

LiteraturForschung Bd. 7
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Sigrid Weigel (Hg.)

Heine und Freud

Die Enden der Literatur und die
Anfänge der Kulturwissenschaft

Mit Beiträgen von

Stephan Braese, Klaus Briegleb, Aris Fioretos,
Veronika Fuechtner, Eva Geulen, Georges-Arthur Goldschmidt,
Klaus Heinrich, Esther Kilchmann, Susanne Lüdemann,
André Michels, Stéphane Mosès (†), Anne-Kathrin Reulecke,
Marianne Schuller, Daniel Weidner,
Sigrid Weigel und Uwe Wirth

Kulturverlag Kadmos Berlin

Die Drucklegung wurde durch eine Projektförderung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung für das Zentrum für Literatur- und Kulturforschung ermöglicht.

Inhalt

Vorrede	7
---------------	---

I. Vernunft und Affekt

KLAUS HEINRICH Festhalten an Freud. Eine Heine-Freud-Miniatur zur noch immer aktuellen Rolle des Aufklärers Freud	13
---	----

KLAUS BRIEGLEB »Ich bin der Sohn der Revolution«. Zu Heinrich Heines Poetik der Affekte	39
---	----

STÉPHANE MOSÈS »Selten habt Ihr mich verstanden«. Zur Funktion eines Heine-Zitats in Freuds <i>Traumdeutung</i>	91
---	----

II. Zwischenrede – Schriftsteller zu Freud

GEORGES-ARTHUR GOLDSCHMIDT Freud übersetzen	101
--	-----

ARIS FIORETOS Noten zu einem Fuß	115
---	-----

III. Athen und Jerusalem – die Religion(en) an der Schwelle von Literatur und Kulturgeschichte

SIGRID WEIGEL Zwei jüdische Intellektuelle unter »schlecht getauften Christen«. Zur kulturgeschichtlichen Deutung von Götterbildern bei Heine und Freud	123
--	-----

DANIEL WEIDNER »Notizenbuch des absoluten Geistes« und »entstellter Text«. Heine, Freud und die Bibel des 19. Jahrhunderts	143
--	-----

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.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2010,
Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt
Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kv-kadmos.com
Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin
Umschlagabbildung: kaleidogramm, Berlin
Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin
Druck: Drukarnia Dimograf
Printed in EU
ISBN (10-stellig) 3-86599-067-3
ISBN (13-stellig) 978-3-86599-067-9

VERONIKA FUECHTNER
 Moses lesen in Palästina: Heine Freud Zweig 165

IV. »Famillionär« – Der Witz
 und die Sprache des Unbewussten

ANDRÉ MICHELS
 Der jüdische Witz/Geist bei Heine und Freud 185

STEPHAN BRAESE
 »Famillionär«. Sprache und »Bildung« in Freuds *Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* und Heines *Bäder in Lucca* 211

SUSANNE LÜDEMANN
 »Ganz wie seinesgleichen«. Freud, Heine und Hirsch-Hyazinth ... 225

UWE WIRTH
 Ironie und Komik. Heines und Freuds Theorie der Dummheit ... 237

V. »Ende der Kunstperiode« – Autorpositionen
 zwischen Literatur und Wissenschaft

MARIANNE SCHULLER
 Erzählen Erzählen. Passagen von Heine zu Freud 253

ESTHER KILCHMANN
 Ort der Gespenster. Heines Entwurf einer Kulturgeschichte in *De l'Allemagne* 265

EVA GEULEN
 Nachkommenschaften: Heine und Hegel zum Ende der Kunstperiode 283

ANNE-KATHRIN REULECKE
 »Stimmen der Vorzeit«. Einfluss-Rede bei Heine und Freud 293

Epilog

Heinrich Heine: »O Freiheit! du bist ein böser Traum!«
 Ein Geisterdialog in VI Teilen. Collage von Klaus Briegleb..... 317

Bibliographie 341

Zu den Autoren 353

Im Jahre 1856, als der Dichter Heinrich Heine am 17. Februar im Pariser Exil starb, wurde am 6. Mai in Wien Sigmund Freud geboren. Diese Koinzidenz zwischen dem Ende eines Schriftstellerlebens und der Geburt des späteren Neurologen und Begründers der Psychoanalyse geht in ihrer Bedeutung weit über einen biographischen Zufall hinaus. Sie lässt sich als eine Konstellation beschreiben, in der die Kulturwissenschaft das Erbe eines spezifischen Vermögens der Dichter antritt, indem sie deren Aufmerksamkeit für die Affekte und Imaginationen der Subjekte in der Geschichte und für das Nachleben alter mythischer, religiöser und magischer Vorstellungen in der Moderne in eine wissenschaftliche Betrachtung der Kulturgeschichte aufnimmt.

Die vielfältigen Beziehungen zwischen den Schriften Heines und Freuds – ein Netz von Ähnlichkeiten und Sympathien, von Nachhall und Zitaten – erlauben es nicht nur, von einer Wahlverwandschaft zu sprechen. Zugleich steht beider Werk für eine Schwellensituation: für den Übergang zwischen literarischem Schreiben und kulturgeschichtlichen Darstellungen. Dabei ist es aber keineswegs so, dass an dieser Schwelle allein Heine die Stimme des Dichters und nur Freud die Wissenschaft vertritt. Vielmehr haben sich beide an vielfachen Übergängen bewegt – so wie Kulturwissenschaft überhaupt als eine Arbeit an Übergängen¹ zu beschreiben ist: bei Heine von der Dichtung zu einem bilderreichen, schillernden Kompendium des kulturellen Gedächtnisses, bei Freud von der Neurologie zur Traumdeutung, Gedächtnistheorie und Psychoanalyse.

Mit der Thematisierung nicht eines Endes, sondern der Enden der Literatur geht es in diesem Buch um jene Aspekte des Literarischen, die in die Wissenschaft vom Unbewussten und der Psyche hineinreichen: Modi der literarischen Wahrnehmung und Darstellung, die in der Psychoanalyse (re-)aktiviert werden und nicht nur in Freuds Schreibweise

¹ Zu dieser Konzeption von Kulturwissenschaft vgl. das Kapitel über Warburg, Freud, Benjamin in Weigel: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte*.

Zwei jüdische Intellektuelle unter »schlecht getauften Christen«. Zur kulturwissenschaftlichen Deutung von Götterbildern bei Heine und Freud

SIGRID WEIGEL

Religionsgeschichte, Latenz und archaische Erbschaft

Eines der zahlreichen Heine-Zitate in Sigmund Freuds Schriften berührt eine zentrale These von Freuds Kulturtheorie. »Wenn Moses ein Ägypter war ...« lautet der Titel der zweiten Abhandlung von *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, die 1937 noch vor der Emigration nach London in der Zeitschrift *Imago* erschienen ist. In einer Fußnote dieses Textes heißt es: »Wer hat übrigens dem jüdischen Dichter H. Heine im 19. Jahrhundert n. Chr. eingegeben, seine Religion zu beklagen als ›die aus dem Niltal mitgeschleppte Plage, den altägyptisch ungesunden Glauben?‹« (FSta IX, 480) – In seiner Moses-Schrift entwickelt Freud die These, dass Moses dem Judentum seine eigene Religion gegeben habe, die Atonreligion, die zwar nicht *die*, aber *eine* der ägyptischen Religionen gewesen sei, – eine Religion, die »alles Mythische, Magische und Zauberi-sche« ausgeschlossen habe (474), was den ägyptischen Religionskult sonst prägte, wie z. B. Sonnenkult, Polytheismus und die »unersättliche Lust der Ägypter, ihre Götter in Ton, Stein und Erz zu verkörpern, der heute unsere Museen so viel verdanken« (470). Mit dieser Gegenstellung zur ›ägyptischen Bilderlust‹ wird die Atonreligion zu einer idealen Übergangsreligion zum Judentum.

