

- Motluk, Alison (2005): Anonymous sperm donor traced on Internet. URL: <http://www.newscientist.com/article/mg18825244.200> (Stand: 11.10.2010).
- Peletz, Michael G. (1995): Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology. In: Annual Reviews of Anthropology 24, 343–372.
- Povinelli, Elizabeth (2002): Notes on Gridlock: Genealogy, Intimacy, Sexuality. In: Public Culture 14(1), 215–238.
- Povinelli, Elizabeth (2006): The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality. Durham London (Duke University Press).
- Ragoné, Heléna (1998): Incontestable Motivations. In: Franklin, Sarah & Ragoné, Heléna (Hg.): Reproducing Reproduction. Kinship, Power and Technological Innovation. Philadelphia (University of Pennsylvania Press), S. 102–117.
- Rapp, Rayna (1999): Testing Women, Testing the Fetus. The Social impact of Amniocentesis in America. New York London (Routledge).
- Rapp, Rayna (2003): Cell Life and Death, Child Life and Death. Genomic Horizons, Genetic Diseases, Family Stories. In: Franklin, Sarah & Lock, Margaret (Hg.): Remaking Life and Death. Toward an Anthropology of the Biosciences. Santa Fe Oxford (School of American Research Press), S. 129–164.
- Riviere, Peter (1985): Unscrambling Parenthood. The Warnock Report. In: Anthropology Today 1(4), 2–7.
- Rupp, Marina (Hg.) (2009): Die Lebenssituation von Kindern in gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften. Köln (Bundesanzeiger-Verlag).
- Sabeen, David Warren; Teuscher, Simon & Mathieu, John (Hg.) (2008): Kinship in Europe: Approaches to Long-Term Development (1300–1900). New York Oxford (Berghahn).
- Schnurr, Eva Maria (2009/2010): Die Macht der Familie. In: Zeit Wissen Nr. 1, 12–25.
- Stone, Linda; Lurquin, Paul F. & Cavalli-Sforza, Luca L. (2007): Genes, Culture, and Human Evolution. A Synthesis. Malden, MA. (Blackwell).
- Strathern, Marilyn (1992): Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. London New York (Routledge).
- Strathern, Marilyn (1995): Displacing Knowledge. Technology and the Consequences for Kinship. In: Ginsburg, Faye D. & Rapp, Rayna (Hg.): Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction. Berkeley Los Angeles London (University of California Press), S. 346–363.
- Strathern, Marilyn (2005): Kinship, Law and the Unexpected. Relatives are Always a Surprise. Cambridge (Cambridge University Press).
- Thompson, Charis (2005): Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies. Cambridge (Cambridge University Press).
- Thorn, Petra; Katzorke, Thomas & Daniels, Ken (2008): Semen donors in Germany. A study exploring motivations and attitudes. In: Human Reproduction 23(11), 4215–4220.
- Weigel, Sigrid (2006): Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften. München (Fink).

»In der Gegend der Affekte lauert ein Rätsel«

Methoden und Theorie Freuds im Spannungsfeld der Religionskulturen

Martin Tremel

Dem Andenken an Stéphane Mosès (1931–2007), der mich nicht nur auf Freuds Identifikation mit dem biblischen Traumdeuter Josef aufmerksam gemacht hat.

1. Freuds verlorener Glaube zwischen Selbstreflexion und Methodengewinn

Wie schon mehr als 200 Mal seit immerhin acht Jahren schreibt Sigmund Freud auch am 7. November 1899 seinem Berliner Freund Wilhelm Fließ. Diese Briefe sind nicht nur Ausdruck einer persönlichen Zuneigung, die zuletzt doch erkalten wird, sie stellen nicht nur Bericht und Kommentar der laufenden Entdeckungen und theoretischen Schlüsse dar, sondern sie erweisen sich vor allem auch als eine Selbstanalyse Freuds (vgl. Anzieu 1990). Jetzt teilt er Fließ das erfreuliche Anwachsen der Zahl seiner Patientinnen mit und erklärt dann lapidar: »Das Buch ist eben verschickt worden« (Brief vom 7.11.1899, zit. n. Masson 1986, S. 421). Worum es sich handelt, muss unter Freunden nicht weiter erklärt werden.

