung konstatiert: Sie hat noch selten einen unverstellten Blick.

Bemühen wir uns also um einen unverstellten Blick, auch auf die Gefahr hin, dass die Stimme verzerrt klingt, wenn der Dialog nicht zustande kommt und im schalltoten Raum erstickt. Auch wenn es notwendig und reizvoll wäre, über das Verhältnis der beiden Autorinnen Anna Seghers und Christa Wolf zueinander hier zu sprechen¹³, wollen wir nicht ausführlich darüber reden, zu viel Deutungsschutt liegt im Moment darüber.

Nur einige notwendige Anmerkungen sollen genügen, ehe wir uns Medea zuwenden.

Anna Seghers ist seit einem Vierteljahrhundert tot, kann sich nicht mehr äußern und Christa Wolf scheint es überdrüssig zu sein, immer wieder zu erklären, weshalb sie selbst *nicht* ihre vor 40 Jahren begonnene Biografie über Anna Seghers fertig

10 Matthias Platzeck: Warum der Westen genauer in Richtung Osten schauen sollte. In: Ebenda, S. 7. **11** Dölling (wie Anm. 5), S. 4. **12** Ebenda. **13** Es ist immer wieder schon über beider Verhältnis geschrieben worden, u. a. von Sonja Hilzinger: Fortgesetzter Versuch. Christa Wolf und Anna Seghers. In: Argonautenschiff 14 (2005) S. 60–62.

geschrieben habe. Einer ihrer Herausgeberinnen gegenüber, Sonja Hilzinger, soll sie gesagt haben, man möge doch jetzt aufhören, über ihr Verhältnis zu Anna Seghers zu schreiben. In Christa Wolfs Antwortbrief an Friedrich Albrecht¹⁴ allerdings, einem DDR-Germanisten der Berliner Schule, der in einer gründlichen Studie über Seghers und Wolf nachgedacht hat unter dem zu uns hier passenden Titel *Ein anhaltendes, eindringliches Interesse. Anna Seghers, gesehen von Christa Wolf* (2004)¹⁵, steht eine andere Botschaft. Christa Wolf dankt hier Friedrich Albrecht dafür, dass er sich in seinem Aufsatz mit außergewöhnlichem Einfühlungsvermögen »in dieses gar nicht unkomplizierte Verhältnis eingearbeitet« habe, vor allem habe er ein

Verständnis für beide darin verwickelte Partner entwickelt und sich bemüht, ihnen – also uns – gerecht zu werden. Dies ist eine Vorgehensweise, die ich nicht mehr gewöhnt bin – am wenigsten vom Feuilleton, aber auch, soweit ich es beurteilen kann, nicht von gestandenen Germanisten.

Es gäbe schon hie und da Examens- oder Magisterarbeiten, die sich mit ihrem Werk auseinandersetzen, aber so gut wie niemand habe sich bisher vorgenommen, über die Wurzeln ihres Schreibens nachzudenken – »wozu ja mein Verhältnis zu Anna Seghers Anlaß bietet«. Christa Wolf beklagt sich nicht darüber, aber sie habe das Empfinden, in einen schalltoten Raum hinein zu schreiben. Das sei schon sehr merkwürdig; sie frage sich, ob denn die Grunderfahrungen ihrer Generation, aus denen heraus sie ja nur schreiben könne, wirklich so abseitig seien, dass sie nicht gefragt sind: »ein so kleiner verkrüppelter Zweig am Baum der deutschen Literatur, daß man ihn nicht beachten muß, ihn aus der Tradition weglassen, ihn notfalls kappen kann«.

Christa Wolf beklagt einen Zustand, der auch von der germanistischen Forschung mitzuverantworten ist: fehlendes Einfühlungsvermögen in die Grunderfahrungen einer Generation von Schriftstellern, die in der DDR schrieben. Da sie auch bekennt, dass sie durchaus ein »nicht unkompliziertes Verhältnis« zu Anna Seghers hatte, wird auch auf einen Zustand verwiesen, der auf Schwierigkeiten der Jüngeren mit den Grunderfahrungen der älteren Anna Seghers verweist, also durchaus auch

14 Brief von Christa Wolf an Friedrich Albrecht vom 8. Januar 2006. Mein Dank gilt Friedrich Albrecht, der mir diesen Brief zugänglich machte. **15** Friedrich Albrecht: *Bemühungen. Arbeiten zum Werk von Anna Seghers 1965–2004*, Bern 2005, S. 527–559.



Verständigungsschwierigkeiten unter Schriftstellerkolleginnen, bezeichnend womöglich Defizite in der gesellschaftlichen Kommunikation.

124

Aber mir scheint, Christa Wolf meint nicht die landläufig beschriebenen Kommunikationsdefizite, die daraus resultierten, dass Seghers ihrer Partei ›treu ergeben war‹ oder Christa Wolf und mit ihr die jüngere ›Garde‹ in der ›Antifaschismusfalle‹ gefangen waren, d. h. ihre Kritik an den gesellschaftlichen Fehlentwicklungen zu lange verschluckten, weil sie aus Loyalität befangen waren in ihrem Verhältnis zu den aus der Emigration heimgekehrten Antifaschisten.

Viel produktiver scheint es mir, wenn man das ›durchaus nicht unkomplizierte Verhältnis‹ zwischen Christa Wolf und Anna Seghers daraufhin betrachtet, wie der Selbst-Erkennnisweg der Jüngeren verlaufen ist: Man könnte ihn als erzwungene Begegnung (denunziatorisch als ›verordneter Antifaschismus‹ bezeichnet) grob vereinfacht über solche Stufen beschreiben wie der Stilisierung der Leid erprobten Heimkehrer, der Erfahrung von Abwehr und Argwohn durch die Heimkehrer, der Suche nach Bündnispartnern für die eigenen Generationsaufgaben (z. B. die der Ablösung von faschistischen Erziehungsmustern) und dem Distanznehmen nach der Phase übergroßer Nähe, um das Eigene deutlicher zu erkennen; immer mitlaufend war eine unentschiedene Haltung in der Frage, ob und wie jede nachfolgende Generation ihre Entscheidungsfreiheit wahrnehmen kann und muss. Bei der Seghers-Generation, den antifaschistischen Heimkehrern, blieb lange Zeit latent ein Misstrauen, ob nach dem ›totalen‹ Krieg außer Selbstmitleid überhaupt ein Quäntchen Entscheidungswille entstehen könnte bei den wie Lemuren in den Ruinen lebenden Deutschen. Und dabei hatten die Heimkehrer zu entscheiden, ob und inwieweit sie ihre eigenen Verstörungen diesem deutschen Publikum in Sinnbildern mitteilen wollten. Was konnten die in der faschistischen Realität gebildeten Wertmaßstäbe und Erinnerungsmedaillons mit den Erfahrungen der Exilierten gemein haben?

Außer dem Generationenunterschied, der Herkunft und dem Milieu gibt es einen Habitusunterschied, der die beiden Frauen weit voneinander entfernt, aber offenbar auch das Anziehungspotential markiert: Aus Netty Reiling ist über einen längeren, doch wohl nur als zunehmend bewusst gewählten Weg Anna Seghers geworden. Ihre Entscheidung, aus dem jüdisch-großbürgerlichen Elternhaus wegzugehen, nicht dem vorgezeichneten Weg als Ehefrau und Mutter, im besten Fall als Erbin der Kunsthandlung Reiling in Mainz mit Kontakten

an den kaiserlichen Hof, zu folgen, ist unter großen Skrupeln und Verlustängsten erfolgt. Netty Reiling heiratete Laszlo Radvanyi, einen mittellosen kommunistischen Juden aus Budapest. Sie folgte ihm aus Mainz nach Berlin. Sie wollte schreiben und sie schrieb. Die kommende Odyssee, die Flucht nach Paris und dann weiter nach Mexiko, war noch nicht vorhersehbar, als sie ihre persönlichen Entscheidungen traf. Aber es war ein bewusst gewählter Weg! Das lässt sich auch über die bewusste politische und literarische Entscheidung zur Rückkehr aus dem Exil nach Deutschland sagen: die Alternative für die Landsleute, mit denen sie in ihrer Muttersprache reden konnte und wo sie hoffte, Freunde wiederzufinden.

Im Nachdenken über die *Gesichter der Anna Seghers* kommt Christa Wolf zu dem Resümee, dass mit aller Fantasie

ein anderes Leben, ein anderer Lebensort für sie nicht ausdenkbar war. Nein. Sie hatte keine Wahl, womit ich nicht sagen will, daß sie eine Wahl gesucht hätte. Es blieb ihr also, sich für dieses deutsche Teilland mitverantwortlich zu fühlen, sich abzumühen, es ihrer Vorstellung von Gerechtigkeit – diesem Losungswort seit ihrer Jugend – ein bißchen näherzubringen. Mit einer Fülle von Aufgaben hat sie sich überanstrengt [...].¹⁶

Ich bin durchaus einverstanden mit Christa Wolf in der Auffassung, dass hier ein konsequent gelebtes Leben den Eindruck vermittelt, es wäre nicht anders denkbar gewesen; aber was uns Nachgeborenen alternativlos erscheinen mag, ist es doch aber nicht. Man lese nur den Roman *Die Entscheidung* von Anna Seghers gerade unter diesem Losungswort: Hier werden unter anderen gesellschaftlichen Vorzeichen die alten Fragen gestellt nach den Bedingungen für gelingendes oder nicht gelingendes Leben, von wie viel Zufällen es abhängt, ob Freude oder Leid den Lebensweg bestimmt. Aber immer – so lese ich jedenfalls noch die letzten Erzählungen von Anna Seghers' *Drei Frauen aus Haiti* (1980) – hat der Mensch eine Wahl, selbst in ausweglosen Situationen, die nicht erst die moderne Zeit im 20. Jahrhundert mit ihren Weltkriegen und Ausrottungsfeldzügen übergenug hervorbrachte.

Christa Wolf, geborene Ihlenfeld, wurde im Zuge des nahenden Kriegsendes als junges Mädchen zwangsläufig mit dem

¹⁶ Christa Wolf: *Gesichter der Anna Seghers*. In: Anna Seghers. Eine Biographie in Bildern, hrsg. von Frank Wagner, Ursula Emmerich, Ruth Radvanyi, Berlin, Weimar 1994, S. 8.



Treck in Bewegung gesetzt und wo er jeweils endete, war abhängig vom Frontverlauf und der Möglichkeit, andere Fortbewegungsmittel zu nutzen als die Füße. Es war eine allgemeine Erfahrung: Ob man überlebte, war zufällig. Christa Wolf hat aus dem Rückblick festgehalten, dass eine »Art Niemandsland« liegt zwischen der Kindheit und der neuen Etappe, wo sich »ein ›neues Weltbild‹ formiert hatte«. ¹⁷

Zur Orientierung in diesem Niemandsland suchte sich die Generation der um 1930 Geborenen nun gerade die aus dem Exil heimgekehrten Künstler, diejenigen, denen die Fremde nicht Heimat geworden war, aber die Heimat Fremde. Wie sollte da ein ›unkompliziertes Verhältnis‹ möglich sein?

Dennoch war Nähe möglich – als anhaltendes, eindringliches Interesse am Anderen/an der Anderen. Dabei konnte sich herausstellen, dass der Zufall in beiden Lebensläufen über Gebühr lebensentscheidend war und dass der Glaube an den Menschen beiden Populationen verloren zu gehen drohte! Dagegen anzugehen – den »Glauben an Irdisches« ¹⁸ zu stärken – hat Seghers und Wolf geeint.

Begegnung – das Hauptwort in Seghers' Geschichten! Sehend werden – das Hauptwort in Wolfs Geschichten!

Nun also Medea oder genauer: MEDEA in ihren wechselnden Gestalten!