Die Beschneidung wird von Freud in dieser Abhandlung als ein Zeichen gedeutet, das Moses bei den Juden eingeführt habe, zum einen, um ein »›geheiligt Volk‹ [...] aus ihnen [zu] machen«, aber auch, um sie, ähnlich wie die Ägypter, in ihrem Exil zu isolieren, damit sie »von der Vermischung mit den Fremdvölkern abgehalten wurden, zu denen ihre Wanderung sie führen sollte, ähnlich wie die Ägypter selbst sich von allen Fremden abge-sondert hatten« (480).

Interessant ist, dass Freud in der verwundernden Würdigung seines Vorgängers für die Idee einer ägyptischen Herkunft der jüdischen Religion dessen Bemerkung als ›Eingebung‹ wertet.¹ Freuds Fußnote bezieht

¹ Vgl. den Beitrag von Anne-Kathrin Reulecke in diesem Band, der herausarbeitet, wie Freud in seiner Autor-Politik als Begründer der Psychoanalyse den vorwissenschaftlichen Status von Vorgänger-Ideen betont.

sich auf Heines Gedicht *Das neue israelitische Hospital zu Hamburg* aus dem Jahre 1843, in dem es um das zwei Jahre zuvor von seinem Onkel Salomon Heine gestiftete Hamburger Hospital geht. In seinen Versen greift Heine die geläufige Formel vom ›armen, kranken Juden‹ auf. Er nimmt sie wörtlich und beschreibt diese Krankheit als dreifaches Gebrechen: »Armut, Körperschmerz und Judentum«:

Das schlimmste von den dreien ist das letzte,
Das tausendjährige Familienübel,
Die aus dem Niltal mitgeschleppte Plage,
Der altegyptisch ungesunde Glauben. (HB IV, 420)

Das Bild des Familienübels und der Schlussvers des Gedichts, in dem von der »unheilbar großen Brüderkrankheit« (421) die Rede ist, deuten die jüdische Religion im Modell familialer Erbschaft und zeugen damit von einer weitaus größeren Nähe zwischen Heines und Freuds Auffassung von der jüdischen Religion, als sie allein durch die These von der ägyptischen Herkunft Moses' entsteht. Denn Heines Verse sprechen von einem »Weh, das sich vererbt vom Vater / Herunter auf den Sohn« (421) und beschreiben die altägyptische Plage auf diese Weise als eine Art Erblast.

Von einer solchen Erblast aber handelt Freuds Zentralthese in der dritten, noch in Wien geschriebenen, aber erst in London publizierten Abhandlung von *Der Mann Moses*. In ihr geht es um jene »prähistorische Tragödie« (FStA IX, 534), die sich in der Vorzeit in Form eines Mordes des jüdischen Volkes an seinem Religionsstifter und »später vergötterten Urvater« (534) ereignet habe und aus dessen Verdrängung ein wachsendes Schuldbewusstsein entstanden sei. Jenseits der religionshistorischen Kontroverse, wie ernsthaft die These vom Moses-Mord diskutiert werden könne, ist in theoretischer Hinsicht bedeutsam, wie Freud hier eine verdrängte Schuld als »Antrieb zur Wunschphantasie vom Messias« interpretiert, »der wiederkommen und seinem Volk die Erlösung und die versprochene Weltherrschaft bringen sollte«. (537) In dessen Folge kann dann das Auftauchen der Christusfigur als eine Art Ersatz und Nachfolger betrachtet werden. Beschreibt Freud seinen ägyptischen Moses als Stifter der jüdischen Religion, dann stellt er Paulus, Stifter der christlichen Religion, als dessen Erben dar, und erhält damit eine Erklärung für die Gründungserzählung des christlichen Sühneopfers an die Hand: Paulus habe dieses Schuldbewusstsein aufgegriffen, es auf seine urchristliche Quelle zurückgeführt und als ›Erbsünde‹ bezeichnet: »Aber es wurde nicht die Mordtat erinnert, sondern anstatt dessen ihre Sühnung phantasiert, und darum konnte diese Phantasie als Erlösungsbotschaft (*Evangelium*) begrüßt werden.« (534)

Mit dieser Interpretation nimmt Freud eine bemerkenswerte psychoanalytische Umformung des konventionellen theologisch-hermeneutischen Konzepts der ›Präfiguration‹ vor. Während mit Hilfe der Präfiguration die christliche Gründungserzählung als ein Geschehen betrachtet wird, auf das die Überlieferungen der hebräischen Bibel bereits vorausdeuten, mit dem entscheidenden Effekt, dass letztere in den Status eines *Alten* gegenüber dem *Neuen Testament* gerät, behandelt Freud die christliche Religion als »religiöse Neuschöpfung des Paulus« (537), die sich aus einem verdrängten Ereignis in der Vorgeschichte speist: aus einer unbearbeiteten Erbschaft im Gedächtnis des Volkes. Freuds Lektüre, die sich damit jenseits theologischer Hermeneutik bewegt, korrespondiert mit den Epistemen der zeitgenössischen Kulturwissenschaften, indem sie religionsgeschichtliche Entwicklungen im Paradigma des ›Nachlebens‹ kultureller Gedächtnisspuren reformuliert.² Denn ebenso, wie er das christliche Dogma der ›Erbsünde‹ (die dem Menschen qua Natur anhaftet) als Ausdruck eines ererbten Schuldgefühls umdeutet, formt Freud in seiner psychoanalytischen Deutung der Religionsgeschichte den theologischen Topos der Präfiguration – eine gleichsam in die Vorgeschichte zurück projizierte Prophetie, die auf das Telos des christlichen Messias ausgerichtet ist und die Vorgeschichte entwertet – um in eine archaische Erbschaft im phylogenetischen Gedächtnis. Damit beerbt seine Psychoanalyse die Religion, hebt deren theologische Dogmatik jedoch zugleich in einer kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise auf. In dieser Perspektive wird die jüdische Religion aus dem Status einer bloßen Vorgeschichte – der die üblichen Folgedebatten über die Frage der Kanonisierung bzw. Integration ihrer Überlieferung in die christliche Tradition nach sich zieht³ – befreit und neu gedeutet, und zwar im Konzept der Latenz.

Im *Mann Moses* führt Freud das Konzept der ›Latenz‹ als Gesichtspunkt ein, der ihm die Analogiebildung zwischen einer Ätiologie der Neurosen und religiösen Phänomenen erlaubt. Er erläutert, »daß trotz der fundamentalen Verschiedenheit der beiden Fälle zwischen dem Problem der traumatischen Neurose und dem des jüdischen Monotheismus doch in einem Punkt eine Übereinstimmung besteht. Nämlich in dem Charakter, den man die *Latenz* heißen könnte.« (516) Die Latenz beschreibt – in der zeitlichen Dimension – eine Wirksamkeit von Erinnerungsspuren im Verborgenen oder Verdrängten, die – mit der Zeit – auf Ausdruck drängen. Auch in diesem Punkt berühren sich seine Überle-

² Zur Konstellation Warburg-Freud-Benjamin vgl. des näheren Weigel: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte*.