Es ist *Die Traumdeutung*, jenes Jahrhundertbuch, auf das – so Freud weiter – die »erste Reaktion, die ich wahrgenommen«, gleich »die Kündigung der Freundschaft vonseiten einer lieben Freundin« gewesen sei, die ihren Mann darin bloßgestellt gesehen habe (ebd.). Es handelt sich um Sofie, die Witwe von Josef Paneth, »sein[em] Nachfolger in Brückes Laboratorium« (Gay 1989, S. 136) – mithin Freund *und* Konkurrent, den er im sogenannten *Non vixit*-Traum »durch einen Blick vernichte[te]« (Freud 1900, S. 425). Sie selbst hat wohl daran Anstoß genommen, dass ihr Mann in der

Traumdeutung als Ehrgeizling erschien, der Ernst von Fleischl-Marxow, seinem »Vordermann« (ebd., S. 488) auf der ersehnten Assistentenstelle beim Physiologen Ernst Wilhelm von Brücke, den Tod gewünscht hatte. Im Traum selbst begeht Freud einen Irrtum im Gebrauch des Lateinischen, »*Non vivit* zu sagen anstatt *Non vivit*« (ebd., S. 424) – also »er hat nicht gelebt« anstatt »er lebt nicht, ist tot«.

Sofie Paneth, geborene Schwab, eine der wichtigen weiblichen Nebenfiguren der Psychoanalyse, entstammte der Familie eines begüterten Wiener Fabrikanten und Abgeordneten, in der Freud gelegentlich verkehrte (vgl. Brief vom 19.10.1883, zit. n. Hirschmüller 2005, S. 76). Ihr angeheirateter Onkel war Samuel Hammerschlag, Freuds verehrter Religions- und also auch Hebräischlehrer (vgl. Freud 1904; Fichtner 2008). Sie selbst ist in die Hauptperson des berühmten Traums von »Irmas Injektion« (vgl. Freud 1900, S. 111f.) eingegangen, und Freud sollte seine zweite Tochter nach ihr benennen (vgl. Hemecker 2007, S. 264). Josef Paneth war jung an Tuberkulose verstorben wie der Verlobte von Freuds Schwägerin Minna und der Ehemann von Hammerschlags Tochter Anna. Sie erscheinen in Freuds Selbstanalyse öfter als »drei untröstliche Witwen« (Anzieu 1990, S. 55). Paneth hat nicht nur zur *peer group* des jungen Freud gehört und sich wie dieser dem Studium Nietzsches zugewandt (vgl. McGrath 1974), sondern sein Vorname spielt auch – wie Freud selbst erklärte – »eine so große Rolle in meinen Träumen [...]. Hinter den Personen, die so heißen, kann sich mein Ich besonders leicht verbergen, denn *Josef* hieß auch der aus der Bibel bekannte *Traumdeuter*« (Freud 1900, S. 488, Fußnote 1).

Um auf Freuds oben zitierte Bemerkung gegenüber Fließ zurückzukommen: Sie lässt sich auch so verstehen, dass die *Existenz des Buchs* wichtiger als der *Fortbestand jeder Freundschaft* sei. Hier ist Biblisches realisiert, insofern in der paradigmatischen Heiligen Schrift der westlichen Religionen (und zwar in ihren beiden Teilen) durch Prophetentum und Apostelschaft der Bruch mit der familialen Herkunft ebenso wie die Aufkündigung sozialer Verbindungen zugunsten neuer und stärkerer verlangt und als Berufung ausgezeichnet ist. In diesem Zusammenhang und unmittelbar vor der Erwähnung des Versands der *Traumdeutung* macht Freud auch die Bemerkung, die dem vorliegenden Text als Titel gegeben wurde: »In der Gegend der Affekte lauert ein Rätsel« (Brief vom 7.11.1899, zit. n. Masson 1986, S. 421).

Nun ist das Rätsel der Psychoanalyse schlechthin – als freilich theoretisch aufgelöstes, weil erkanntes – der ödipale Konflikt, in dem sich die sexuelle

mit der generationellen Ordnung überkreuzt. Mythologisch gesprochen, erweist es sich als das individuell ungelöste Rätsel der Sphinx, das für alle den gleichen Inhalt enthält: der Mensch, dessen bedingungslose Liebe und erbitterter Hass eine je individuelle Ausformung erfährt, die stets neu gefunden werden muss – darum auch bleibt das Rätsel für immer bestehen.