Der Rückgriff auf die Mythologie ist ein altbewährtes Mittel, das bekannte Topoi in neue Zusammenhänge bringt und damit Geschichte und Gegenwart immer erneuter Reflexion zugänglich macht. Die Überschreibungen der mythischen Figur Medea in einem Jahrtausende währenden Prozess mit immer erneuerten Geschichten hat die historische Figur nicht eliminiert, aber sie ist mehr als diese:

Eine Gestalt ist da, die sich in einem Raum bewegt, an den man sich zu halten hat, in dem aber, wenn man sich nur tief genug darauf einlässt, ungeahnte Freiräume sich eröffnen: zu entdecken, heraufzuholen, zu deuten, zu erfinden. Den heutigen Blick auf die uralte Geschichte zu richten. Sich aus der Tiefe der Zeit von uralten Figuren anblicken, anrühren zu lassen. ¹⁹

17 Christa Wolf: »Auf mir bestehen«, Gespräch mit Günter Gaus, 25. 2. 1993. In: Dies.: Werke, Bd. 12: Essays, Gespräche, Reden, Briefe 1987–2000, München 2001, S. 449. **18** Christa Wolf: Glauben an Irdisches. In: Dies.: Die Dimension des Autors. Aufsätze, Essays, Gespräche, Reden. Bd. 1, Berlin 1986, S. 293ff. **19** Christa Wolf: Von Cassandra



Die Konfrontation mit der VORGÄNGERIN fungiert als Korrektiv, als Stimulanz, als Spiegel, in jedem Fall als bewährte kulturelle Form für die Formung der eigenen Erfahrungen, weil sie offen sind,

127

um eigene Erfahrung aus der Gegenwart aufzunehmen, das einen Abstand ermöglicht, den sonst nur die Zeit bringt [...]. Er kann uns helfen, uns in unserer Zeit neu zu sehen, er hebt Züge hervor, die wir nicht bemerken wollen, und enthebt uns der Alltagstrivialität. Er erzwingt auf besondere Weise die Frage nach dem Humanum, um die es ja, glaube ich, bei allem Erzählen geht. Zum Beispiel die Frage: Warum brauchen wir Menschenopfer. Warum brauchen wir immer noch und immer wieder Sündenböcke.²⁰

Der Dialog der Zeiten bringt nicht eine Wahrheit zutage, sondern es kommt auf den *Prozess* der Wahrheitsfindung an.

Durch Christa Wolfs *Medea. Stimmen* wird am deutlichsten dieser Prozess sichtbar gemacht, entsprechend der schon als Generationserfahrung postulierten Intention vom Sehendwerden: Wir können erkennen, dass sich Grundkonstellationen und -affektionen der Menschen nicht verändern, jedoch werden sie immer mit neuem konkreten Inhalt aufgefüllt. Damit wir uns nicht in der Weite der Geschichte verlieren, kann das von Christa Wolf bei Elisabeth Lenk propagierte Konzept der ACHRONIE nützen: Eine Geschichtsauffassung, nach der die Jahrhunderte nicht verfließen, sondern sich in ihrer Charakteristik berühren. Begriffe wie Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft werden zu relativen Größen: »Der Mythos ist eine Geschichte, die wiederkehrt. Man könnte auch sagen: es ist eine Geschichte, die außerhalb der Menschen in alle Ewigkeit stattfindet, und zu der die Menschen periodisch zurückkehren.«²¹

Dieses Konzept ist gegen eine teleologische Geschichtsauffassung gerichtet, sie setzt auf die immer wieder notwendigen Anfänge. Solcherart Umgang mit dem Mythos kann uns Heutige lehren, die Unsicherheit in Zeit, Richtung und Bewegungsart nicht als Defizit zu verdrängen, sondern unsere Wahrnehmungsweisen zu sensibilisieren. Auffällig ist, dass sich seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend weibliche Auto-

zu *Medea*. Impulse und Motive für die Arbeit an zwei mythologischen Gestalten. In: Christa Wolfs *Medea*. Voraussetzungen zu einem Text. Mythos und Bild, hrsg. von Marianne Hochgeschurz, Berlin 1998, S. 16. **20** Ebenda, S. 14f. **21** Elisabeth Lenk: *Die unbewußte Gesellschaft*, München 1983, S. 121.



ren des Medea-Stoffes annehmen. Vielleicht lässt sich die These wagen, dass das weibliche Schreiben stärker »den Mut und den Willen [hat], das Innere des Ortes kennenzulernen, von wo aus sie, die Ausgestoßene, nie aufgehört hat, den Widerhall der Vorsprache zu hören. Sie lässt die andere Sprache sprechen, die Sprache der 1000 Zungen, die weder Grenzen noch Tod kennt.«²²

Die Medea-Figur soll uns also führen. Aus Christa Wolfs Medea ist das Motto entlehnt:

Neben uns, so hoffen wir, [ist] die Gestalt mit dem magischen Namen, in der die Zeiten sich treffen, schmerzhafter Vorgang.

Das Motto bei Christa Wolf bezeichnet die Figur Medea als Wegführerin, als Erkenntnismuster, als Helferin bei einem Gang, der schmerzhaft sein wird. Weshalb wird hier von Schmerz geredet? Was für einen Sinn entfaltet der Gang mit einer Figur, in der die Zeiten sich treffen? Doppeldeutig ist bei Christa Wolf von dem Schmerz der Medea als einer Figur der Zeitenwende die Rede und gleichzeitig von »unserer Zeit«, von »wir« und unserem »geschlossenen System« der Verkenning und Selbstverkenning und damit auch von dem Schmerz beim Gang durch das »geschlossene System«, das aufgebrochen werden soll durch eine Epochen durchschreitende Figur.

In der Literatur-Chronologie entstand Anna Seghers' *Argonautenschiff* fünfzig Jahre vor Christa Wolfs *Medea. Stimmen*. Unsere These: Die Wolf'sche Medea in der Zeitenwende kommt her aus den Seghers'schen Figuren des Zeitenbruchs. Schon 1969, also lange vor ihren eigenen Cassandra- und Medea-Projekten hatte Christa Wolf in ihrem Versuch, Anna Seghers und ihren besonderen mythischen Blick zu beschreiben, angeknüpft an die Feststellung der Älteren, dass sich die Grundstoffe der Literatur seit zweitausend Jahren nicht geändert haben:

Aber sein eigenes Schicksal passiert jedem einzelnen zum erstenmal: »Die Abwandlungen sind vielfältig.« Der gleiche maßhaltende, vergleichende, nachdenkliche Blick, der auf ihren Sagenhelden wie auf den Helden ihrer Zeit ruht, ein Blick, den manche Leser bis heute für kühl halten, was sie, die an Überschwang gewöhnt sind, befremdet.²³

Interessant an dieser Charakterisierung aus den 1960er Jahren ist, dass Christa Wolf »Gelassenheit« als Haltung bei Seghers

22 Hélène Cixous: Méduse. Zitiert nach: Toril Moi: *Sexus, Text, Herrschaft*, Bremen 1989, S. 134. 23 Wolf (wie Anm. 18), S. 304f.



festmachen will, die aus der Erkenntnis kommt, dass sich die Grundstoffe seit Jahrtausenden nicht verändert haben. Daneben ist aber auch die Metaphorik bedeutsam, in die Christa Wolf ihre Beschreibung der Seghers kleidet: Es ist der »Blick«, den sie benennt, entsprechend ihrer eigenen Poetologie des Sehendwerdens. Auch ein weiterer Topos der Raum- und Zeiterfahrung, den Christa Wolf in ihrer *Medea*-Bearbeitung herausheben wird, ist schon in dem 1969er Aufsatz über Seghers vorgeprägt. Es heißt dort: »Die Räume, in denen man wirklich lebt, werden durchscheinend für andere Räume; auch die Zeit ist nicht fest; indem sie die Tiefe der Vergangenheit erhält, gewinnt sie Perspektive für die Zukunft.«²⁴

Unser erster Blick soll hier auf die Geschichte von Seghers und die Suche nach dem als Grundmuster bei Seghers benannten Begegnungstopos gerichtet werden. Dabei wird sich herausstellen, dass »Gelassenheit« in dieser Erzählung ganz und gar abwesend ist!

In der Erzählung *Das Argonautenschiff* (1948) wird die Medea in einer kurzen, aber unglaublich dichten Geschichte aus einer doppelten Perspektive von Erzähler- und Jason-Figur charakterisiert: Jason hat mit Medea in Kolchis im schwarzen Tempel eine Begegnung der grundstürzenden Art: Ihn schrecken nicht die Panther, die durch die schwarzen Säulengänge schleichen, weil er seinem geweisagten Schicksal glaubt, das ihm den Untergang mit seinem Schiff prophezeit hat. Beunruhigt ist er einzig von dem Blick der Frau, der Priesterin, die ihm durch alle Säulengänge gefolgt war: »Sie glich einer schwarzen Blume, sie glich nichts, was er jemals gesehen hatte, sie glich nichts, worauf er jemals in Träumen verfallen war.«²⁵

Das ist so ein Seghers-Satz, der in seiner Verdichtung selbst Mythen bildend wirkt. Sie erzählt die Geschichte von Jason und Medea als großes Liebesereignis, als eine Begegnung, die lebensverändernde Folgen hat: Zuerst und vor allem für Medea selbst, die seinetwegen Familie und Heimat aufgibt, ihm beim Raub des Goldenen Vlieses hilft. In Seghers' Erzählung erinnert sich Jason:

Sie hatte ihm dann bei allem, zu allem geholfen. Kein Mord, kein Zauber war ihr unausführbar erschienen, um ihm bei dem Raub zu helfen und dann sein Leben zu retten. Den eigenen Göttern war sie, aus Liebe zu ihm, dem Fremden, untreu geworden, ihm aber widerlich treu.²⁶

24 Ebenda. 25 Anna Seghers: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Bd. 10: *Erzählungen 1945–1951*, Berlin, Weimar 1981, S. 140f. 26 Ebenda, S. 141.



Die Kennzeichnung als »widerliche Treue« ist aus Jasons Perspektive erzählt. Er erinnert sich aus großer zeitlicher Distanz an diese »Zeit mit Medea«, die wiederum schon lange zurückliegt. Er weiß aber noch »diese Sekunde«, als der Zauber der »rasenden Liebe« verflogen war und er »verwundert« feststellte: »Aus der kindlichen, beerenäugigen Zauberin war eine erwachsene Hexe geworden.«²⁷ Nicht nur für Medea war die Liebesbegegnung ein »grundstürzendes« Ereignis, sondern auch für Jason: In der Erzählung bei Seghers folgt auf die Liebesbegegnung die zentrale Anomalie der überlieferten mythischen Geschichte: Jason flieht nicht mit Medea und dem geraubten Vlies auf der Argo nach Jolkos und dann nach Korinth, sondern sein Schiff war ohne ihn abgefahren. Das ist nicht nur ein verpasstes Schiff, sondern mit der Argo war nach altem Orakelspruch sein Schicksal verknüpft: »Er wird mit seinem Schiff zugrunde gehen.« Das war ihm geweissagt worden und hatte für den Seefahrer keine bedrohliche Zukunft bedeutet, sondern war für ihn, Jason, »nichts anderes als das Gesetz seines Lebens und Sterbens«²⁸. »Es drohte ihm nicht. Es lähmte ihn nicht. Es brachte nur Himmel und Meer mit seinem Innern in Einklang.«²⁹ Im weiteren Erinnerungsgang erfährt der Leser dann, dass Jason mit Medea in einem gestohlenen »schäbigen Fischerboot« seinem Schicksal hinterherfuhr. Was aus Medea wurde, erinnert Jason kurz vor Schluss der Erzählung in drei Sätzen. Nachdem er die Tochter des Onkels hatte heiraten müssen, war Jason am Verzweifeln darüber,

daß seine schwarze Hexe in ihrer Eifersucht alles vernichtete, das Fest, die Braut, die Gäste, sogar ihre eigenen Kinder und ihre eigene Würde und Ehre. Er war aber später auch über ihren Tod am Verzweifeln, wie bei der Rückkehr über den Tod seiner Mutter. So viele Opfer, wie ihm diese beiden Frauen gebracht hatten, waren unwiederholbar, unwiederbringlich.³⁰

Jene von Euripides über Apollonius bis in die Gegenwart ausgemalten Gräuel von Medeas Eifersucht und ihrer Rache sind hier eingeschmolzen zu einem Erinnerungsmedaillon. Scheinbar bei läufig und in äußerster Verknappung werden die großen mythischen Geschichten auf einen Kern zusammengeschmolzen und der läuft auf den zweimal wiederholten Gedanken hinaus: Wenn durch eine außerordentliche Begegnung das vorhergesagte Schicksal suspendiert wird oder wenn man den »Glauben« an das