³ Vgl. z. B. von Harnack: *Marcion*.

gungen mit denen Heines. Beide Autoren haben das jüdische Volk als Volk der Latenz beschrieben. So erscheint der Monotheismus in Freuds *Mann Moses* als »Religion des Urvaters«, die »nach einer langen Zeit der Latenz vom Volk der Juden Besitz ergriff, eine Religion, die »als kostbarster Besitz von ihm gehütet wird und nun ihrerseits das Volk am Leben erhält«. (533, Hvh. S. W.) Schon Heine hatte das Judentum – allerdings nach der Entstehung des Christentums – in einer ähnlichen Position gesehen und ebenfalls als Hüter eines Besitzes beschrieben. Bei ihm ist es die Bibel der Juden, die erst durch Luthers Übersetzung – nach einer langen Latenz – wieder zur Lesbarkeit kam. In den *Geständnissen*, die man als Heines Moses-Buch lesen kann, spricht dieser von einer »Auffindung und Verbreitung des heiligen Buches« durch den Protestantismus:

Ich sage Auffindung, denn die Juden, die dasselbe aus dem großen Brande des zweiten Tempels gerettet, und es im Exile gleichsam wie ein portatives Vaterland mit sich herumschleppten, das ganze Mittelalter hindurch, sie hielten diesen Schatz sorgsam verborgen in ihrem Ghetto, wo die deutschen Gelehrten, Vorgänger und Beginner der Reformation, hinschlichen um Hebräisch zu lernen, um den Schlüssel zu der Truhe zu gewinnen, welche den Schatz barg. (HB VI.1, 483 f., Hvh. S. W.)

Die Juden als Hüter eines kostbarsten Besitzes: der Religion des Urvaters bei Freud und eines verborgenen Schatzes, der hebräischen Bibel, bei Heine. In dieser Konstellation bildet der Beginn des Christentums das Datum *ante* und *post quem*. Jedoch wird von beiden Autoren – und das ist ein bedeutsamer Punkt der Übereinstimmung – das Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Religion *nicht* im Modus von Vorläuferschaft oder Abstammung gefasst. Vielmehr wird Religionsgeschichte – mit Hilfe der Latenz – von beiden in eine gedächtnistheoretisch konzipierte Kulturgeschichte umgeschrieben.

Die Ausgangsthese in der dritten Abhandlung von Freuds *Mann Moses*, die Annahme einer Analogie zwischen der Ätiologie von Neurosen in der Einzelpsychologie und Phänomenen der Religionsgeschichte im kulturellen Gedächtnis, mündet auf diese Weise im Konzept einer »archaischen Erbschaft«, das im Abschnitt E »Schwierigkeiten« metatheoretisch erörtert wird. Dort führt Freud individual- und phylogenetische Phänomene zusammen, indem solche Symptome, die »individuell ungerechtfertigt erscheinen«, durch ihre Beziehung auf die Erlebnisse »früherer Geschlechter« erklärt werden: als »Erinnerungsspuren an das Erleben früherer Generationen«, als »Vererbung von Erinnerungsspuren an das von Voreltern Erlebte, unabhängig von direkter Mitteilung«, als eine Art »ererbter Tradition«. (FStA IX, 546 f.) Wenn Freuds Wortwahl hier zwischen Voreltern, Geschlechtern und Generationen wechselt, wird die

Phylogenese von ihm als Familiengeschichte der Gattung konzipiert, in der die archaische Erbschaft auf ein Trauma aus der Vorzeit verweist.

Virtuell bewußt – Literatur und Psychoanalyse

Insofern waren es möglicherweise weniger die in dem nahezu ein Jahrhundert zuvor geschriebenen Gedicht vorweggenommene Idee von Moses dem Ägypter und das Bild der »aus dem Niltal mitgeschleppte [n] Plage«, die Freud als Eingebung des Dichters erstaunten, als vielmehr Heines Bezeichnung des Judentums als »tausendjährige[s] Familienübel«, als ein vom Vater auf den Sohn vererbtes »dunkles Weh«. Womöglich verhält es sich sogar so, dass die aufmerksame Lektüre von Heines Literatur, wie sie durch die zahlreichen Zitate und Fußnoten in Freuds Schriften belegt ist, dazu beigetragen hat, Freud *seine* Theorie der »archaischen Erbschaft« einzugeben. Tatsächlich nämlich finden sich bei Heinrich Heine gehäuft solche Formulierungen wie »Erbschwäche«, »Erbgebrechen« und »Erbelend« oder auch »Erbgroll« und »Erleidenschaft«. Er hat den Begriff der »Erbschaft« also nicht nur für die Übertragung von materiellen und kulturellen Gütern verwendet; er ging vielmehr davon aus, dass auch Affekte und Gebrechen, dass Leidenschaften und Aggressionen über Generationen hinweg weitergegeben werden.

Und auch den Vergleich der Religionsgeschichte mit einer »Seelenkrankheit des Geschlechts« hat Heines Gedicht vorweggenommen. So stellt bereits die Metapher der »unheilbar großen Brüderkrankheit« im Schlussvers des Gedichts einen Vergleich zwischen der Religion und einem hereditären Leiden her. Freud sollte einen solchen Vergleich dann im *Mann Moses* auf den Begriff bringen und als Übereinstimmung zwischen »dem Problem der traumatischen Neurose und dem des jüdischen Monotheismus« (516) in einem bestimmten Aspekt deuten, im Charakter der Latenz. In der Londoner Vorbemerkung zum *Mann Moses* aus dem Juni 1938 schreibt Freud unter Rückverweis auf sein Buch über *Totem und Tabu* (1912):

Ich habe seit damals nicht mehr bezweifelt, daß die religiösen Phänomene nur nach dem Muster der uns vertrauten neurotischen Symptome des Individuums zu verstehen sind, als Wiederkehren von längst vergessenen, bedeutsamen Vorgängen in der Urgeschichte der menschlichen Familie, daß sie ihren zwanghaften Charakter eben diesem Ursprung verdanken und also kraft ihres Gehalts an *historischer* Wahrheit auf die Menschen wirken. (507)

Begreift Freud damit zwar nicht die Religion überhaupt, wohl aber den Zwangscharakter religiöser Phänomene als ein Symptom, das er auf weit

zurückliegende Ereignisse zurückführt, so finden sich auch bei Heine schon etliche Szenen, in denen religiöses Verhalten als starr und zwanghaft charakterisiert wird. So beispielsweise jene Szene in der Synagoge zu Venedig im Portia-Kapitel von *Shakespeares Mädchen und Frauen* (1838), in der Heine vom »unbeschreiblich, rätselhafte[n]« »Blick der Juden« spricht und diesen als Zeugnis der »Oberherrschaft einer fixen Idee« beschreibt, von der ein ganzes Volk nicht ablassen wolle: »Ist etwa der Glaube an jenen außerweltlichen Donnergott, den Moses aussprach, zur fixen Idee eines ganzen Volkes geworden.« (HB IV, 264)⁴

Eine derartige Charakterisierung des Glaubens als *idée fixe* setzt voraus, dass Gott überhaupt als Idee, Vorstellung oder als ein Produkt des Imaginären betrachtet wird. Eine solche Sicht auf konfessionelle Praktiken hat Heine in vielfältigen Bildern variiert. Im Unterschied zu Freud betrachtet er die Gestalt des Moses aber nicht nur als Urvater und Religionsstifter des jüdischen Volkes, sondern beschreibt ihn auch als Künstler und Werkmeister, der aus einem Hirtenstamm ein »großes, ewiges, heiliges Volk, ein Volk Gottes« geschaffen habe, das der Menschheit als Prototyp dienen konnte, wie es in den *Geständnissen* (1854) heißt. (HB VI.1, 481) In selben Kontext entwirft er ein Bild, in dem der monotheistische Gott bereits als eine Spiegelung, als eine Art Widerschein und Ebenbild von Moses, erscheint:

Gott verzeih mir die Sünde, manchmal wollte es mich bedünken, als sei dieser mosaische Gott nur der zurückgestrahlte Lichtglanz des Moses selbst, dem er so ähnlich sieht, ähnlich in Zorn und in Liebe – Es wäre eine große Sünde, es wäre Anthropomorphismus, wenn man eine solche Identität des Gottes und seines Propheten annähme – aber die Ähnlichkeit ist frappant. (480)

In der Rede von der Ähnlichkeit des mosaischen Gottes mit Moses kehrt Heine die biblische Formel von der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott um und deutet das Bild Gottes derart als Spiegelung der menschlichen Gestalt. Seine Metapher »der zurückgestrahlte Lichtglanz des Moses« wirkt dabei wie eine Art vorzeitlicher Fotografie: der mosaische Gott als ein fotografisches Abbild vor der Zeit. Freud wird die Herstellung eines solchen imaginären Bildes später »Projektion« nennen und in der *Psychopathologie des Alltagslebens* (1901) vor allem auf Phänomene »einer übersinnlichen Realität« beziehen, die »von der Wissenschaft in *Psychologie des Unbewußten* zurückverwandelt werden soll. Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit u. dgl. in solcher Weise aufzulösen, die *Metaphysik in Metapsychologie* umzusetzen.« (FGW IV, 288)

⁴ Vgl. die Deutung dieser Szene in Briegleb: *Bei den Wassern Babels*.