Im November 1899, als Freud den eben zitierten Brief verfasste, lag es schon zwei Jahre zurück, dass ihm zu dämmern begann, nicht in jedem Fall könne der Vater einen sexuellen Übergriff an der Tochter begangen haben, die später seelisch erkrankte und in der Behandlung dann das schockierende Geschehen der Kindheit erinnerte. Wiederum gegenüber Fließ bekannte er: »Ich glaube an meine Neurotica nicht mehr« (Brief vom 21.9.1897, zit. n. Masson 1986, S. 283). In der Aufgabe dieser sogenannten »Verführungstheorie« muss man – stellt diese Entscheidung auch bis heute ein Ärgernis für viele dar – die grundlegende Weichenstellung für die Ausbildung der Psychoanalyse als einer Erforschung der inneren Welt erblicken.

Dabei fällt auf, dass sich Freud im Zusammenhang hier eines Ausdrucks bedient, der religiös stark konnotiert ist, nämlich des »Glaubens an«. Unbeschadet der Annahme von Austriazismen in seiner Sprache, unterscheidet sich diese Wendung doch von dem des einfacheren Vertrauensverhältnisses von Treu und Glauben. Dass Martin Buber diesen Unterschied betont, ausgearbeitet und in den zwischen Judentum und Christentum selbst eingetragen hat, sei festgestellt, ohne dass er hier weiter verfolgt werden müsste (vgl. Buber 1994). Auch ist das Thema »Freud und die Religion« nach zwei Seiten hin bisher schon gründlich behandelt worden (vgl. Jones 1984, Bd. 2, S. 400f., S. 413; Gay 1989, S. 591ff.), nämlich im Blick auf sein persönliches Verhältnis zur Religion – das das eines Atheisten war – und als Diskussion seiner Religionskritik, sodass von einer Wiederaufnahme nichts grundlegend Neues zu erwarten wäre.

Anders steht es mit der Erörterung von Freuds Bedeutung in der gegenwärtigen »Wiederkehr der Religion(en)«, wie sie nicht nur in Politik und Theologie, sondern auch in den Kulturwissenschaften diskutiert wird (vgl. Tremel/Weidner 2007). Während in den ersten beiden Fällen Religion im Feld der Gemeinschaftsbildung und als Grund für Entscheidungen untersucht oder nach ihrem normativen Gehalt in Bekenntnis und Dogma befragt wird, diskutieren die Kulturwissenschaften sie in ihrem Fortleben innerhalb bestimmter kultureller Praktiken. Diese Praktiken entstammen häufig dem Register der Religion selbst, können in diesem jedoch nicht hinreichend lesbar gemacht werden. Freilich muss das nicht als die Geschichte

von Verlust oder Entfremdung verstanden werden. Wie ein *Palimpsest* sind diese Praktiken der Übersetzung, der Weitergabe, des heldenhaften Sterbens mehrfach überschrieben, wie bei diesem ist die älteste Schicht nicht die »echte« oder einzig gültige. Einen Urtext gibt es nicht, sondern vielmehr Schauplätze unterschiedlicher Formen des Eintrags. Religion ist zur Religionskultur geworden, allerdings nicht im Sinne des um 1900 triumphierenden Kulturprotestantismus eines Ernst Troeltsch, für den die fortgeschrittene bürgerliche Kultur seiner Zeit unmittelbar aus dem Christentum der Reformation als dessen Verwirklichung hervorgegangen ist (vgl. Troeltsch 1911). Demgegenüber rechnet der hier verwendete Begriff der Religionskulturen mit Ungleichzeitigkeiten und Nachträglichkeiten, schafft ein supplementäres Modell zur Theorie der Säkularisierung als der »Meistertrope der Moderne« (vgl. Weidner 2004).

Zusätzlich erlaubt es dieses Modell, die Religionen nicht als gegeneinander abgeschlossen zu begreifen. An die Stelle des Ursprungs und seiner Entfaltung bis hin zu Synkretismen sind Urszenen getreten, die weder einer Entwicklungslogik folgen noch im Vergleich der Religionen beanspruchen können, die jeweils erste Stelle einzunehmen. Religionskulturen sind hybride Gebilde, in denen oft gerade das, was als Grenzziehung ausgegeben wird, einen Verhandlungsraum darstellt, wie polemisch auch immer er gestaltet sein mag.