/ // // // // // // /

›Schicksal‹ aufgeben muss, dann hat man auch das Gesetz seines Lebens verloren und d. h. auch, dass damit der Glauben an die Menschen erst recht aufgegeben ist. Es beginnt dann eine Zeit, die geschichtslos ist, es werden Räume durchschritten, ohne dass der Einzelne wirklich ihn selbst treffende Erfahrungen machen kann. Das wird in der kurzen Sequenz deutlich, in der die Geschichte des eifersüchtigen Liebhabers erzählt wird, der sein Mädchen ersticht, weil sie sich Jason genähert hat. »Ein Strudel Blut schoß dann aus dem Schnitt – ihm aber war nichts so zuwider wie ein Fleck auf seinem Goldenen Vlies. [...] Wie überflüssig das alles war! Wie all diese Menschen Zeit verschwendeten! Nicht seine Zeit, ihre eigene! Denn seine war grenzenlos.«³¹

Dabei bleibt es in der Seghers'schen Erzählung nicht: Bevor mit einem Kleistischen »Jetzt« der letzte Erzählvorgang im *Argonautenschiff* beginnt, der wieder alles wendet, wird die Lebensmaxime der umgetriebenen Seefahrer, der Jasons und Odysseus' kundgetan: Bei alledem, was sich in ihrem Leben ereignet hatte, war »kein Schicksal im Spiel und keine Vorsehung. Es war alles Zufall. Es gab dabei kein Gesetz. Es gab dabei keinen verborgenen Weg mit einem Ziel, das in den Sagen die klugen Menschen an einem Faden erreichen, den sie auch in der Verwirrung nicht aus der Hand lassen.«³²

Der Schluss der Erzählung widerspricht eben dieser Lebenshaltung, die davon ausgeht, dass einem das Schicksal abhandkommen kann: Es wird von der letzten lebensentscheidenden Begegnung erzählt. Der scheinbar zufällige Gang durchs Gebirge führte Jason zurück zu seinen Erinnerungen und damit auch zu seinem Schiff, der Argo, die im Heiligen Hain an morschen Tauen hängt und die nur auf ihn zu warten scheint, um endlich ›abstürzen‹ zu können. Der letzte Ort für Jason ist der auf der ›Mutter‹ Erde, unter seinem Schiff liegend, fern dem Meer, das seiner Geliebten glich, eingewickelt in das Goldene Vlies, das ursprünglich ewige Jugend versprach, aber nun versagt vor dem herabstürzenden Schiff im Sturm. Es erfüllt sich das vorausgesagte Schicksal, er ist mit seinem Schiff zugrunde gegangen, nur anders, als er zu Beginn des Lebens dachte. Nicht auf dem Meer bei großer Fahrt ging er unter, sondern er wurde von dem beim Sturm aus dem Baum herabstürzenden Schiff erschlagen. Es ist das Museumsschiff oder, anders gesagt, das Erinnerungsschiff, das ihn erschlägt.

Hier haben wir die Erfahrungsschicht, die der Generation der vertriebenen Exilanten widerfahren konnte: Herausgefallen aus



ihrer Geschichte sind sie Umhergetriebene ohne Glauben an das Schicksal und damit auch ohne Glauben an die Menschen. Das betrifft beide Geschlechter, so dass Seghers neben der Medea-Variante wohl auch die Jason-Figur als eigenen Erfahrungstransfer benutzt und ihr auch gleich noch Odysseus-Erfahrungen mitgibt, eine multiple, mehrfach überschriebene Figur.

Die Erzählung hält beides bereit: Trost im Unglück und Mahnung vor der Gewalt des Schicksals; denn das Schicksal ist stärker, es holt den Menschen ein, spätestens mit/in den erinnerten Geschichten, die einem Begegnungen bescheren, die erschlagend sein können. Aber das Besondere ist, dass es nichts Besonderes ist, da alles längst in den Liedern und Märchen aufgehoben ist als Erfahrungsschatz seit Generationen. Der Schlusssatz heißt dann auch kurz und knapp: »Der ging mit seinem Schiff zugrunde, wie es das Volk seit langem in Liedern und Märchen erzählte.«³³ Der Einzelne wird wieder in den Erfahrungskreislauf der Generationen hineingeholt, das ist das Ermutigende. Es ist kein fatalistischer Schicksalsglaube, sondern eine Lebenshaltung, die noch bzw. wieder daran anknüpft, dass der Mensch seinem Lebensgesetz gehorchen muss. Deshalb kann die Erzählerin ihren Jason in der Schlusszene mutig und kühn zeigen, er ergibt sich nicht seinem Schicksal, sondern er nimmt es an, denn »sein Gesicht war so kühn, wie es nur in seiner echten Jugend auf dem brüllenden Meer im Augenblick der höchsten Gefahr gewesen war«³⁴.

Aber die Erzählung endet nicht einlinig, sondern in einem Akkord: Während in den Liedern und Märchen der Völker Jasons Schicksal seit Langem erzählt wird, reagieren die Vögel in dem Erinnerungswald der Seghers-Erzählung mit »Verstörtheit«, sie »duckten sich in ihrer Verstörtheit gegen den Menschen im Gras«. Signalisieren die Vögel, was dem Erzähler widerfahren ist? Seine große »Verstörtheit«?!

Die eigentliche Varianz des Argonautenstoffs in der Seghers'schen Erzählung liegt in der symbolischen Funktion des Schiffes. In der ältesten Schicht im Argonautenmythos ist von dem Schiff, der Argo, die Rede: Es heißt, die Göttin Pallas Athene habe eigenmächtig von der heiligen Fichte der uralten Orakelstätte Dodona ein Stück Holz in den Bug des Argonautenschiffes eingefügt. Das Stück Holz sollte über die Gabe der Sprache verfügen, das war eine sehr nützliche Beigabe als Erfahrungsgrund, wenn man bedenkt, dass die Fahrt nach Kleinasien, in die Kolchis ging, in der mehr als 70 Sprachen, in manchen

Angaben bis 300 Sprachen von den Kaukasusstämmen gesprochen worden sein sollen. Das »redende Holz« der Argo kann als Symbol der immer wieder erzählten Geschichten gelten, es stiftet Zusammenhalt, besonders in Zeiten der Heimatferne. Es redet aber nur, wenn wir am Mythos ›arbeiten‹.

Angesichts der persönlichen Erfahrung von Anna Seghers, ihrer Rückkehr aus dem mexikanischen Exil im Jahre 1947 und ihres Versuches, wieder im Deutschland der Nachkriegszeit Fuß zu fassen, mag ihr Interesse an der Heimkehrerfigur Jason und an dem Schiff als Symbol der Lebensfahrt nicht überraschen.³⁵

In der Erzählung kehrt Jason, einst strahlender Held, in die Heimat zurück, deren Sprache er zwar spricht, in der er jedoch keinen Platz in der Gemeinschaft hat. Seine außergewöhnliche Wirkung auf die Landsleute resultiert aus einer Mischung aus Vertrautheit, ihn schon irgendwo einmal gesehen zu haben, bei gleichzeitiger Fremdheit: »Obwohl er ihnen bestürzend fremd vorkam, hatte doch jeder bei seinem Anblick das Gefühl, schon einmal irgendwo auf ihn gestoßen zu sein, und sei es auch vor langem gewesen [...]«. ³⁶ Jasons Geschichte und besonders das Goldene Vlies, das er um die Schultern trägt, haben ihn auf eine andere Zeitebene gehoben, während die Herberge, in die er eingekehrt ist, unverändert geblieben ist: »Keine Spur von verändert. Die ganze Welt habe sich aber inzwischen verändert [...]. Die Kneipe aber, die sei dieselbe geblieben.« ³⁷

Jasons Ausgeschlossenheit rührt von einer Fremdheit her, die nicht auf der Sprachgrenze beruht, sondern auf der Struktur der Erfahrungen. Hier stimmen wir mit Erika Haas überein, die in der mythischen Gestaltung des Raumes, »die Vergegenwärtigung des Bleibenden«, feststellt.³⁸

Christoph Steskal sieht in Seghers' *Argonautenschiff* eine »Projektion eigener Ängste der Autorin vor verbindungsloser Vereinzelung«³⁹ und er liest Seghers' »Jason-Mythos als Medium persönlicher Krisenbewältigung«.⁴⁰ Inge Stephan sieht bereits im Titel der Erzählung die Verschiebung des Jason-Themas »von der Helden- auf die Schicksalsebene«.⁴¹

35 Vgl. hierzu die Ausführungen von Christoph Steskal: *Medea und Jason in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts: Aktualisierungspotential eines Mythos*, Regensburg 2001, S. 175–179. 36 Seghers (wie Anm. 25), S. 126f. 37 Ebenda, S. 128. 38 Erika Haas: *Ideologie und Mythos: Studien zur Erzählstruktur und Sprache im Werk von Anna Seghers*, Stuttgart 1975 [= *Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik*, Bd. 7], S. 66. 39 Steskal (wie Anm. 35), S. 176. 40 Ebenda, S. 175. 41 Inge Stephan: *Medea: Multimediale Karriere einer mythologischen Figur*, Köln, Weimar, Wien 2006, S. 119.



Mit dem Titel *Argonautenschiff* wird m. E. zwar das Leitmotiv der schicksalhaften Reisen, Irrfahrten und Heimkehrversuche aufgerufen. Aber Seghers bedient diese Erwartungshaltung nicht. Sie erzählt in Reflexionen über Schicksal und Zufall, über den Verlust von Hoffnungen, über Verzweiflung eines im ›Gebirge‹ wandernden Jason, der erst im 2. Teil der Geschichte in einen heiligen Hain kommt, in dem nicht das Goldene Vlies an den Bäumen hängt – das hat er immer noch um die Schulter gelegt –, sondern das Lebens- und Schicksals-Schiff selbst, an Tauen vertäut.

Die Gefahr, seine eigene Geschichte zu verlieren, könnte als untergründiges Thema für die Struktur insbesondere des 2. Teils ausgemacht werden. Dass Seghers sich auch in der Jason-Figur spiegelt, kann insbesondere an einer Varianz der Sage gezeigt werden, die neu und einmalig ist: Jason verzweifelt nicht nur an Medeas Eifersucht und der Vernichtung der Braut, der Gäste, »sogar ihrer eigenen Kinder und ihrer eigenen Würde und Ehre«. »Er war aber später auch über ihren Tod am Verzweifeln, wie bei der Rückkehr über den Tod der Mutter.«⁴²

Die Einfügung der Muttererinnerung von Jason ist eine besondere Erörterung wert, denn in den jahrtausendealten Sagenvarianten hat Jason bisher keine Mutter gehabt, die für die Geschichte bedeutsam war. Von ihr erfahren wir erst bei Seghers, auch dass Jason die Mutter mit der warmen Erde vergleicht, während das Meer mit seinen Tücken und Stürmen eher wie die Geliebte ist, hat Seghers der Mythenfigur neu beigelegt.