In dieser Passage springt die Formulierung »man könnte sich getrauen« ins Auge. Sie zeugt davon, dass Freud – obwohl er hier die Psychologie des Unbewussten doch ausdrücklich als eine Wissenschaft bezeichnet – zu zögern scheint, diese Wissenschaft auf religiöse Phänomene anzuwenden. Als Geste wirkt dieses Freudsche »sich getrauen« wie ein später Nachhall jener ironischen Pathosformel, mit der Heine seine Moses-Beobachtung eingeleitet hatte: »Gott verzeih mir die Sünde.« Die Ähnlichkeit ist tatsächlich frappant.

Mit der Beobachtung solcher Ähnlichkeiten – zwischen dem Heineschen Bild vom »Familienübel« und Freuds Begriff der »archaischen Erbschaft«, zwischen Heines literarischer Rhetorik, Gott um Verzeihung zu bitten, und Freuds wissenschaftlicher Zögerung in der Geste des Sich-Getrauens – mit solchen Ähnlichkeiten stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen den Schriften des Dichters und denen des Analytikers. Dabei geht es mir keineswegs um Fragen von Vorläuferschaft oder Einfluss, auch nicht darum, Freud etwa die »Originalität« oder Autorschaft seiner Thesen abzusprechen. Eher bietet sich ein Begriff aus seinem Buch *Mann Moses* selbst an, um die Ähnlichkeiten zur erörtern. Dort wird das Attribut »vorbewußt« an einer Stelle mit einem Klammervermerk als »virtuell bewußt« übersetzt (FSta IX, 543). Das virtuell Bewusste aber unterscheidet sich vom Be- oder Gewussten nicht im chronologischen Sinne, nicht in entwicklungs- oder gar fortschrittsgeschichtlicher Bedeutung, sondern in Status, Charakter oder Ausdruck. Es enthält die Möglichkeitsbedingung, im Bewusstsein manifest bzw. akut zu werden – was sich in unterschiedlicher Weise ereignen kann; in jedem Fall wird es dann eine andere Gestalt haben.

Freuds Rede von Heines »Eingebung« bezieht sich auf eine Art unbegründeten Wissens, das einer Offenbarung gleichkommt. Die oben aufgeworfene Frage, ob man diese Wendung nicht vielmehr auf die Rolle von Heines Schriften für Freuds eigene Eingebung, die Geschichte vom Moses-Mord als Fall einer archaischen Erbschaft, beziehen muss, kann mit Hilfe seines Konzept vom virtuell Bewussten beantwortet werden, ohne sie in einem Entweder/Oder entscheiden zu müssen. So könnte die Lektüre der Schriften von Heine und anderen Autoren – und die vielen Literaturzitate in Freuds Schriften sind Legion⁵ – bei dem analytischen Leser Freud bewirkt haben, dass er das, was ihm selbst virtuell bewusst war, zur Sprache bzw. auf den Begriff bringen und es auf diese Weise in die Ausarbeitung der psychoanalytischen Theorie einbringen konnte. Auf jeden Fall aber stellt Literatur ein anderes Wissen dar: eine spezifi-

⁵ Vgl. Brückner: *Freuds Privatlektüre*.

sche Art von Wissen, das psychoanalytische Erfahrungen und Einsichten in einer anderen Sprache formuliert, in einer poetischen oder bildlichen Sprache diesseits der Begriffe.

Der Unterschied ist nicht einer zwischen vor-wissenschaftlichem und wissenschaftlichem Wissen; er betrifft vielmehr eine sprachliche Differenz. Er betrifft ein Weniger und ein Mehr zugleich. Was die Literatur nicht begrifflich zum Ausdruck bringt, korrespondiert mit einem Mehr an Eigensinn und Konkretion der Erscheinungen. Oft weiß die poetische Sprache gerade dann mehr, wenn sie darauf verzichtet, ihre Darstellung – das in ihr dar Gestellte – mit Hilfe eines Begriffs zu beschreiben, der idealiter ja auf eine Vielfalt und Vielzahl von Erscheinungen zutreffen muss. Genau in diesem Sinne hat Walter Benjamin von einer »virtuellen Formulierbarkeit« des Kunstwerks gesprochen, und zwar dort, wo er in dem Aufsatz über *Goethes Wahlverwandtschaften* (1924/25) die »Kritik« in ihrem Verhältnis zur Dichtung reflektiert:

Sie [die Kritik, S. W.] läßt im Kunstwerk das Ideal des Problems in Erscheinung treten. Denn das, was sie zuletzt in jenem aufweist, ist die *virtuelle Formulierbarkeit* seines Wahrheitsgehalts als höchsten philosophischen Problems; wovor sie aber, wie aus Ehrfurcht vor dem Werk, gleich sehr jedoch aus Achtung vor der Wahrheit innehält, das ist eben diese *Formulierung* selbst.⁶

Wenn Benjamin hier die »virtuelle Formulierbarkeit« der Wahrheit der spezifischen Sprache und Ausdrucksweise der Kunst zuschreibt, die von der Kritik sichtbar und erkennbar gemacht werden kann, so spricht er letzterer doch zugleich die Möglichkeit ab, jene in eine explizite, manifeste oder positive Formulierung zu übertragen.⁷ Virtualität wäre damit *nicht* ein noch-nicht-bewusstes Wissen, sondern ein anderes, unbegriffliches, buchstäblich *poietisches* Wissen im Zustand der -Barkeit.⁸ Die virtuelle Formulierbarkeit von Problemen, wie sie der figurativen Sprache der Dichtung eignet, kann zur Erkenntnis der Probleme beitragen, sie kann aber nicht vollends und ohne Verluste in Kritik, Philosophie oder Wissenschaft übertragen werden. In unserem Falle heißt das, sie kann nicht vollends durch und in Psychoanalyse aufgehoben werden.

Wenn man dieser Benjaminschen Dichtungstheorie folgt, dann eignet der Dichtung eine Art Überschuss. Für das Verhältnis von Heine und

⁶ Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.1, S. 173. Hvh. S. W.

⁷ Ausführlicher zu dieser Kunst- und Dichtungstheorie vgl. das Kapitel über *Goethes Wahlverwandtschaften* in Weigel: *Walter Benjamin*.

⁸ In diesem Sinne wäre Hans Blumenbergs Theorie des »Unbegrifflichen« als eine Art *poietischer* Modus im Wissen zu beschreiben (Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*). – Samuel Weber hat auf die Benjaminsche Denkfigur der *Barkeit* hingewiesen (Weber: *Benjamin's »-abilities«*).