Freuds verlorener Glauben im doppelten Sinn: an die Hysterikerinnen *und* an die Lehren der Väter, er bildet den Beginn der Psychoanalyse als Methode. Diese hat Freud selbst oft in archäologischen Bildern dargestellt, wie zunächst gezeigt und diskutiert werden soll (Kapitel 2). Daran schließt die exemplarische Erörterung an, auf welche Weise Elemente christlicher Religionskulturen – nämlich Heiligen- und Wundergeschichten – unerwartet bei Freud eine Rolle spielen (Kapitel 3). Dass pagane Mythen als heroische Narrative wie die von Ödipus (samt Entourage) Auskünfte über Konflikte und Stadien des Seelenlebens geben, die sie gleichsam »bebildern«, ist hinreichend bekannt. Freuds Werk ist in die Gräcomanie um 1900 eingeschrieben (vgl. Worbs 1983; LeRider 2002). Das mag einer der Gründe dafür sein, dass er von einem Einbau der jüdischen Religionskultur in seine Methode explizit absieht mit der *einen* Ausnahme des Moses – und seines Widergängers Paulus (vgl. Freud 1939, S. 244). Zwar hat Freud sein Modell von Religion – ohne dass er es offen legt – weitgehend am Judentum erarbeitet und sie als Zwangshandlung interpretiert (vgl. Freud 1907). Auf eine Erörterung des Familienromans der Erzväter und Erzmütter Israels (vgl. Mosès 2003/04)

hat er aber ganz verzichtet, was Anlass zur Aktualisierung und kritischen Revision seiner Überlegungen zur familialen Ordnung und Logik des Behrens bietet (Kapitel 4). Alle diese religionskulturellen Konstellationen überschreiben einander und lassen sich doch unterschiedlich in einer Topografie der Reisen, Lektüren, Träume und Wünsche lokalisieren: von Rom bis Pompeji, von Neapel bis Jerusalem, von Wien bis zum Balkan.

2. Rom, Pompeji, Florenz und die Archäologie als Methode

Wer die *Traumdeutung* gelesen hat, weiß, dass Freud von Rom mehrfach geträumt hat. Vier dieser Träume teilt er dort mit und unterzieht sie einer ersten Deutung (Freud 1900, S. 199ff.). Sie fallen in die Zeit »Dezember 1896, Januar 1897«, als er sich »einen Kongreß mit Fließ« – so die Bezeichnung für ihre gelegentlichen gemeinsamen Treffen – »in Neapel oder Pompeji abzuhalten« wünschte, wozu es nicht kommen würde (Anzieu 1990, S. 97). Im Traum erschien Freud die Stadt als unerreichbarer Gewinn, der umso erstrebenswerter war. Sie entzog sich ihm: »[E]in andermal führt mich jemand auf einen Hügel und zeigt mir Rom vom Nebel halb verschleiert und noch so ferne« (Freud 1900, S. 200). So hat Moses vom Berg Nebo aus, auf dem er sterben sollte, sehnsüchtig ins Verheißene Land geblickt (vgl. Deuteronomium 32,49), das er seiner Sünden wegen nie betreten konnte. Er ist in christlicher Sicht Überbringer der göttlichen Gesetzgebung, in jüdischer *Mosche rabbenu*, »unser Lehrer Moses«. Doch Freud war – so könnte man in der Logik des Traums fortfahren – größer als Moses, denn er gab *und* lehrte die Gesetze des Unbewussten. So gelang es ihm, die Stadt 1901 mit seinem jüngeren Bruder Alexander endlich zu betreten (Tögel 1989, S. 62). Freilich konnte er auch weiter am Erreichen von Zielen zweifeln – und das dann gerade in dieses biblische Bild eintragen –, so als er Jung gegenüber bekannte: »Sie werden als Joshua, wenn ich der Moses bin, das gelobte Land der Psychiatrie, das ich nur aus der Ferne erschauen darf, in Besitz nehmen« (Brief vom 17.1.1909, zit. n. McGuire/Sauerländer 1974, S. 218).