Die Gründe für diese Variation liegen für mich im Biografischen. In Seghers' eigenem Erinnern: Ihre Mutter war mit anderen Mainzer Bürgern am 20. März 1942, zweiundsechzigjährig ›auf Fahrt‹ gegangen nach Polen – nur hieß das damals ›auf Transport‹ und endet in Piaski, in einem Sammellager, 20 km vom Vernichtungslager Majdanek entfernt. Im November 1942 wurde das Ghetto liquidiert, wie es im NS-Deutsch hieß. Noch vor der Rückkehr aus dem Exil schrieb Anna Seghers 1946 an die gerade wieder gefundene Freundin Lore Wolf, dass ihre Mutter nach Polen deportiert und ermordet wurde, obwohl sie ihr Visen verschaffte, aber um Tage zu spät. In Seghers' *Ausflug der toten Mädchen* – geschrieben noch im mexikanischen Exil, aber schon mit dem Wissen um den Tod der Mutter – hatte sie das Bild der Mutter schon einmal beschworen und auch dort wird vom Ende einer Reise erzählt: »Jetzt erkannte sie mich

42 Seghers (wie Anm. 25), S. 142.

und winkte, als sei ich verreist gewesen. So lachte und winkte sie immer nach Ausflügen.«⁴³ Die surreale Vertauschung der Rolle von Mutter und Tochter (»Wie jung sie doch aussah die Mutter, viel jünger als ich«) im *Ausflug der toten Mädchen* hat ihre Entsprechung in den vertauschten Rollen von Jason und seiner Mutter im *Argonautenschiff*: Die Mutter hatte Angst um ihren Sohn und befragt das Orakel zu seinem Schicksal, zu seiner Zukunft. Die Antwort hieß: Er werde mit seinem Schiff »zugrunde gehen«. Aber nicht Jason ist untergegangen, sondern seine Mutter ist tot. Das ist schon zum »Verzweifeln«. Und noch eine Parallele zwischen den beiden Erzählungen: Im *Ausflug der toten Mädchen* bekennt die Erzählerfigur zu Beginn der Erzählung, dass ihr die Lust auf absonderliche, ausschweifende Unternehmungen bis zum Überdruß vergangen ist und sie nur noch von einer einzigen Unternehmung angespornt werden kann, nämlich der »Heimfahrt«. Aber dieser Ansporn verliert sich angesichts der Erinnerungen, die die Erzählerfigur überfallen. Am Schluss der Erzählung fehlt dem erinnerten Ich die Kraft, zur Mutter »hochzusteigen«, eine unendliche Müdigkeit hat sie befallen, die aus der »Bangnis« herrührt, »ein Verhängnis könnte mich am Wiedersehen hindern«⁴⁴, die gleiche Müdigkeit hat auch die Erzählerfigur befallen, die meint, ebenfalls keinen Schritt mehr gehen zu können und nach dem Verlust des ersehnten Ortes nicht weiß, wie die Gegenwart und Zukunft gelebt werden soll, d. h. auch, dass die Heimkehrsehnsucht infrage steht. Eine metaphysische Angst lauert: »Ich fragte mich, wie ich die Zeit verbringen sollte, heute und morgen, hier und dort, denn ich spürte jetzt einen unermesslichen Strom von Zeit, unbezwingbar wie die Luft.«⁴⁵ Zwar wird in der Erzählung vom Schulausflug noch eine Art bildungsbürgerliche Erinnerung aktiviert, die ihr einen Schulaufsatz als sinnvolle Zeitgestaltung abverlangt. Aber sicher ist das nicht als Heilmittel, denn zuerst müsste die »Müdigkeit« vergangen sein und außerdem ist es eine »befohlene Aufgabe«.

Mit dem *Argonautenschiff* nahm Seghers den Topos vom »unermesslichen Strom von Zeit« als Bedrohung wieder auf, Jason ist als Träger des Goldenen Vlieses zum Sinnbild für den durch die Zeiten gehenden Helden geworden. Die Schriftstellerin benutzt eben nicht den Odysseus-Mythos, für den die Heimkehr als Mythen stiftendes Sinnbild charakteristisch ist.

43 Anna Seghers: Der Ausflug der toten Mädchen. In: Dies.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 9: Erzählungen 1926–1944, Berlin 1981, S. 360. 44 Ebenda, S. 360f. 45 Ebenda, S. 362.



Nach ihrer Rückkehr aus dem Exil setzt sich die Erfahrung transitärer Existenz fort. Sie schrieb im Juni 1947 an Erika Friedländer:

[...] das Ganze ist so einschneidend, so voller Widersprüche, so verwildert [...] Eine solche Verknötung von allen möglichen durchgelebten Wahnsinnen und Leiden und Gemeinheiten und auch von Opfern und Erfahrungen, das kann nie ein Alldruck sein, das ist etwas ganz anderes, wofür ich das richtige Wort nicht weiß.⁴⁶

Im Bild der mythologischen Geschichte von Jason, der von der Argo erschlagen wird, also wie vorausgesagt, »mit seinem Schiff zugrunde geht« – anders als erwartet, aber doch in der Ordnung eines Schicksals, das »seit langem in Liedern und Märchen erzählt« wird, sucht Seghers nach einer Haltung, die ihr in den »durchgelebten Wahnsinnen« verloren gegangen schien: Das Bewusstsein von der eigenen Endlichkeit, von dem persönlichen Tod als einem Grundgesetz des Lebens. Untergründig tobt in der Erzählkonstellation die Erfahrung von der Pervertierung des Sterbens; die alten Mythen werden aufgerufen, die zerstörerischen Erinnerungsgottheiten mit ihren eigenen Geschichten zu bannen, dem Blick der Medusa standzuhalten.

Gelassenheit ist da nicht am Werke. Dass die Nachgeborenen – wie Christa Wolf – in Seghers' Haltung und ihrer Literatur aber gerade Gelassenheit sehen wollten, markiert eines der Felder des Nicht-Verstehens, die das Verhältnis zwischen beiden trübte und im Nachhinein mit zur Funktionalisierung im ›Sündenbock-Diskurs‹ beitrug: Was für Christa Wolf selbst am unerträglichsten war, ihre Sündenbock-Abstempelung durch die Medien – konnte ja zurückgreifen auf die auch von ihr in Umlauf befindlichen ›Bilder‹, auch das über Seghers und ihre Literatur. Wie sollte das nicht ein schmerzbeladener Erfahrungsprozess bei Christa Wolf sein! Aber wie bei Seghers sind auch bei Wolf heute und hier Interpretationen der *Medea* im Umlauf, die durch Nicht-Verstehen an der wirklichen Schmerz-Arbeit vorbeigehen.

Man kann in dem Vorspruch zu *Medea. Stimmen* überlesen, dass da ein »schmerzhafter Vorgang« angekündigt wird und man kann das Ende des Zitats aus Senecas *Medea* vernachlässigen: Durch »Leiden« ist die Natur der Medea gewachsen. Aber ob man auch Medeas Bekenntnis vernachlässigen kann, dass

46 Anna Seghers: Hier im Volk der kalten Herzen. Briefwechsel 1947, Berlin 2000, S. 72.

sie »keine Wahl«⁴⁷ hatte, Jason bei der Beschaffung des Widderfells zu helfen, damit den Vater zu verraten und nur die Flucht als Weg offen zu haben, das ist wohl nicht möglich. Und doch meint Ludger Lütkehaus, er müsse Christa Wolfs *Medea. Stimmen* zu den Texten über die ambivalente Figur Medea rechnen, in denen sich im 20. Jahrhundert die »Ambivalenzflucht«⁴⁸ ihrer vorwiegend weiblichen Autoren (Sylvia Plath, Helga Novak, Franca Rame, Ursula Haas, Dagmar Nick, Ljudmila Ulitzkaja) zeige. Die »beispiellose Renaissance«⁴⁹, die der Mythos in der Gegenwartsliteratur erlebe, kommentiert er ironisch, wenn er den Autorinnen unterstellt, sie würden Medeas Bild bereinigt haben, eben mit »einer Ambivalenzflucht, die eindeutigeren Konturen den Vorzug gibt«⁵⁰. Interessant aber ist das widersprüchliche Erscheinungsbild in Lütkehaus' Argumentationen: Einerseits hat er in seiner Auswahl von Textpassagen aus Medea-Texten von Euripides bis Ulitzkaja Christa Wolfs Roman unter *Freispruch für Medea* einsortiert, ihn sogar als den »konsequentesten Freispruch« apostrophiert; auch findet er ironisch gefärbte Bilder für diese Figurenkonstellationen:

Die stofflichen Innovationen, ihrem Selbstverständnis nach Re-Novationen des Vor-Euripideischen Mythos, sind massiv. Der Verrat an Kolchis und dem Vater wird Medea aufgenötigt; sie kann im Vater-Staat einfach nicht mehr bleiben [...] Die Beziehung zu Medeas irdischer Mutter Idya, die sonst in der Stoffgeschichte kaum eine Rolle spielt, wird intensiviert und – anders als vormals die abgründige Beziehung zu Hekate – ambivalenzfrei gemacht.⁵¹

Bei Christa Wolf werde die Medea in dem wichtigsten Werk der »von der neuern Frauenbewegung inspirierten Rezeption« zu einer Figur, die eine Wende in der von Euripides geprägten Stoffgeschichte darstellt.

Aufs Ganze gesehen, laufen so die Innovationen auf eine Umverteilung der mörderischen Altlasten der Geschichte hinaus, nicht auf eine wirkliche Revision – mit einer Serie von Neubelasteten von Kolchis bis Korinth und einer Nutznießerin, die, bei aller Wildheit, jetzt wieder zur guten Schwester, zur Liebenden und vor allem zur guten, mütterlichen Mutter werden darf. Der Mythos Medea scheint mit solchem Neuanfang eher an seinem Ende angelangt.⁵²

47 Wolf (wie Anm. 1). 48 Ludger Lütkehaus: *Mythos Medea*, Leipzig 2001, S. 13. 49 Ebenda, S. 318. 50 Ebenda, S. 319. 51 Ebenda, S. 321. 52 Ebenda, S. 323.



Man traut aber dann seinen Augen nicht, wenn sich plötzlich die Argumentation völlig dreht und es nun heißt: Wenn man genauer hinsähe, sei es »keineswegs durchweg so«, dass Christa Wolfs Medea als »das Opfer einer neuen Art von Literaturfrömelei« inszeniert sei.

Die Ambivalenzflucht, die für einige der neueren ›Freisprüche‹ symptomatisch ist, begeht sie nicht. Die Komplexität der Figur geht nicht verloren, in mehrfacher Hinsicht wird sie noch vertieft. Das ist auch der formale Sinn des Stimmen-Romans, der Polyperspektivismus intendiert.⁵³

Ja, dem ist unbedingt zuzustimmen. Nicht zuerst aus Formgründen, denn die Form muss gefunden werden, für das, was man sagen will, und nicht umgekehrt. Lütkehaus kommt nicht um den Fluch herum, um Medeas Fluch in Wolfs Geschichte: »Was bleibt mir. Sie verfluchen. Fluch über euch alle. [...] Ein grässliches Leben komme über euch und ein elender Tod. Euer Geheul soll zum Himmel aufsteigen und soll ihn nicht rühren. Ich, Medea, verfluche euch.«⁵⁴

Bis zum Äußersten ist die Frau getrieben worden, zum Fluch, dem letzten Mittel, sich zu wehren, anknüpfend an eine alte Tradition, in der das Wort noch bannen konnte.

Die ›Fallhöhe‹ dieses Schlusses kann man nur dann ermessen, wenn man Christa Wolfs Versuch mit vollzogen hat, Medeas Geschichte ganz aus der Attraktivität der ›wilden‹, also leidenschaftlichen Frau zu erklären, die nicht nur nicht mehr ›ihrem‹ Jason treu ist, sondern die längst einen anderen Mann, Oistros, den Bildhauer, liebt und die also trotz jahrtausendlang tradiertem Liebesverrat des Mannes keinen Grund hätte, ihre und seine Kinder zu töten. Es ist eine Medea mit neuem Selbstbewusstsein, eine moderne Frau, die einen eigenen Stolz hat, den man, wenn man sie umbringen wollte, »noch extra erschlagen«⁵⁵ müsste. Hier scheint sie durch, die Würde der ostdeutschen Autorin; durch die verschiedenen Zeitalter ist sie nicht eindimensional zeithistorisch soziologisch klassifizierbar, sondern wie Engler schrieb, waren »die ostdeutschen Frauen Erbinnen dieser langen Vorgeschichte«.