Freud hieße das, dass die Dichtung dazu verhilft, das psychoanalytische Wissen hervorzubringen, dass ihr Wissen darin eingeht, nicht aber darin aufgeht. Sie spricht in einer anderen Sprache von denselben Phänomenen, die auch die Psychoanalyse interessieren. Insofern betrifft die Frage nach der Beziehung zwischen Literatur und Psychoanalyse eine triadische Konstellation. Deren drei Positionen sind (1) die Phänomene/das Symptom, (2) die figurative Sprache der Literatur und (3) die Begriffe der Theorie/Psychoanalyse. Während Freud davon ausgeht, dass die Mythen von Paradies und Sündenfall in einer Wissenschaft vom Unbewussten bzw. in Metapsychologie aufgelöst werden können, wie er in der oben zitierten Passage aus *Psychopathologie des Alltagslebens* schreibt, unterhält die Literatur eine andere Beziehung zur Wissenschaft vom Unbewussten. Jene stellt keine Vorform der Psychoanalyse dar, sondern ist ihr – als ungleiche Schwester – verwandt. Genau in diesem Sinne hat Freud ja die Dichter auch als »Bundesgenossen« der Psychoanalyse gesehen: »In diesem Streite über die Würdigung des Traumes scheinen nun die Dichter auf derselben Seite zu stehen wie die Alten, wie das abergläubische Volk und wie der Verfasser der Traumdeutung«, so in seiner Studie über die *Gräfin*. (FSta X, 14)

Judentum und Christentum – Totem und Sublimierung

Vor dem Horizont der beschriebenen Ähnlichkeiten zwischen den Schriften Heines und Freuds soll nun ihre Sicht zum Verhältnis von Judentum und Christentum noch einmal genauer in den Blick genommen werden. Freud betrachtet dieses Verhältnis als genealogisches, wenn er im *Mann Moses* kurz und bündig formuliert: »Das Judentum war eine Vaterreligion gewesen, das Christentum wurde eine Sohnesreligion.« (FSta IX, 535) Obwohl er hier das Muster familialer Abkunft bemüht, unterscheidet sich seine Konzeption jedoch von jener Verwandtschaftsrhetorik, mit der die Religionsgeschichte gern als Familienroman beschrieben wird. Der Religionshistoriker Daniel Boyarin hat solcherart Verwandtschaftsdiskurs in seinem Buch *Dying for God* kritisiert und versucht, der damit einhergehenden mythischen Struktur mit dem Instrument der Historisierung zu entgegnen.⁹ Im Unterschied dazu deutet Freud die Konstellation von Vater- und Sohnesreligion als Wiederholung jener archaischen Struktur, die er in seinem Buch *Totem und Tabu* (1912/13) als

⁹ Boyarin: *Dying for God*. Zu Freuds Konzeption des Judentums im *Mann Moses* vgl. auch Schäfer: *Der Triumph der Geistigkeit*.

Urszene der Kultur beschrieben hatte. Insofern geht es bei seiner Vater-Sohn-Figuration also weniger um den Aspekt familialer Genealogie als um Mord und Substitution. In *Totem und Tabu* hatte Freud das System des Totemismus (mit Inzesttabu und Exogamie) auf einen Vatermord zurückgeführt, den er in eine empirisch nicht zugängliche Vorzeit verlagert. Dieser Vatermord habe die Gemeinschaft der Bruderhorde – gleichsam als Opfer- und Schuldgemeinschaft – begründet. Daraus leitet Freud sowohl die kulturbegründende Bedeutung des Ödipuskomplexes für »die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst« ab (439) als auch »mehrfache Beziehungen zwischen dem Gott und dem heiligen Tier (Totem, Opfertier)« (431). Unabhängig davon, ob man dieser These in ihrer von Freud vorgetragene Form und in allen Details folgen will, die fundamentale Beziehung zwischen Opferkulten, Religionsentstehung und Gottesvorstellungen ist in Anthropologie und Religionsgeschichte heute unbestritten.¹⁰ Im letzten Abschnitt von *Totem und Tabu* nun hatte Freud bereits seine Deutung der »christlichen Lehre« auf der Folie dieser These formuliert; im *Mann Moses* wird er sie dann – in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Bibelkritik¹¹ – ausarbeiten. Schon in *Totem und Tabu* wurde der Opfertod Christi als Sühne einer schuldvollen Tat der Urzeit beschrieben, dort noch jenes ursprünglichen Vatermords. Dabei qualifiziert Freud die – christliche – Versöhnung mit dem Vater als »um so gründlicher, weil gleichzeitig mit diesem Opfer der volle Verzicht auf das Weib erfolgt, um dessentwillen man sich gegen den Vater empört hatte«. (437) Auf dieser Grundlage kann Freud das Sakrament der Eucharistie – als wörtlich verstandener Verzehr von Fleisch und Blut Christi skandlöser Gegenstand endloser Debatten und Interpretationsbemühungen – dann als »Lösung« der psychischen Ambivalenz deuten, die mit der Substitution des Vaters durch den Sohn verbunden ist:

Mit der gleichen Tat, welche dem Vater die größtmögliche Sühne bietet, erreicht auch der Sohn das Ziel seiner Wünsche gegen den Vater. Er wird selbst zum Gott neben, eigentlich an Stelle des Vaters. Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab. Zum Zeichen dieser Ersetzung wird die alte Totemmahlzeit als Kommunion wiederbelebt, in welcher nun die Brüderschar vom Fleisch und Blut des Sohnes, nicht mehr des Vaters, genießt, sich durch diesen Genuß heiligt und mit ihm identifiziert. (437)

In der Wiederaufnahme und Reformulierung dieser Deutung im *Mann Moses* fügt Freud hinzu, dass die Einverleibung zwar den Inhalt der alten Totemmahlzeit wiederholt, »freilich nur in ihrem zärtlichen, die Vereh-

¹⁰ Vgl. den wissenschaftlichen Überblick über Opfertheorien von Drexler: *Die Illusion des Opfers*.

¹¹ Wie Daniel Weidner in seinem Beitrag in diesem Band zeigt.

nung ausdrückenden, nicht in ihrem aggressiven Sinn« (535). Dagegen wird nun – mit Blick auf die Ambivalenz – der Aspekt der Beseitigung des Vatergottes stärker akzentuiert:

Angeblich zur Versöhnung des Vatergottes bestimmt, ging sie in dessen Entthronung und Beseitigung aus. [...] Der alte Gottvater trat hinter Christus zurück, Christus, der Sohn, kam an seine Stelle, ganz so, wie es in jener Urzeit jeder Sohn ersehnt hatte. Paulus, der Fortsetzer des Judentums, wurde auch sein Zerstörer. (535 f.)

Aus dieser Deutung leitet sich keineswegs eine eindeutige Fortschritts-geschichte ab, sondern eine äußerst komplexe Betrachtung. So spricht Freud einerseits davon, dass die neue Religion gegenüber der alten eine kulturelle Regression bedeute, da die christliche Religion die »Höhe der Vergeistigung«, zu der »sich das Judentum aufgeschwungen hatte«, nicht erreicht habe, weil sie eine Reihe von symbolischen Riten und polytheistischen Göttergestalten aufgenommen und vor allem die große Muttergöttheit wieder eingeführt habe. (536) Andererseits heißt es, die Juden hätten sich, indem sie bei ihrer alten Religion blieben, »den Zugang zur Stelle, an der später Paulus die Fortsetzung der Urgeschichte anknüpfen sollte«, gesperrt. Sie hätten sich also den Zugang zu jener Fortsetzung selbst verbaut, die er wenig später als »religiöse Neuschöpfung des Paulus« bezeichnet (537). Das Judentum wird von Freud gegenüber dem Christentum also doppelt charakterisiert: einerseits durch höhere Vergeistigung, andererseits durch Selbstausschluss von der religiösen Neuschöpfung.