Die »Ewige Stadt« ist Symbol des »Ewig Weiblichen«, der Mutter, über die *il papa* herrscht: Papst, Vater, Gott. Didier Anzieu, von dem auch die eben zitierte kurze Deutung stammt, vermochte zu zeigen, wie lange »[d]er Wunsch[,] Professor zu werden, und der Wunsch, nach Rom zu reisen« Freud bestimmt haben, »bevor sie sich fast gemeinsam auflösen«

(Anzieu 1990, S. 97f.). Das geschah, als die psychoanalytische Methode in Grundzügen gezeichnet war und ihr Schöpfer begann, »aus der Isolierung hervorzutreten« – um hier eine Wendung von Ernest Jones zu gebrauchen, Freuds monumentalem Biografen (vgl. Jones 1984 Bd. 2, S. 15).

Freuds Rom kann als *locus classicus* für die Rolle und Bedeutung der Archäologie innerhalb der Kulturwissenschaften gelten. Indem er zur Illustration seiner Überlegungen die »Ewige Stadt« gewählt hat, schreibt er sich selbst auch in deren imperialen Anspruch ein. In einem seiner wichtigen späten Texte, *Das Unbehagen in der Kultur*, hat er am Bild Roms die Fortexistenz alles Seelischen erörtert und in einer Figur absoluter Gleichzeitigkeit darzustellen versucht (Freud 1930, S. 427f.). Zudem hat er selbst in einem Brief an Stefan Zweig bekannt, »mehr Archäologie als Psychologie gelesen« zu haben (Brief vom 7.2.1931, zit. n. Freud 1980, S. 421).

Bei Michel Foucault war das Verschwinden des Menschen in einer so maritimen wie melancholischen Metaphorik in den letzten Worten in *Die Ordnung der Dinge* prognostiziert worden: »daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (Foucault 1971, S. 462). Wie auch das Meer ist die archäologische Szene jedoch keineswegs unbehaust, und von Freud lässt sich lernen, dass Grabungsstätten alles andere als menschenleer sind. Sie werden vielmehr von zweifelhaften Wesen bevölkert – wie seine Überlegungen zu der Novelle *Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva* zeigen. Ihr Inhalt sei kurz rekapituliert, weil Freud seine Deutung in sie geradezu einschreibt und damit eine Strategie des Textes selbst wiederholt: die der »Erzählstimme« als »Doppelstimme« (Niehaus 2010, S. 364).

Ein junger, weltfremder Archäologe namens Norbert Hanold verliebt sich in ein – wie Freud schreibt – »reifes junges Mädchen im Schreiten« (Freud 1912, S. 35). Er hat es auf einem antiken Reliefbild gesehen, das sich in den Vatikanischen Museen befindet. Eine Kopie davon hing seit 1907 in Freuds Behandlungszimmer rechts neben der Couch und einem Foto von Fleischl – der im *Non vixit*-Traum eine der Hauptrollen spielt – sowie einer Reproduktion des Gemäldes *Ödipus vor der Sphinx* von Ingres (vgl. Engelman 1977, Abb. 10–12). Hanolds obsessive Beschäftigung mit diesem Bild, seine Fantasien über das Mädchen und dessen auffälligen Gang wachsen sich zum Wahn aus. Er nennt sie »Gradiva«, »die Schreitende«, ein Beiwort, das in der Antike und in maskuliner Form Mars zukam, dem Kriegsgott Roms, der als in den Kampf »voranschreitend« bei Vergil (vgl. Aeneis 3,35; 10,542) und Ovid (vgl. Metamorphosen 6,427; Fasten 2,861) angerufen wird.

Mars war bei den Römern und ihren italischen Nachbarn besonders mit der Jugend verbunden, die ihn durch Umzüge und in Wettkämpfen ehrte – bis hin zu rituellen Straßenkämpfen, etwa im Fest des sogenannten »Oktoberpferdes« (vgl. Rüpke 2001, S. 108). Auch der Ritus des *Ver sacrum*, des »heiligen Frühlings«, gehörte zu seinem Kult (wenngleich nicht exklusiv). Er wurde nur in Ausnahmesituationen begangen, etwa 217 v. Chr., als der Karthager Hannibal im Zweiten Punischen Krieg Rom zu vernichten drohte (vgl. Livius, Geschichte Roms 22,10). Dann wurde der »gesamte Ertrag eines Frühlings (oder des ganzen Jahres) – Pflanzen, Tiere, Menschen« (Philipps 2002, Sp. 22) *geweiht*, ein ganzer Jahrgang also geopfert und zum Auszug getrieben, oder dies wurde zumindest bei Erfüllung des Erbetenen versprochen, denn die Eide der Römer waren stets konditional (vgl. Scheidt 2003, S. 103).