Zu diesem Bild kommt Christa Wolf, weil sie getrieben wurde zu der Frage, wie sich heute eine Erzählung über eine Frau auf der Zeitengrenze denken lässt. Sie hätte sie nicht so gestellt, wenn sie sich selbst nicht in dieser Figur wiederfinden könnte. Sie braucht die großen Vorgänger-Bilder. Medea ist die Helferin

des Argonauten Jason, die diesem in ihrer Heimat Kolchis zum sagenumwobenen Goldenen Vlies und zur Flucht vor ihrem Vater, König Aietes, verhilft. In der griechischen Heimat des adligen Helden, in welche dieser sie als seine Frau mitnimmt, ist sie unerwünschte Barbarin. Sie ist naturbewanderte Heilerin und zugleich Gift mischende Zauberin, begehrensweite Jungfrau und verstoßene Gattin, von königlich-göttlicher Herkunft und Außenseiterin in der griechischen Gesellschaft, schutzbedürftige Fremde und Bedrohung für die bestehende Ordnung. Sie ist gebrandmarkt als Mörderin des eigenen Bruders, Absyrtos. Sie soll Pelias, Jasons Onkel, getötet haben sowie Glauke/Kreusa, die neue griechische Gattin ihres untreuen Mannes, und zudem am Tod des Königs Kreon schuldig sein. Vor allem aber ist sie in die Kulturgeschichte eingegangen als mordende Mutter ihrer zwei Söhne mit Jason, die sie in Korinth angesichts ihrer bevorstehenden Verbannung aus der Stadt getötet haben soll. Christa Wolf hat Euripides' *Medea* als nicht zu übertreffen hoch geschätzt, vor allem wegen seiner Ausgestaltung der *Medea* als ›Figur auf der Zeitengrenze‹, die Barbarin aus der Kolchis in die Welt der Griechen versetzt und dort muss sie erleben, dass die verheißene ideale Welt mitnichten auf Treue, Verlässlichkeit und Schutz der Schwachen gebaut ist, sondern ihr wird mit sophistischen Reden das Bleiberecht verweigert. Der Chor der Korintherinnen bei Euripides ist voller Mitgefühl, aber er macht uns auch deutlich, dass *Medea* sich als Heimatlose, als verlassene Frau und von Kreons Hof Verstoßene in einer ausweglosen Lage befindet. Sie verdient Jammer und Mitleid. Wie Euripides, der seine *Medea* mit ihrer Entscheidung ringen lässt: Soll sie ihre Kinder, die sie liebt, töten, um Jason in seinem Innersten zu treffen, die männliche Linie auslöschen, indem sie gleich noch die zukünftige neue Frau Glauke und das ganze Königshaus Korinth mit Kreon an der Spitze vernichtet?

Bei Euripides wird sie genauso handeln, im Nachhinein wird diese Alternativlosigkeit als der Beginn der »Subjektsetzung« im griechischen Drama genannt werden.⁵⁶ Heute muss gefragt werden, was das für ein Subjekt ist, eine Konzeption vom Menschen ist an ihr Ende gekommen: Zeitengrenze!

Ludger Lütkehaus hat in seiner Zusammenstellung der europäischen *Medea*-Texte eine Musterkollektion von *Medea*-Prägungen mitgeteilt: von den mordenden Müttern in Euripides' Dramen *Medea* und *Die Bakchen* über die Wandlung der Lieben-

⁵⁶ Vgl. Wolfgang Schadewaldt: *Die griechische Tragödie*, Frankfurt/M. 1996, S. 323–325.

den zur Furie bei Ovid und Seneca, von der männlichen Untreue und der weiblichen Beständigkeit in der mittelalterlichen Welt der Christine de Pizan, vom Topos der bürgerlichen Mutterliebe seit der Aufklärung (bei Lessing in *Miss Sara Sampson* bis Grillparzer im *Goldenen Vließ, Teil III, Medea*) hin zu Nietzsches psychopathologischer *Medea* und Hans Henny Jahnn's sexualisiertem Mythos.

Anna Seghers' Erzählung *Argonautenschiff* ist bei Lütkehaus zusammen mit Gertrud Kolmars *Eine jüdische Mutter* und Elisabeth Langgässers *Märkische Argonautenfahrt* unter das Muster *Eine jüdische Mutter und einige ihrer Schwestern* eingeordnet, was uns ganz merkwürdig anrührt, weil es ganz ›schiefe‹ Zusammenhänge assoziiert.

Dass Christa Wolfs *Medea* unter dem Label *Freispruch für Medea* mit Franca Rame/Dario Fo *Nur Kinder, Küche, Kirche*, Ursula Haas *Freispruch für Medea* und Ljudmila Ulitzkaja *Medea und ihre Kinder* eingruppiert wurde, ist schon gesagt. Dass aber auch Heiner Müllers *Medeamaterial* darunter firmiert, soll noch ergänzt werden. *Medea* bei Müller ist alles zugleich, beleidigte alternde Frau, sich selbst anklagende Verräterin ihres Landes, ihres Volkes, Furie, Rächerin auch an sich selbst »Mein Eigentum die Bilder der Erschlagenen/Die Schreie der Geschundenen mein Besitz/Seit ich aus Kolchis auszog meiner Heimat«, »Dank für deinen/Verrat der mir die Augen wiedergibt/Zu sehen was ich sah die Bilder Jason/Die mit den Stiefeln deiner Mannschaft du/gemalt hast auf mein Kolchis/.../Zu hören die Musik die du gespielt hast/Mit Händen deiner Mannschaft und mit meinen/Die deine Hündin war und deine Hure/Auf Leibern Knochen Gräbern meines Volks«.

Hier einen *Freispruch für Medea* herauszulesen, ist schwer zu begreifen, oder kann das *Freispruch* heißen, wenn *Medea* durch den Verrat Jasons den eigenen Verrat begreift?

Für Müller sind die Mythen »geronnene kollektive Erfahrungen«⁵⁷, sie sind vieldeutig. Müller hat zu verschiedenen Zeiten auf den *Medea*-Mythos zurückgegriffen, das früheste Dokument von 1949, dann 1968, 1972, 1974, 1981/82. Jedes Mal wird eine andere Schicht in Bewegung gesetzt. Im *Medeamaterial*, geschrieben 1968, geht es um die Identitätsproblematik: Sie war *Medea*, wer ist sie jetzt? Sie imaginiert den kommenden Amoklauf »Mit diesen meinen Händen der Barbarin/[...]/Will ich die Menschheit in zwei Stücke brechen/Und wohnen in der

57 Heiner Müller: *Krieg ohne Schlacht. Leben in zwei Diktaturen*, Köln 1992, S. 321.

/ // // // // // // //

leeren Mitte Ich/Kein Weib kein Mann«. ⁵⁸ Was will Medea sein? Indem sie sich den Gewaltfantasien hingibt, Gewalt anwendet und ihre Kinder tötet, glaubt sie wieder sie selbst, Medea zu sein. »Oh ich bin klug ich bin Medea Ich« ⁵⁹. Hier ist kein Freispruch, diese Art der Anpassung an patriarchalische Gewaltpraktiken ist Terrorismus.

141

Mit Müllers Text sind wir bei dem Schmerz angekommen, den die Begegnung mit Figuren aus einer anderen Zeit uns Heutigen zufügen können: Nicht die alten Geschichten berühren uns, sondern in den alten Namen treffen sich die Zeiten, nur das uns zugewandte Antlitz der Zeit trifft uns, wenn wir es zulassen. Im Klassifizieren der Medea-Typologien kann nie Wahrheit liegen, sondern immer nur in den »Grunderfahrungen« (Christa Wolf), die Jahrtausende alt sind, aber jedem das erste Mal passieren.

58 Heiner Müller: Verkommenes Ufer Medeamaterial Landschaft mit Argonauten. In: Ders.: Werke 5. Die Stücke 3, Frankfurt/M. 2002, S. 79.
59 Ebenda, S. 80.



Wolfgang Hilbig *Die Weiber* Ein Cross-over unter anderem zu Mythos, Bibel und auch Freud

143

Hans-Christian Stillmark

Ersparen wir uns doch den transzendentalen Quatsch,
wenn das Ganze so eindeutig wie ein Kinnhaken ist.
Ludwig Wittgenstein

1987, als die Erzählung *Die Weiber* des im Juni 2007 verstorbenen Wolfgang Hilbig veröffentlicht wurde, lebte der einstige DDR-Bürger Hilbig mit einem Visum in der Bundesrepublik. Jeweils zwei Bände Lyrik und Prosa waren seit 1979 im Westen erschienen. Der Band *stimme stimme* war als einziges Büchlein Hilbigs in der DDR publiziert worden. Und obwohl *Die Weiber* sein erster im Westen geschriebener Text gewesen sein soll, handelt es sich zweifellos um ein Stück DDR-Literatur. In Klammern sei für die Literaturgeschichtsschreibung vermerkt: Ein solcher Text hätte in der Literatur der Bundesrepublik nicht geschrieben werden können. Auch dies vorweg und so viel zum Thema Mythos: Die These von der einen oder gar einheitlichen deutschen Kultur und Literatur ist einmal mehr nicht zu halten, gleichwohl die DDR-Literatur aus heutiger Sicht in einem anderen Statut beschrieben sein müsste als in jenem, welches sich die offizielle DDR zu geben versuchte. Anders ausgedrückt und in Worten Wolfgang Hilbigs zehn Jahre nach der Publikation seiner Erzählung *Die Weiber*:

Vielleicht wird uns eines Tages die Erkenntnis kommen,
daß erst jener Beitritt zur Bundesrepublik uns zu den
DDR-Bürgern hat werden lassen, die wir nie gewesen sind,
jedenfalls nicht, solange wir dazu gezwungen waren.¹

¹ Wolfgang Hilbig: Der Moment, in dem wir glaubten, mündig zu sein... Eine Dankrede. In: Neues Deutschland, 30. 1. 1997, S. 13.

Geschrieben zu einer Zeit, in der noch nicht denkbar war, dass der Arbeiter- und Bauern-Staat in Kürze implodieren würde, ist in den biografischen Angaben zur Person des Autors auf dem Einband der Originalausgabe darauf hingewiesen, dass Hilbig seinerzeit in Leipzig und Hanau lebte. Wie wir u. a. aus dem *Provisorium*, Hilbigs wahrscheinlich letztem Roman, wissen, handelte es sich bei diesem Leben zwischen Ost und West um eine ziemlich gefährdete und fragile Existenz. Analog seiner Romangestalt fühlte Hilbig sich damals weder hier noch dort zu Hause. Sein befristetes Visum war abgelaufen. Dies wäre für die Behörden der DDR ein hinlänglicher Grund zur Ausbürgerung gewesen. Aus jetzt noch unerklärlichen Motiven machte der allmächtige Staat aber keinen Gebrauch von dieser Option. Auf der anderen Seite war eine endgültige Abnabelung von der DDR, ein Austritt aus deren Staatsbürgerschaft, damals auch von Hilbig nicht vollzogen worden. Eine Entscheidung gegen das Land seiner Herkunft zu treffen hieße u. a., dass er sich damit auch endgültig von seiner Familie und seinen Wurzeln trennen müsste. Die Kohäsionskräfte schienen bei Hilbig stärker zu wirken als bei anderen, die sich in einer ähnlichen Lage befanden. Die für viele unter der DDR-Diktatur Leidenden dringliche Frage ›Gehen oder Bleiben?‹ blieb für Wolfgang Hilbig ohne Antwort. Sie war aufgeschoben und erledigte sich später von selbst.

Für den Entstehungskontext der Erzählung ist damit festzuhalten, dass Hilbig mit seiner Erzählung, die zeitlich in der Gegenwart und räumlich zwischen M. und A., also Altenburg und Meuselwitz angesiedelt ist, die Verbindungen und Wirkungsmöglichkeiten in die DDR nicht für völlig ausgeschlossen hielt. Eine Publikation in dem Land seiner Herkunft strebte er allerdings aktiv nicht mehr an. Im Osten blieb der Autor mit seinen wenigen Texten bestenfalls als Geheimtipp einem literarisch und politisch besonders avancierten Publikum bekannt. Seine Texte ins Land zu schmuggeln, war schwierig. Es gab zugleich eine große Konkurrenz von vielen anderen zeitgenössischen wie historischen Werken, die dem ›mündigen Leser‹ in der DDR vorenthalten wurden. Mir sind aus der DDR keine literaturkritischen Reaktionen auf *Die Weiber* bekannt. Eine Rezeption setzte erst ein, als es die DDR nicht mehr gab und man von einem ›Beitrittsgebiet‹ bzw. von den ›neuen Ländern‹ sprach.