Was Freud hier mit »Vergeistigung« meint, wird an anderer Stelle deutlicher, – dort, nämlich wo er den Begriff der Sublimierung einsetzt, um die Wirkungen der monotheistischen Religion im jüdischen Volk zu beschreiben. Zu diesen Wirkungen zählt er: Ablehnung von Magie und Mystik, Anregung zu Fortschritt in der Geistigkeit, Aufforderung zu Sublimierung, Hochschätzung des Intellektuellen, Betonung des Ethischen etc., – und all dies sei durch das traurige Schicksal und die realen Enttäuschungen dieses Volkes noch verstärkt worden (534). Die Diagnose »höherer Vergeistigung« ist demnach äußerst vieldeutig. Im Kontext der Moses-Schrift wird die Sublimierung zu einem zentralen Konzept der Kulturgeschichte aufgewertet. Hatte er in seiner triebtheoretischen Kulturtheorie unter dem Titel *Das Unbehagen der Kultur* (1930), in der Freud die Sublimierung¹² als Grundlage jeder Kulturarbeit entfaltet, vor

¹² Eine ambivalente oder doppeldeutige Bedeutung der »Sublimierung« ist auch durch die Sermantik von »sublim«/»Sublimierung« belegt. Während der Begriff in der Chemie einen Vorgang bezeichnet, durch den ein Körper direkt von einem festen in einen gasförmigen überführt wird, wird er in der Ästhetik – mindestens seit dem 18. Jahrhundert – mit dem Erhabenen synonym verwendet und bezieht sich auf ein Zugleich von Schrecken

allem die Sublimierung sexueller und aggressiver Triebe im Auge, so wird derselbe Begriff in seiner gedächtnistheoretischen Kulturtheorie im *Mann Moses* auf die Dimension des Imaginären und Symbolischen hin ausgedehnt. Denn hier geht es auch um den Umgang mit Bildern, Magie und Mystik.

Das Verhältnis von Vergeistigung und Sublimierung bei Freud lässt sich folgendermaßen resümieren: Während er in religionshistorischer Perspektive von ›Vergeistigung‹ spricht und sich damit letztlich im Rahmen der Körper-Geist-Opposition bewegt, gewinnt er mit der ›Sublimierung‹ einen analytischen Begriff, mit dem er die Kulturgeschichte als Produkt psychischer Arbeit und als ambivalente Transformation von Trieben in Kulte, Bilder und Vorstellungen beschreiben kann.

Die Passion als »sublimste Blüte« des Judentums – Heines Bilddenken

Heines Blick auf die Religions- und Philosophiegeschichte wird meist als eine Historiographie rezipiert, die dem Modell der ›Vergeistigung‹ folgt. Tatsächlich aber unterscheidet sich seine Betrachtungsweise im Buch *Zur Geschichte von Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), in dem es primär um die Spur christlicher Ideen in der intellektuellen deutschen Geschichte geht, deutlich vom Blick auf Literatur und Kunst, z. B. in der *Romantischen Schule* (1833). Heines Diskurs über Religions- und Philosophiegeschichte folgt bekanntlich dem Paradigma ›Sensualismus-Spiritualismus‹, und zwar als »Bezeichnung jener beiden verschiedenen Denkweisen, wovon die eine den Geist dadurch verherrlichen will, daß sie die Materie zu zerstören strebt, während die andere die natürlichen Rechte der Materie gegen die Usurpationen des Geistes zu vindizieren sucht.« (HB III, 533) Dabei verfolgt seine Darstellung vor allem den wechselhaften Widerstreit zwischen beiden Denkweisen und beschreibt diesen als religionsgeschichtliche Dialektik, die der Philosophiegeschichte zugrunde liegt. In diesem Kontext erscheint die spiritualistische Tendenz der europäisch-christlichen Kultur als Erbe und Fortsetzung des Judentums. Deren Beziehung zum Judentum stellt sich hier in einem bemerkenswerten Bild dar:

und Lust oder auf jene Verwandlung von Schrecken in Schönheit, die der künstlerischen Darstellung eignet. Zur bislang erstaunlicherweise fehlenden Geschichte der Sublimierung vgl. Goebel: *Jenseits des Unbehagens*, ein Buch, das für diesen Aufsatz noch nicht berücksichtigt werden konnte.

Die Juden achteten daher den Leib als etwas Geringes, als eine armselige Hülle des Ruach hakodasch, des heiligen Hauchs, des Geistes, und nur diesem widmeten sie ihre Sorgfalt, ihre Ehrfurcht, ihren Kultus. Sie wurden daher ganz eigentlich *das Volk des Geistes*, keusch, genügsam, ernst, abstrakt, halsstarrig, geeignet zum *Martyrium*, und ihre *sublimste Blüte ist Jesus Christus*. Dieser ist im wahren Sinne des Wortes der *inkarnierte Geist*, und tief sinnig bedeutungsvoll ist die schöne Legende, daß ihn eine leiblich unberührte, immakulierte Jungfrau, nur durch geistige Empfängnis, zur Welt gebracht habe. (566, Hvh. S. W.)

In der Metapher der ›sublimsten Blüte‹ schlägt die Figur der Steigerung des Geistigen in ihr Gegenteil, in Inkarnation, um und mündet in einem Naturbild: die Christusfigur als Abkömmling einer leibfeindlichen Vergeistigung und als Ursprung einer – affektbesetzten – bildlichen Sublimierung zugleich. In der Formel vom ›inkarnierten Geist‹, vom Fleisch gewordenen Geist, ist die – vorher leibfeindliche – Vergeistigung selbst zum Leib geworden, – zu einem Leib, der den Geist verkörpert, d. h. leibhaftig verbildlicht – womit Vergeistigung in ein Zusammenspiel von Verleiblichung und Verbildlichung umschlägt. Als Schwellenfigur unterbricht, irritiert und stört diese Figur das gängige Bild von Heines Religions- und Philosophiegeschichte am Leitfaden einer Spiritualismuskritik. Als sublimste Blüte einer Vergeistigung, die er (wie Freud) der jüdischen Religion zuschreibt, bezeichnet die Passionsfigur den Ursprungsmoment eines sublimen Begehrens: als Möglichkeitsbedingung von Leidenschaft, einer Verwandlung von Passio/Leid in Passionen/Leidenschaften.

Eine der *Aufzeichnungen* Heines belegt, dass er bei seiner Verwendung des Attributs ›sublim‹ durchaus auch an die ästhetische Kategorie des Erhabenen gedacht hat: »Schön ist das Kunstwerk, wenn das Göttliche sich dem Menschlichen freundlich zuneigt: Diana küßt Endymion – *erhaben*, wenn das Menschliche sich zum Göttlichen gewaltsam emporhebt: Prometheus trotz dem Jupiter – Agamemnon opfert sein Kind – Christus schön und erhaben zugleich –« (HB VI.1, 624) – Schön und erhaben zugleich, steht die Christusfigur bei Heine auf der Schwelle zwischen Mensch und Gott, zwischen Irdischem und Himmlischem, zwischen Natur und Kunst: ein Hybrid, halb Mensch, halb Artefakt. Diese Christusfigur, bezeichnet eine Urszene für die Faszinationsgeschichte der Passion in Heines Schriften. In ihnen stellt die ›Passion‹ eine Pathosformel für eine Poesie des Schmerzes, für eine Gleichzeitigkeit von Lust und Schauer, dar.¹³ Sie ist Ausgangspunkt einer spezifisch christlichen Sublimierung, die ihrer Herkunft aus dem Judentum entspringt und sich in eben dieser passionierten Bildkultur von ihm absetzt. Die Passion besetzt bei Heine den Schnittpunkt zwischen einer Kulturgeschichte

¹³ Ausführlicher dazu vgl. Weigel: »Weich ein Drama ist die Passion«.

der Affekte und religionsgeschichtlichen Überlegungen. Sie betrifft jene Verwandlung der Passion in Leidenschaft, die Erich Auerbach in seinem Beitrag *Passio als Leidenschaft* als affektgeschichtliche Grundierung der europäischen Kultur beschrieben hat.¹⁴

Es ist bemerkenswert, wie wenig Beachtung die herausragende Rolle der Passion und der Christusfigur in der Heine-Forschung gefunden hat. Die wiederholte Selbstdarstellung Heines als »heimlicher Hellene« (HB IV, 39) und seine leitmotivische Rede vom »Zweikampfe, welchen der jüdische Spiritualismus gegen hellenische Lebensherrlichkeit führte«, (17) hat den Blick auf die markante Stellung der Passion weitgehend verstellt. Insbesondere die bekannten Invektiven gegen die Nazarener haben die Opposition »Nazarener vs. Hellene«, wie sie nicht nur im Börne-Buch, sondern z. B. auch in den *Elementargeistern* explizit proklamiert wird, in der Rezeption als Fundament des Heineschen Denkgebäudes verfestigt: »Die Frage war: ob der trübsinnige, magere, sinnenfeindliche, übergeistige Jüdismus der Nazarener, oder ob hellenische Heiterkeit, Schönheitsliebe und blühende Lebenslust in der Welt herrschen solle? (HB III, 685) Dadurch verschwindet die religionsgeschichtliche Differenz »jüdisch-christlich« in einer gemeinsamen mentalitätsgeschichtlichen Entgegensetzung zu den Hellenen, wie sie etwa im Börne-Buch formuliert wird:

»Juden« und »Christen« sind für mich ganz sinnverwandte Worte im Gegensatz zu »Hellenen«, mit welchem Namen ich ebenfalls kein bestimmtes Volk, sondern eine sowohl angeborne als angebildete Geistesrichtung und Anschauungsweise bezeichne. In dieser Beziehung möchte ich sagen: alle Menschen sind entweder Juden oder Hellenen, Menschen mit ascetischen, bildfeindlichen, vergeistigungssüchtigen Trieben, oder Menschen von lebensheiterem, entfaltungsstolzem und realistischem Wesen. (HB IV, 18)

Gerade im Kontext dieses Buches aber, in dem Ludwig Börne als »kleine[r] Nazarener« charakterisiert wird, der den »großen Griechen« hasste, »der noch dazu ein griechischer Gott war« (17), finden sich eingängige, drastische Bilder, mit denen die Passion in eine derart exponierte Position gerät, dass sie den scheinbar so fixen Gegensatz sprengt. In diesen Bildern erscheint der Auftritt der christlichen Religion (und die Ablösung von jüdischer und antiker Religion) im Muster einer »Doppelsinnigkeit« (44): als krank und als Heilmittel zugleich.

Während die Metapher der »sublimsten Blüte« die Christus-Figur als Effekt einer gesteigerten »Vergeistigung« des Judentums deutet, wird dessen Beziehung zur griechischen Tradition im Bild eines blutsprit-

¹⁴ Auerbach: *Passio als Leidenschaft*.

zendes Dramas inszeniert. Ihre Konturen erhält die Christusfigur im Börne-Buch durch einen permanenten Blickwechsel aus der Perspektive jüdischer und hellenischer Motive. So wird z. B. die »süße Gestalt« des Gottmenschen, der die ganze Menschheit liebte, mit Moses verglichen, der nur sein Volk geliebt habe, – wenn plötzlich – unterbrochen nur durch drei Punkte – die griechischen Götter auf den Plan treten:

Welch ein lindernder Balsam für alle Wunden dieser Welt sind seine [Christus, S. W.] Worte! Welch ein Heilquell für alle Leidende war das Blut, welches auf Golgatha floß! [...] Die weißen, marmornen Griechengötter wurden bespritzt von diesem Blute, und erkrankten vor innerem Grauen, und konnten nimmermehr genesen! Die meisten freilich trugen schon längst in sich das verzehrende Siechtum und nur der Schreck beschleunigte ihren Tod. Zuerst starb Pan. (45)

Worte als Balsam der Wunden und Blut als Heilung aller Leiden: In diesen Bildern stellt sich die Passion als Umschlagsort zwischen Geist und Leib dar, aus deren Konversion ein Überschuss an Affekten entspringt. In das Bild der von Blut bespritzten marmornen Griechengöttern mischt sich die affektive Aufladung der Passionsszene in Heines religionsgeschichtlichen Diskurs: als eine Art – womöglich irritierendes – Bilddenken,¹⁵ das insbesondere seiner Rede über die Götter, über die Passion und das Märtyrtum eignet: »Welch ein großes Drama ist die Passion!« (44)

Wenn Heine ohne jede Zäsur fortfährt: »Und wie tief ist es motiviert durch die Prophezeiungen des alten Testaments!« dann könnte man meinen, dass für ihn das »alte Testament« von der griechischen Tradition nicht unterschieden ist. Das würde mit jener Lesart übereinstimmen, die den Begriff des Hellenen bei Heine als Deckbegriff für den Juden liest. Doch bleibt darin zumeist unberücksichtigt, dass in eine solche Engführung von jüdischer und hellenischer Tradition das »Drama der Passion« interveniert, das in Heines Schriften in äußerst passionierter Weise beschrieben wird. Durch die Motive vom »Hellenen« und »Nazarener« auf die Fährte eines schlichten Gegensatzes geführt, ist vielen Lektüren entgangen, dass Heines religionsgeschichtliche Darstellungen tatsächlich eine komplexe Dreierkonstellation (von Juden-, Griechen- und Christentum) diskutierten, – die zudem mit Blick auf den nordischen Volksglauben in den *Elementargeistern* und in den *Göttern im Exil* noch weiter vervielfältigt wird.

¹⁵ Zu Heines Bilddenken vgl. Briegleb: *Opfer Heine?*

Für die exponierte Position der Passion spielt die Bildkultur des Martyriums eine wichtige Rolle.¹⁶ Wenn Christus im Börne-Buch als Erlöser bezeichnet wird, der »seine Brüder vom Zeremonialgesetz und der Nationalität befreite, und den Kosmopolitismus stiftete«, indem er der ganzen Menschheit das jüdische Bürgerrecht brachte (41), dann geht es im nächsten Atemzug schon um den Einsatz einer Kultur der Imitation: »Aber nur der Leib ward verspottet und gekreuzigt, der Geist ward verherrlicht, und das Märtyrertum des Triumphators, der dem Geiste die Weltherrschaft erwarb, ward *Sinnbild* dieses Sieges, und die ganze Menschheit strebte seitdem, *in imitationem Christi*, nach leiblicher Abtötung und übersinnlichem Aufgehen im absolutem Geiste ...« (41, Hvh. S. W.) – Die bildpolitische Wirkung der Passion wird in diesen Passagen nach ihren unterschiedlichen Aspekten hin ausgeleuchtet: als Drama, als Sinnbild und als Zeugnis. Damit hat Heine das Zusammenspiel aus Blut, Pathos und Zeugnis im Blick, das die Erfolgsgeschichte christlicher Bildprogramme und Affektpolitik geschrieben hat, – weit über die christliche Kultur hinaus.