Geht man vom Presseecho aus, bekam der Text im Westen eine gute öffentliche Resonanz. Der Autor wurde für die Erzählung mit dem Kranichsteiner Literaturpreis geehrt. Später bewertete Hajo Steinert, der Hilbigs Weg von Beginn an begleitete,

Die *Weiber* als einen ersten Achtungserfolg in der Bundesrepublik. Allerdings habe Hilbig erst mit seinem Roman *Eine Übertragung* seinen literarischen Durchbruch geschafft.² Einen Namen, wie später anlässlich seines Romans *Ich*, hatte sich Hilbig allerdings auch nur in eingeweihten Kreisen verschafft. Für den westdeutschen Leser versuchte Siegmund Faust in Springers *Welt* vielleicht deshalb mit der wuchtigen Schlagzeile *Weiber mit Oberarmen aus Eisen – Voller Witz und Sarkasmus: Wolfgang Hilbigs Roman über das ›DDR-Frauenideal‹* Aufmerksamkeit zu erzeugen. Auch der Auftakt von Fausts Rezension steht im Dienste der Vermittlungsarbeit »Gehört nicht Mut dazu, zu Alice Schwarzers Lebzeiten ein Buch unter die Titel ›Die Weiber auf den Markt zu bringen?«³ Der rhetorische Aufhänger blieb unbeantwortet, Faust ging zu anderen Gegenständen über und stellte unter anderem fest: »Gesehen wird alles durch die Brille der Frau.« Wenn sich der Leser der *Welt* noch bis zum reichlich verquastenen Schlusssatz vorarbeitete, konnte er abermals eine feuilletonistische Kostbarkeit genießen: »›Kampf‹ und ›Arbeit‹ heißen die Schlüsselworte in diesem System, und Wolfgang Hilbig, wuchs zwischen Mauern auf, die vom Dröhnen beider Vokale dieses Worts widerhallten.«⁴

Anders ging Adrian Müller in der *Neuen Zürcher Zeitung* vor. Er zählte unter dem Titel *Mit allen Fasern in der Hölle* Hilbigs Berufe auf, um dann Hilbigs Stilistik zu charakterisieren: »Düster exaltiert, mit obsessiver Tendenz, expressiv bis zum Bersten, ›Ach‹ und ›Oh‹ nicht scheuend (aber alle Ausrufe- und Fragezeichen), gibt sich Hilbigs Sprache, stickig, schwül-gewalttätig die von Zersetzungsgütern und -farben belastete Atmosphäre, die sie erzeugt –, eine feuchtheisse [sic!] Hölle, nicht nur die Fabrik, von der dies gesagt ist, auch das Buch selbst.« Der Kerngedanke Adrian Müllers führt geradewegs zur Hölle: »Die Hölle, man muss das so einfach sagen, besteht in der Liebe: ihrer Abwesenheit.« Unvermeidlich schließlich die fundamentale Feststellung: »›Die Weiber‹ sind, neben anderem, auch massive Gesellschafts- und DDR-Kritik.«⁵ Immerhin, die *NZZ* versorgte ihre Leser mit umfangreichem Kontextwissen, die Rezension zu Hilbigs Erzählung war eingerahmt durch Texte von Lutz Rathenow, eine Besprechung zu einem Gedichtband von Wulf

2 Hajo Steinert: Am Wendepunkt. Zu Wolfgang Hilbigs erstem Roman ›Eine Übertragung‹. In: Uwe Wittstock (Hrsg.): Wolfgang Hilbig. Materialien zu Leben und Werk, Frankfurt/M. 1994, S. 174. 3 Siegmund Faust: *Weiber mit Oberarmen aus Eisen*. In: *Die Welt*, 12. 9. 1987. 4 Ebenda. 5 Adrian Müller: *Mit allen Fasern in der Hölle*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 15./16. 10. 1988.



Kirsten sowie weitere DDR-Literatur-spezifische Kontexte, die Karol Sauerland und Alexander von Bormann beisteuerten.

Wolfram Schütte wandte sich in der *Frankfurter Rundschau* gegen Adrian Müllers Lesart:

146

Hilbigs *Weiber*, sosehr es von realer Not, erlebten Erfahrungen und den schmerzlichen Schnittstellen von Geschichte und Subjekt ausgeht, ist doch auf jeder seiner Seiten reinste Wort- und Gedankenmusik [...] Das Buch ist ein einziger, langgezogener, verdrückter, nach Luft schnappender Schrei – ein Schrei nach den drei Worten: ich liebe Euch (nämlich *Die Weiber*) [...].⁶

Schütte beschließt nach Seitenblicken auf analoge Fragestellungen und Gestaltungen bei Rolf Dieter Brinkmann, Hanns Henny Jahnn und Samuel Beckett seine Rezension mit einem Lob:

Wolfgang Hilbigs knapp hundertseitiges Prosastück *Die Weiber* ist das Kondensat eines umfänglichen Romans, Extrakt einer persönlichen Lebensgeschichte und ein Aspekt historischer Verklemmung [sic] in der DDR-Geschichte. Ein Stück komplexester, weitreichendster autonomer Literatur. Wohin wir derzeit bei uns blicken: Es gibt wenig ebenso Überzeugendes, einen vergleichbar in seinen Bann Ziehendes wie Hilbigs *Weiber*.⁷

Die Blütenlese in den Stellungnahmen zu dem Buch ließe sich fortsetzen, es bleibt dennoch festzuhalten, dass die Resonanz in den wichtigen überregionalen Zeitungen ungeachtet mancher Holprigkeit durchaus positiv ausfiel. Die Literaturkritiker (es waren ausnahmslos Männer am Werk) lobten die Erzählung und machten seinen noch unbekanntem Autor einer bislang ahnungslosen Öffentlichkeit bekannt. Die Schwierigkeit, Interesse für eine Realität zu wecken, die vielen westdeutschen Lesern völlig fremd war, mag auch einen Teil dazu beigetragen haben, dass das Sperrige des Buches sich gleichermaßen auf die Rezensenten übertrug.

In einschlägigen literaturwissenschaftlichen Aufsätzen und Studien zu Wolfgang Hilbigs Werk standen und stehen *Die Weiber* in den letzten zwanzig Jahren nicht im Mittelpunkt des Interesses. Die Romane wiegen scheinbar schwerer, die *Alte Abdeckerei* ist komplexer, die Monografien widmen sich anderen Untersuchungsinteressen und beziehen sich demgemäß auf

6 Wolfram Schütte: Mutter-Land und Vater Staat. In: *Frankfurter Rundschau*, 7. 11. 1987. 7 Ebenda.

andere Schwerpunkte, wie etwa ›Utopie‹, ›Identität‹ oder ›Intertextualität‹. Gleichwohl der Titel der Erzählung geradezu eine Einladung zur Geschlechterforschung bietet, blieben *Die Weiber* ein literaturwissenschaftliches Randthema. Es ist richtig, man kann *Die Weiber* in Hilbigs Œuvre durchaus als eine Vorstufe ansehen, die später folgenden Werke verhalten sich teilweise wie Überschreibungen zu dem Text. Das ist im Übrigen bei vielen Autoren nicht anders. Häufig ist dies der Fall, wenn eng am autobiografischen Material entlang gearbeitet und geschrieben wird, was ja für Hilbigs *Weiber* zutrifft. Überblickt man Hilbigs Gesamtwerk, so fällt die Ähnlichkeit der Hauptfiguren sofort ins Auge. Hilbigs Protagonisten variieren häufig den Zwiespalt verschiedener Identitäten, wobei die Begriffe Arbeiter und Schriftsteller nur grob die differenten sozialen Felder abstecken, zwischen denen sie fluktuieren. Auch in den *Weibern* begegnet der Leser einer solchen Hauptgestalt, einem Mann namens C. in einer »feuchtheißen Hölle«⁸. Es ist dies der Formenkeller einer Presserei. In Markus Symmanks umfänglicher Untersuchung zu *Karnevalesken Konfigurationen in der deutschen Gegenwartsliteratur* (man wird das Karnevaleske übrigens vergeblich im Abschnitt zu Hilbig suchen), die insbesondere *Die Weiber* zum Gegenstand nahm, wird der »Formenkeller« nicht lediglich als besonderer Ort innerhalb einer Werkzeugmacherei begriffen.

Aufgehängt an die Rede vom ›Formenkeller‹, in den der Erzähler geschickt wird, lässt sich eine symbolistische oder ›allegoretische‹ Lektüre der Passage entwickeln [...] Ein Formenkeller legt, im Rahmen einer poetologischen Betrachtungsweise, die Allusion ästhetischer Ausdrucksmittel nahe.⁹

Symmank macht im Folgenden die Poetologie des Formenkellers nicht wirklich plausibel, stattdessen kommt er auf die Vergangenheit der Fabrik zu sprechen. Früher war dieses Werk eine Munitionsfabrik gewesen, worin weibliche Gefangene eines direkt angeschlossenen Konzentrationslagers zur Arbeit gezwungen wurden. Es scheint notwendig diesen Zusammenhang zu betonen, denn die meisten Rezensionen und Tageskritiken blendeten diesen Hintergrund vollkommen aus. Der Titel des Prosastücks *Die Weiber* leitet sich aber eben aus dieser Vergangenheit her. *Die Weiber* sind jene, die gefangen gehalten

⁸ Wolfgang Hilbig: *Die Weiber*, Frankfurt/M. 1987, S. 7. Im Folgenden werden die Seitenzahlen aus Hilbigs Text in Klammern hinter die Zitierung im Text gestellt. ⁹ Markus Symmank: *Karnevaleske Konfigurationen in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Würzburg 2002, S. 141.

wurden und, wie sich im weiteren Verlauf der Handlung herausstellen wird, auch weiterhin werden, sie sind umstellt von »Frauen«, die als das Wachpersonal fungieren. Die Unterscheidung Weiber – Frauen ist wohlbedacht und zugegebenermaßen irritierend. Verweist das Wort ›Weiber‹ auf eine pejorative Färbung, die neben der Abwertung des Weiblichen auch eine soziale Herabsetzung in niedrige Gesellschaftsschichten beinhaltet, so ist das Wort ›Frau‹ eher ein neutraler Ausdruck für den erwachsenen weiblichen Menschen. In Hilbigs Erzählung verhält es sich so, dass mit dem Wort ›Weib‹ all diejenigen bezeichnet werden, die von den politischen und sozialen Strukturen unterdrückt, weggesperrt, der Öffentlichkeit und Freiheit entzogen, sowie in Bezug auf die Hauptgestalt nahezu ausgelöscht und nihiliert sind. Die als »Frauen« Bezeichneten haben dagegen ihre weiblichen Attribute verloren und fungieren als vermännlichte Personen im gesellschaftlichen Unterdrückungsapparat. Interessant ist, dass C. sich vor allem mit (teilweise fiktiven) Frauengestalten als seinen Opponenten auseinandersetzen hat. Eine schwergewichtige Frau vom Amt für Arbeitskräfteleitung, eine Frau Staatsanwalt, die auch als Frau Vorsitzende (hier dürfen wir auch an den Vorsitzenden des Staatsrates denken) oder als Frau Magister (die vermännlichte Form ist weder zufällig noch ungeschickt) bezeichnet wird, stehen C. gegenüber. Eingefügt in diese Reihe ist auch C.s Mutter, die als treue Staatsbürgerin im Sinne eben dieses Staates und seiner »reinen Lehre« erzog. Sogar in den Träumen ist C. von repressiven »Frauen« verfolgt, hier wiederum ist es die prominente KZ-Aufseherin Ilse Koch. Diese Frauen, die C. mitunter als »Rakete« oder »Granate« anredet, fungieren strukturell in einer patriarchalischen Machtposition, sie haben ihre Weiblichkeit verloren. Und so wie die »Weiber« in der Presserei Organe der phallusartigen Maschinenhebel geworden sind, sind die »Frauen« zu Agentinnen der Macht mutiert. Sie haben die Geschlechterrollen von Männern übernommen und sind zu Liebe und Sexualität nicht mehr fähig. Während die »Weiber« Sinnbilder für C.s Wünsche nach Sexualität und Liebe in einer menschengemäßen, natürlichen Ordnung darstellen, sind die »Frauen« geradezu verantwortlich für die Perversion, die C. umfassend ergriffen hat. In der Welt der Erzählung sind damit die Geschlechterbilder und Geschlechterbeziehungen einer umfassenden »Verwandlung« ausgesetzt. Tendenziell, aber anders als in Kafkas Welt, in der die Mutation zum Käfer den Wandel vom Menschlichen ins Tierische bewirkt, verlieren in Hilbigs Welt Männer und Frauen ihre Fruchtbarkeit und Liebesfähigkeit.