Unmittelbar im Anschluss an die Feststellung »Welch ein großes Drama ist die Passion!« konstatiert Heine: »Sie konnte nicht umgangen werden, sie war das rote Siegel der Beglaubnis. Gleich den Wundern, so hat auch die Passion als Annonce gedient ...« (44 f.) Seine subtile Analyse bildpolitischer Phänomene trifft gerade auch die politische Nutzung sakraler Topoi. So bezieht er sich in der zitierten Passage auf die Passion als Urbild der Märtyrer, indem er das Konzept des Blutzeugen als »rotes Siegel des Beglaubnis« wörtlich nimmt. Hat eben diese Funktion der Beglaubigung das »Blutzeugnis« für profane Kontexte – als »Annonce« – attraktiv gemacht, insbesondere für eine höhere Legitimierung politischer Programme, wie etwa dem Börneschen Republikanismus, so wird diese Indienstrahme der Passion von Heine als »nazarenisch« kritisiert. Insofern kann man festhalten: mit dem Begriff des »Nazareners« charakterisiert er eine Gesinnung, während die Passion ihren Platz eher im Bildbegehren und in der Affektgeschichte der europäischen Kultur hat.

Als »ein heiligeres Zeugnis, das aus dem Evangelium hervorblutet« (Französische Zustände, HB III, 230), fällt die Passion aus der herrschenden Symbolik und »knechtischen« Rhetorik heraus. In ihr verdichtet sich für Heine der Zusammenhang von Leidenschaft, Geschichte und Kunst jenseits einer konventionellen Ikonographie und Metaphorik: als Ausgangspunkt eines leidenschaftlichen Zugangs des Subjekts

¹⁶ Zur Bildpolitik des Martyriums vgl. Weigel (Hg.): *Märtyrer-Porträts*.

zur geschichtlichen Erfahrung – und als Pathosformel nicht allein für das Nachleben der Antike in der Renaissance, wie in Aby Warburgs Kulturwissenschaft,¹⁷ sondern für das Nachleben des Frühchristentums und des Mittelalters in der Moderne.

Vor allem durch diese Art des Bilddenkens unterscheiden sich Heines Schriften von denen Freuds. Leben die religionsgeschichtlichen Dramen und ihre Affekte in den Bildern der Heineschen Literatur nach, so werden die *Gottesvorstellungen* durch Freuds Wissenschaft auf eine Psychologie des Unbewussten zurückgeführt und deren übersinnliche Realität tatsächlich in Analyse *aufgelöst*, – während sich ihr Autor zugleich mit Bildern umstellt, wie die Sammlung mit archaischen und antiken Göttern im Arbeitszimmer Freuds zeigt. Die *Götterbilder* und deren Metamorphosen in die vielgestaltigen *Götter im Exil* sind dagegen Protagonisten der Heineschen Poesie. Doch das Verblüffende an seinen Schriften ist, dass er als Dichter *und* als Geschichtstheoretiker auftritt.

Heine und Freud unter »schlecht getauften Christen«

Auch in Heines Überlegungen findet sich bereits jene Bedeutung von Sublimierung, die Freud als eine fundamentale Kulturleistung beschrieben hat. Dabei schreiben beide jüdischen Intellektuellen nicht zuletzt dem Christentum eine zivilisatorische Wirkung zu. Dem »Spiritualismus« hat Heine in der *Romantischen Schule* eine zweifache historische Wirkung attestiert, wobei die entgegengesetzten Effekte sich aus gegenteiligen Voraussetzungen erklären. So habe der »judäische Spiritualismus« dazu beigetragen, dass der bereits entkräftete römische Staatskörper endgültig zum Erliegen kam: »Hat etwa das gemeuchelte Judäa, indem es den Römern seinen Spiritualismus bescherte, sich an dem siegenden Feinde rächen wollen.« (363) Umgekehrt stellt Heine fest, dass »jener Spiritualismus« auf »die übergesunden Völker des Nordens« dagegen heilsam gewirkt habe: »die allzuvollblütigen barbarischen Leiber wurden christlich vergeistigt; es begann die europäische Zivilisation«. Und genau diese Wirkung bewertet er als eine »preiswürdige, heilige Seite des Christentums« (364).

Derselbe Gedanke liegt auch jener historischen Prophetie am Ende der *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* zugrunde, in der Heine das Kreuz als »zähmenden Talisman« bezeichnet:

¹⁷ Zur Beziehung Heine-Warburg vgl. Weigel: Warburgs »Göttin im Exil«.

Das Christentum – und das ist sein schönstes Verdienst – hat jene brutale, germanische Kampflust einigermaßen besänftigt, konnte sie jedoch nicht zerstören, und wenn einst der zähmende Talisman, das Kreuz, zerbricht, dann rasselt wieder empor die Wildheit der alten Kämpfer, die unsinnige Berserkermut, wovon die nordischen Dichter so viel singen und sagen. Jener Talisman ist morsch, und kommen wird der Tag, wo er kläglich zusammenbricht. [...] Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte. (639 f.)

Was unter dem Zusammenbruch der Bändigung durch die christliche Symbolik hervorbricht, nennt Heine den deutschen Donner. Auch ohne dieses Bild ist unmissverständlich, dass sich die prophezeite Überbietung der französischen Revolution hier auf den Terreur bezieht, auf die Gewalt.

Sigmund Freud hat denselben Gedanken einer bändigenden Wirkung, die das Christentum *auch* enthält, fortgeschrieben und direkt auf das Phänomen des Judenhasses gemünzt. Im *Mann Moses* spricht er davon, dass die tieferen Wurzeln des Judenhasses aus dem »Unbewußten der Völker« wirken, und erinnert daran, dass all jene Völker, die sich »heute im Judenhaß hervortun«, erst in späthistorischen Zeiten, oft unter Zwang, Christen geworden seien:

Man könnte sagen, sie sind alle »schlecht getauft«, unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten. Sie haben ihren Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam. (FSta IX, 539)

Insofern sei ihr Judenhass im Grunde Christenhass, so Freud, der an dieser Stelle direkt auf die »nationalsozialistische Revolution« verweist. Das zähmende Kreuz und die dünne Tünche der Taufe als Bändigung einer heidnischen Barbarei, – die Ähnlichkeit ist wiederum frappant.

Zähmung und Tünche als Formen einer verspäteten oder unvollständigen Christianisierung wären damit Schwundstufen einer geglückten Zivilisierung barbarischer Völker oder Kräfte. Bedeutet das im Umkehrschluss, dass Heine und Freud Christianisierung mit Zähmung gleichsetzen oder gar das Christentum als Garanten für eine Überwindung barbarischer oder archaischer Gewaltpotentiale betrachten? Wohl kaum. Eher geht es bei ihnen in kulturgeschichtlicher Perspektive um die Sublimierung als einer Kulturleistung, mit deren Hilfe die Gewalt kultischer Handlungen in einen Schauplatz des Imaginären oder in eine symbolische Handlung verlagert und dort ausagiert werden kann.

Und wo ist in dieser Konstellation das Ägypten der altägyptischen Plagen geblieben? In Heines vielfach variiertes Metapher von den »Juden

als Deutschen des Orients: durchzieht es leitmotivisch sein Werk, ob er »das ehemalige Palästina für ein orientalisches Deutschland« ansieht, wie im Jessika-Kapitel von *Shakespeares Mädchen und Frauen* (HB IV, 258), oder Judea »als eine Art Deutschland, ich möchte fast sagen als die Mark Brandenburg des Orients«, wie in *Ludwig Marcus Denkworte* (HB V, 185). Neben solchen Metaphern für die von Heine beschworene Wahlverwandschaft zwischen Juden und Deutschen hat die altägyptische Herkunft des von ihm beklagten Erbes seinen Blick auf die Zeitgeschichte des »Orients« geschärft, wovon die *Lutetia*-Erörterungen der »orientalischen Frage« und jener Krisen zeugen, die seinerzeit im »Orient« verhandelt wurden.