Die »Weiber« sind vom Beginn bis zum Ende der Erzählung ebenso wie die früheren KZ-Gefangenen den Blicken C.s entzogen. Die Arbeiterinnen in der Presserei sind mindestens zur Hälfte verdeckt und in ihrer Anwesenheit nur noch mittelbar zu spüren oder zu ahnen. C. bekommt aus seinem Keller nur durch ein in den Boden gelassenes Gitter einen Sehschlitz auf die obere Welt, in der sich die Weiber aufhalten. Sie verrichten wie ihre Vorgängerinnen eine anstrengende körperliche Arbeit. Es verstärkt sich der Eindruck, als sei die Parallele zur KZ-Vergangenheit ein Gestaltungsprinzip, auf das es Hilbig gerade ankommt. Die unsichtbaren Arbeiterinnen beschäftigen C.s Fantasien in einem obsessiven Maße. Sie sind »[...] unkonturierte Tonnen von Dunkel, sprachlose Silhouetten, die mich überwehten, nichts konnte ich sehen [...]« (13). Von den Unterhaltungen der Arbeiterinnen bleibt C. ebenfalls ausgeschlossen, er kann ihre Stimmen zwar vernehmen, hört aber nur »ein unverständliches, ununterscheidbares Schwatzen« (13). C. wird in der Erzählung zugespitzt als ein triebgesteuertes und -fixiertes männliches Subjekt beschrieben. Positiver formuliert sind seine natürlichen Wesensbestimmungen, die zunehmend Schaden nehmen an den obwaltenden unweiblichen oder entweiblichten Verhältnissen. Was ihn aber von den ansonsten üblichen männlichen Sexualsubjekten unterscheidet: Er ist kein Täter, sondern vielmehr ein Ohnmächtiger, der unter der Abwesenheit von Weiblichkeit und im fortgesetzten Sinne von Liebe leidet. Dabei ist es nicht allein der Entzug des Weiblichen in der Wirklichkeit, die C. in rasende Delirien versetzt, es sind auch die das Weibliche bezeichnenden Worte, das Material seiner schriftstellerischen Bemühungen, die ihn in zunehmende Zerrüttung und Deformation versetzen. Die Inschrift an einer Mauer »Jackie ich liebe dich« (37) trifft ihn wie ein Beil: »[...] eine furchtbare Geschlechtskrankheit wütete in meinen Hirnwindungen, [...] ich hatte auf einmal meinen Namen verloren [...]« (38). Dass sich C. selbst als »Jack, Cäsar, Dante« (38), an späterer Stelle auch als »Jack the Ripper« (42) bezeichnet und so die Inschrift »Jackie ich liebe dich« auf sich bezieht, macht die Identifikation des Erzählers mit sich selbst nicht gerade einfacher. Der eigene Name entgleitet ihm, so dass derart die Wandinschrift nur noch in den drei Worten »ich liebe dich« bzw. auch »ich liebe euch« als Motiv und Fahnenwort im mehrfachen Sinne Erinnerungswort ist. Es darf an dieser Stelle daran erinnert werden, dass Hilbig auf seine Weise einen Vorrat biblisch-christlicher Mythologeme nutzt, die vom Alttestamentarischen (vor allem in den satanisch-infernalischen Attribuierungen der

Hölle) bis zum Neutestamentarischen (hier das Ausbleiben und Verschwinden der Nächstenliebe bezeichnend) reichen. Vom Frauenmörder Jack the Ripper bis zum Frauen verstehenden Höllenpoeten Dante eröffnet sich ein Repertoire an Rollen, die C. zu unterschiedlichen Anlässen aufgreift und anspielt. Die Figurenkorrelation wird damit für den Erzähler wie auch den Leser der Erzählung widersprüchlicher und komplexer. Hier überlagern sich wichtige Nuancen einer aus dem Lot geratenen Identität, die ihrerseits eine Funktion der aus den Fugen geratenen Sozietät darstellt. Dass der Erzähler neben den Beschreibungen seiner höllischen Saison (der Seitenblick auf Rimbauds *Trunkenes Schiff* ist keineswegs zufällig) auch den diskurstiftenden Mythos um Moses bemüht, um mit ihm an der Schwelle wie Kafkas Mann vom Lande vor dem Gesetz ins Knie zu brechen, unterstreicht die christlich-biblische Unterfütterung des Textes: »Ich werde das Kind in der Truhe bleiben, ausgesetzt auf allen uferlosen Flüssen, ohne Sinn vertrieben, ohne Sinn gefunden, ans Land geholt, ohne Sinn erneut gerettet.« (98) Betrachtet man die diachronische Linie, die den Text fundiert, so fällt die abzubildende Moderne im Prozess ihrer Beschreibung auf diese Weise in einen vormodernen Zustand zurück und kennzeichnet damit eine besondere Spielart von Barbarei.

Als Gegenspieler C.s fungieren dem eigenwilligen Strukturmodell folgend nicht etwa männliche Antagonisten. Die Männer sind für C. kein Gegenstand von Interesse. C. lebt und bewegt sich neben ihnen, man nimmt kaum Notiz voneinander. Für C.s laut schallende Reden in der Stadt oder in der Kneipe interessiert sich keiner der meist männlichen Anwesenden. C. ist und bleibt ein Solitär, dem keiner sein Ohr leiht. Im übervollen Schichtbus bleibt der Platz neben ihm leer. Keiner mag neben ihm sitzen, da ihn auch niemand im eigentlichen Sinne riechen kann. Sukzessive tendiert C. in seinen gesellschaftlichen Beziehungen damit zur Un- oder auch Nichtperson. Da man ihn nicht mehr wahrnimmt, gerät er zunehmend in Isolation und scheint so als gesellschaftliches Wesen im Wortsinne vernichtet zu werden. Seine Position in der Gesellschaft bzw. die Gesellschaft selbst tendiert auf diese Weise in eine Auslöschung mit einer geradlinigen Perspektive zum Nihilismus hin. Und nicht einmal er selbst findet sich zum Aushalten, seine ganze Existenz ist seit dem Beginn der Erzählung angekränkt von einem Geruch, »[...] als ob etwas in mir zu schimmeln begänne, ein ganz besonderer Fromage, als ob ich nach meinen Augäpfeln röche [...]« (7). Der eklige Dunstkreis des Protagonisten wird auch dadurch ins Unerträgliche gesteigert, indem alle Gegenstände, die sich

in seiner unmittelbaren Nähe befinden, gleichsam in den Zerfall und die Deformation geraten. Ob es die Gießformen sind, die er in seiner Arbeit zu reinigen hat, oder die eigene Wohnung, alles um ihn herum ist dem Untergang oder der Zersetzung geweiht. So wird C., der aufgrund seines Geruchs bereits in den Keller strafversetzt wurde, gemäßregelt, weil er die Schneidwerkzeuge und Gießformen durch die Berührung seiner schweißigen Hände korrodieren lässt. Wenn er später die eigene Wohnung verkommen lässt, sich auf Müllhalden herumtreibt oder in und an Mülltonnen seine sexuellen Triebe abarbeitet, wird C.s Welt als eine Hölle erfahren, in der alles zertrümmert und verwüstet ist. Als ihm auf dem Amt für Arbeitskräfte lenkung von der Beamtin – »Mein Ich war für die Beamtin überhaupt keine Kategorie [...]« (28) – die Arbeit bei der Müllabfuhr empfohlen wird, ist dies eine letzte Warnung, bevor C. wegen asozialen Verhaltens mit Gefängnis bestraft werden kann. Der auf den Müll verwiesene Mann C., der seine sexuellen Begierden an Mülltonnen stillt, lebt, so lässt sich schließen, in einem »waste land«, einer Gegenwelt, wie sie nur in Dystopien beschrieben ist. Sein Leben wäre auch als verkehrte Welt oder als verwunschene, auf den Kopf gestellte Romantik zu charakterisieren.¹⁰ Damit nicht genug: In einer weiteren Ebene sind auch C.s geistige Besitztümer von der Seuche gekennzeichnet. »[...] geradezu zielsicher setzten sich all meine Gedanken in abgestandenes Gift um.« (8) Als C. um seinen Durst zu löschen zur Wasserleitung stürzt, stellt er fest: »[...] vergiftet, ich war vergiftet«, und weiter: »[...] aber es war, als ob aus dem Hahn statt des gewöhnlich schwarzbraunen Wassers ein Geräusch von Buchstaben strömte, in deren böartigem Gestank ich noch mehr austrocknete.« (81) Hilbig lässt seinen Protagonisten C. erbarmungslos eine nicht enden wollende Valentinade vollführen, die die Grenzen von Komik und Tragik hinter sich gelassen hat. Seine Ästhetik ist nicht mit Karl Rosenkranz oder Karl Heinz Bohrer als eine des Hässlichen zu bezeichnen, es ist eine des Widerwärtigen, die von einigen Rezensenten entsprechend missbilligt wurde. Der unabweisbare, bittere Sarkasmus, der sich irritierend dem Leser entgegenstellt, verfolgt nicht die Absicht schönggeistige Sensationen zu vermitteln. Zum Widerwärtigen tritt ein Element des Widerständigen, besser gesagt:

10 Zur Hilbigs Romantik-Bezug siehe auch: Hans-Christian Stillmark: Franz Fühmann und Wolfgang Hilbig – Ein Dialog zur Aktualität der Romantik. In: Brigitte Krüger, Margrid Bircken, Helmut John (Hrsg.): Jeder hat seinen Fühmann. Zugänge zu Poetologie und Werk Franz Fühmanns, Frankfurt/M. u. a. 1998, S. 251–263.

Das eine tritt aus dem anderen heraus, sie generieren sich wechselseitig und sind so in einer Double-Bind-Struktur lesbar. Und, um es geradewegs auszusprechen: Hilbigs Text ist eine Kampfschrift, die gegen das Kontinuum phallokratischer Herrschaftspraxis rebelliert. Wie Roberto Cazzola in seiner Studie *Verseucht sind das Land, die Menschen, die Sprache. Zu der Erzählung Die Weiber*¹¹ sehr zutreffend bemerkt, gibt es in Hilbigs Text eine Antithetik zwischen Sauberkeit und Schmutz. Cazzola fasst diesen Gegensatz historisch auf und erklärt ihn mit dem besonderen Nachwirken der Wilhelminischen Ära bis in Hilbigs Gegenwart hinein. Mit Bezug auf Theweileits Männerfantasien kennzeichnet er die soldatische Erziehung im Wilhelminischen Zeitalter als ein autoritäres Idealmodell, das breiteste Bevölkerungsteile internalisierten. Als ein Bestandteil dieses Modells wurden die körperlichen Feuchtigkeiten gesellschaftlich geächtet und als unmännliche ausgegrenzt. Sie werden auf diese Weise in einem Akt der Zensur melioriert und trockengelegt. Solcherart tabuisierte und meliorierte Körperlandlandschaften sind in den *Weibern* als »entsetzlich trockene und puritanische Orte« (81) beschrieben. C.s Absicht, ein Archiv anzulegen, das sich mit den »tiefenpsychologischen Vergehen der Vergangenheit an der Gegenwart« (46) befasst, zielt in die Richtung der Aufarbeitung dieser Deformationen. Deutlichstes Zeichen der Missstände ist das Verschwinden der Weiber, was der Erzähler als furchtbar und wahnwitzig empfindet (15f.). Anfangs glaubt C. er selbst sei verantwortlich für das Verschwinden. Er sucht die Schuld bei sich und zieht als mögliche Gründe sein Aussehen, seine Verfärbungen, seine Geilheit, seine Lüsterheit, seine Gier oder den Geruch seiner trockenen Gier in Betracht. Auch der »Lärm seiner Gurgel beim Leertrinken meiner Flaschen [...] der Lärm meiner Wimpern [...] mein Geheul [...] meine Tollwut« (18f.) scheinen ursächlich für das Verschwinden des Weiblichen zu sein. Hilbig versetzt seinen Erzähler in eine klassische psychoanalytische Therapie hinein. Zwar ist dieser nicht auf der Couch Partner eines Therapeuten. Es verhält sich eher so, als dass der Leser diese Rolle des Zuhörenden einnimmt und mit Hilbigs Erzähler sukzessive zu einer Patienten- bzw., da sich der Erzähler schließlich selbst heilt, zur autopoietischen Arzt-Position verwandelt. Mehr oder minder augenfällig sind in dieser Therapie die klassischen Verfahren der Ersetzung, der Übertragung und der Traumarbeit wie folgt eingesetzt. In den Gedanken C.s sowie in seiner Traumarbeit, die Träume in

11 In: Wittstock, (wie Anm. 2), S. 153–173.

Träumen einschließen, werden bspw. die abwesenden Frauen durch Massen von Haaren ersetzt bzw. weisen die vielfach und an unterschiedlichsten Stellen genannten Haare auf die Abwesenden nachdrücklich hin.

Ich hatte gehört oder gelesen, dass in den KZ-Lagern den Häftlingen die Haare geschoren worden waren, ... Meine Sprache war voll von Haar im Fluß der Worte, den ich aus mir hervorströmen ließ, wogte und rauschte Haar, im Herbst trugen die kranken kahlen Bäume jenseits der Müllhalden Perücken aus Haar und Rauch, die Transportfahrzeuge der Müllabfuhr warfen es in den Wind an den Hängen der toten Tagebaue. (34f.)

Der Bezug zur Psychoanalyse ist Hilbig kein Selbstzweck, denn auch hier ist wieder der Bezug zur Vergangenheit durch die rezeptive Arbeit der Lektüre produktiv zu machen. Hilbigs Protagonist vermag die Dinge nicht mehr wie ein Machtmensch zu hierarchisieren und zu ordnen, ihm sind jegliche Strukturen und Klassifikationen als infernalische verdächtig. Das gesamte Land einschließlich seiner selbst ist auf diese Weise missraten und von der Destruktion betroffen. Da unter diesen Umständen auch die Gedanken und die Sprache deformiert sind, vermag der Erzähler C. sich nur noch über Halluzinationen und zunehmend assoziativ mit der so genannten ›Wirklichkeit‹ befassen.

Ich musste *halluzinieren*, um die Welt, und meine Möglichkeiten für ein Leben in ihr, entdecken zu können. Fehlte mir dazu die Kraft, [...] verschwanden die Möglichkeiten, schienen für immer zu verschwinden, verschwand alles, was ich lieben konnte, verschwand die Justiz, verschwanden Recht oder Unrecht, verschwanden meine Hoffnungen und Anklagen ... verschwand alles, was ich gern berührte, verschwand das Glück, verschwanden die Frauen. – Ja, und wahrscheinlich verschwand ich sogar selbst. (47)

Die Position, die die Verschwundenen einnehmen, es sind hier die Weiber, wird in Hilbigs späteren »Endbuch«¹², der *Alten Abdeckerei* von Vermissten des Krieges (wozu auch der Vater beider Protagonisten wie auch Hilbigs wirklicher Vater gehört), sowie von den in den Osten Verschleppten und den in den Westen Geflüchteten eingenommen. Der Vorgang des Verschwin-

¹² Adolf Endler: *Hölle/Maelstrom/Abwesenheit*. Fragmente über Wolfgang Hilbig. In: Wolfgang Hilbig: *zwischen den paradiesen*, Leipzig 1992, S. 325.



dens bezeichnet eine im Hilbig'schen Werk und im Bezug gerade auf die Beschreibung von Wirklichkeit favorisierte Kategorie, die von ihm später auch als »Entwirklichung«¹³ bezeichnet wurde. Es ist dies ein Prozess von assoziativem Denken, eine scheinbar willkürliche und automatisierte Synthese von Symptomen, wie sie im Surrealismus als kreative Ausdrucksform oder wie sie in der Psychoanalyse als Therapie angestrebt wird. Diese Traumarbeit zeichnet zum einen die »Entwirklichung« nach, die die tödlichen Gesellschaftsstrukturen hervorgebracht haben. Freuds »Unbehagen an der Kultur«, das sich durch die Triebunterdrückung ergibt, wird so auf anschauliche Weise nachvollziehbar. Gleichzeitig stellt sich am Beispiel des Helden eine Suchbewegung ein, die eine Überwindung dieser deprivierten Zustände betreibt. Andernorts formulierte Hilbig für sein Schreiben: »Sprache war für mich eine zwingende Suchbewegung«¹⁴. Aber auch hier ist kein einfaches psychoanalytisches therapeutisches Geschehen beabsichtigt. Die Absage an die herkömmliche Signifikation, die wiederum Sprache als Instrument einer Herrschaft installiert, wird von Hilbigs Erzähler in ihrer Ambivalenz vorgeführt. Indem er einen durch Freud bekannten Zusammenhang paraphrasiert, verdeutlicht sich dies:

Laßt es mich einmal tun, damit ich endlich *Ich* werde. – Und gleichzeitig ein Versprechen an den Staat: Wenn ich Ich werde, wenn ich dasselbe tun kann wie meine Mutter mit ihrem Phallus, werde ich so sein wie ihr, und damit so, wie ihr mich wollt. Ich werde ein Schwein werden, ein alter Bock, ein Patriarch, ein Offizier, ein Werkzeugmacher. (84)

Die Perspektiven nach der Ich-Gewinnung im Modus des reinen Staates sprechen für sich. Im Offizier wie im Werkzeugmacher ist damit die eigentliche Perversion benannt, die C. krank gemacht hat. Dass diese Berufsbezeichnungen nicht nur in der DDR üblich waren, verweist übrigens auf den weiter ausholenden kulturkritischen Impetus Hilbigs. In seiner gesellschaftskritischen Wendung, die sich hier mitteilt, sind die modernen

13 Zum Thema »Entwirklichung« siehe auch: Hans-Christian Stillmark: Im ohnmächtigen Halluzinationsrausch der »Entwirklichung« – Negative Synästhesie in Wolfgang Hilbigs »Beschreibung II«. In: Lia Secci, Anna Fattori, Leonardo Tofi (Hrsg.): Sinestesia: percezioni sensoriali multiple nella cultura degli ultimi quarant'anni, Perugia 1999, S. 233–246. 14 Wolfgang Hilbig im Gespräch mit Harro Zimmermann: Sprache war für mich eine zwingende Suchbewegung. In: Frankfurter Rundschau, 20. 6. 1990.

und postmodernen Zustände gleichermaßen einbezogen. Für ihn war bspw. seine Arbeiterherkunft, aus der er sich herausgeschrieben hatte, und sein späterer Status als Schriftsteller eher ein Kainszeichen, unter dem er zeitlebens litt.¹⁵ Mit der Festlegung eines Menschen auf seinen Beruf oder seinen sexuellen Status begann demgemäß das Elend jeglicher Spezialisierung und Arbeitsteilung, die in der Moderne ja als Zielpunkte des ›richtigen‹ Lebens gelten. Für Hilbig stellt sich diese Bewertung gerade als ihr Gegenteil heraus und so ist sein Furor als Akt des Widerstandes lesbar.

Hilbig kündigt mit den *Weibern* 1987 bereits die Defizite an, die nach der Wende von Hans-Joachim Maaz mit seinem Psychogramm der DDR *Der Gefühlsstau*¹⁶ beschreiben werden.

Der Erzähler C. kann sich erst im Schlussabschnitt von seiner sinnentleerten Existenz befreien, wo er einerseits sprachlich die »Weiber« imaginiert und andererseits ihnen erstmals wirklich begegnet. Sein heimlicher Blick ins Gefängnis, dem Ort, wo sie weggesperrt waren, macht sie endlich für ihn sichtbar und hier erreicht er sie nun auch mit Worten. Ihre Antwort auf seinen mutigen Ruf »ich liebe euch« ist eine Geste: die doppelte Feige. Den Daumen zwischen Zeigefinger und Mittelfinger machten sie »das schmutzigste Zeichen, das möglich war, es war ein Zeichen gegen den reinen Staat.« (107) Mit anderen Worten: Sofern sich C. aus den herrschenden Sprachstrukturen löst und im Gebrauch der obszönen Gestik, kann C. seiner Verwandlung (Franz Kafka) entkommen. Er überwindet damit seinen wahnhaften Zustand und findet auf eine neue Art zu sich. Durch diese veränderte Kommunikationsweise durchbrechen die Weiber und C. die vernichtende Signifikation der Macht. Sie unterlaufen damit das Tabu des bisher Unaussprechlichen und setzen die staatlich verordnete Prüderie außer Kraft. Mit diesem Signifikations- oder Kommunikationswandel scheint Hilbig Textarbeit übrigens Julia Kristevas Thesen zur Revolution der poetischen Sprache zu beleuchten – dies wäre aber ein neues Kapitel.¹⁷

15 Vgl. Wolfgang Hilbig: *Das Provisorium*, Frankfurt/M. 2000, S. 53f.

16 Vgl. Hans-Joachim Maaz: *Der Gefühlsstau. Ein Psychogramm der DDR*, Berlin 1992. 17 Als Baustein dazu: Hans-Christian Stillmark: »alte Abdeckerei ... Altdeckerei ... Alteckerei ... Alterei«. Wolfgang Hilbigs Erzählung im Lichte der Poetologie Julia Kristevas. In: Michael Hoffmann, Christine Kessler (Hrsg.): *Sprache System und Tätigkeit* 47. Berührungsbeziehungen zwischen Linguistik und Literaturwissenschaft, Frankfurt/M. 2003, S. 357–372.



Autorinnen und Autoren

Margrid Bircken

geb. 1951, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Germanistik der Universität Potsdam im Bereich Neuere deutsche Literatur mit dem Schwerpunkt 20. Jahrhundert (Exil, Nachkriegsliteratur). Forschung zur Literatur von Frauen. Redakteurin des Jahrbuchs *Argonautenschiff* der Anna-Seghers-Gesellschaft Berlin und Mainz. Veröffentlichungen u. a.: Brennende Bücher. Erinnerungen an den 10. Mai 1933. Potsdam 2003; Brigitte Reimann. Bildbiographie. Berlin 2004.

Stefan Goldmann

geb. 1957, PD Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter der Karl-Philipp-Moritz-Ausgabe an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Privatdozent für Neuere deutsche Literatur am Institut für Germanistik der Universität Potsdam. Forschung zur Literatur der Spätaufklärung, zur antiken Gedächtniskunst und zur literarischen Anthropologie. Veröffentlichungen u. a.: Traumarbeit vor Freud. Quellentexte zur Traumpsychologie im späten 19. Jahrhundert. Gießen 2005; Neuausgabe von Hermann Sudermann: Der Wunsch. Hannover 2009.

Brigitte Krüger

geb. 1950, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Künste und Medien der Universität Potsdam im Bereich Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft mit dem Schwerpunkt Neuere Literatur und Allgemeine Literaturwissenschaft. Veröffentlichungen zu mythopoetischen Konzepten in der neueren Literatur, insbesondere zu Franz Fühmann, u. a.: Jeder hat seinen Fühmann. Zugänge zu Poetologie und Werk Franz Fühmanns. Frankfurt/M. u. a. 1998; Lesarten. Beiträge zur Kunst-, Literatur- und Sprachkritik. Berlin 2006.

Eva Lezzi

158

geb. 1963, Dr. phil., seit 2001 Leiterin des Forschungsprojekts Repräsentationsformen transkultureller Beziehungen an der Universität Potsdam, Institut für Germanistik; zuvor wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Literaturforschung, Berlin, und am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien, Potsdam. Veröffentlichungen u. a.: *Zerstörte Kindheit. Literarische Autobiographien zur Shoah*. Köln u. a. 2001; *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*. Berlin 2009.

Miriam von Maydell

geb. 1976, MA, freie Lektorin im Bereich Wissenschaftslektorat. *Forschung zur Performativität von ›Rasse‹ und ›Geschlecht‹ im Werk von Claire Goll*.

Helmut Peitsch

geb. 1948, Prof. Dr. phil., seit 2001 am Institut für Germanistik der Universität Potsdam für Neuere deutsche Literatur (19./20. Jahrhundert). *Forschung zur literarischen Vergangenheitsbewältigung im Ost-West-Vergleich*. Veröffentlichungen u. a.: *Georg Forster. A History of His Critical Reception*. New York 2001; *»No Politics«? Die Geschichte des deutschen PEN-Zentrums in London 1933–2002*. Göttingen 2006.

Hans-Christian Stillmark

geb. 1954, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Künste und Medien der Universität Potsdam im Bereich Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft. Veröffentlichungen u. a.: *Rückblicke auf die Literatur der DDR*. Amsterdam, New York 2002; *»alte Abdeckerei ... Altdeckerei ... Alteckerei ... Alteckerei ... Alterei«*. Wolfgang Hilbigs Erzählung im Lichte der Poetologie Julia Kristevas. In: *Berührungsbeziehungen zwischen Linguistik und Literaturwissenschaft*. Hrsg. von Michael Hoffmann und Christine Kessler. Frankfurt/M. 2003, S. 357–372.