Im (buchstäblichen) Fortschreiten von Jensens Novelle entdeckt Hanold das junge Mädchen wirklich und gewinnt die feste Überzeugung, die von ihm Verehrte sei beim Untergang von Pompeji durch den Ausbruch des Vesuvs im Jahr 79 unserer Zeitrechnung umgekommen. Dorthin ist er über Rom gereist, dort hat er wie im Traum auch das Mädchen gefunden, das deshalb nur eine spukhaft Wiedererstandene, *une revenante*, ein Gespenst sein könne. Die Gradiva zieht ihn zugleich aber immer stärker an und beginnt sogar, Gespräche mit ihm zu führen. Sie erkennt nicht nur Hanolds Verwirrung, sondern verhilft ihm auch, indem sie sich einerseits mit ihm unterhält, andererseits ihn ermahnt oder besänftigt, zur heilenden Erkenntnis, die schließlich im *happy end* der Ehe mündet. Es ist wie in jeder Liebeskomödie ein Wiedererkennen, denn das pompejanische Gespenst gibt sich schließlich als Spielgefährtin aus Kindertagen zu erkennen, die der junge Archäologe bloß »vergessen« hat. Ihr Name, Zoë Bertgang, verweist nicht nur auf das ihr eigene Schreiten, sondern auch auf große Macht, denn »Zoe« heißt auf Griechisch »Leben«. Jensens Novelle gleicht dem Bericht einer unheimlichen Hochzeitsreise – vor allem Rom wimmelt von jungen Vermählten in einem Ausmaß, dass Hanold von dort geradezu flichen musste.

Rom und Pompeji sind beides »ewige« Städte, die eine kraft ihrer Monumente, die andere, weil sie vom Vulkan verschüttet und gerade darum erhalten worden ist. Sie erscheinen als Bild der Seele: Ein Trümmerfeld nach der Gleichung »Verschüttet=Vergessen«, aber nichts ist endgültig zerstört, sondern nur »begraben« und kann deshalb freigelegt werden. In den *Studien über Hysterie* erklärte Freud zum Fall »Fräulein Elisabeth v. R...«:

»So gelangte ich bei dieser ersten vollständigen Analyse einer Hysterie, die ich unternahm, zu einem Verfahren, das ich später zu einer Methode erhob und zielbewusst einleitete, zu einem Verfahren der schichtweisen Ausräumung des pathogenen psychischen Materials, welches wir gerne mit der Technik der Ausgrabung einer verschütteten Stadt zu vergleichen pflegten« (Breuer/Freud 1895, S. 201).

Über die Kur in Jensens Novelle präsidiert eine weibliche Gestalt erotisch aufgeladener Jugend, Gradiva als Psychoanalytikerin *malgré elle*. Schnellen Fußes plötzlich erscheinend oder verschwindend und nicht allein kraft ihrer Namen, erweist sie sich als Herrin über Leben und Tod. Freud war mit dieser Figur um 1900 nicht allein. Vielmehr hat ein zehn Jahre jüngerer Zeitgenosse, der Hamburger Kunst- und Kulturhistoriker Aby Warburg, eine vergleichbare Gestalt in der *Ninfa/Nymphe* entdeckt, die er in der Kunst der Florentiner Renaissance, in den Bildern von Sandro Botticelli und Domenico Ghirlandaio vorgefunden und in das Denkbild des *bewegten Beiwerks* gefasst hat (vgl. Warburg 2010a). Auf dessen Ursprung, Gehalt und Form haben Sigrid Weigel und Georges Didi-Huberman in einschlägigen Arbeiten hingewiesen, in denen sie sie nicht nur als Warburgs »Lieblingsmodell«, sondern auch als einen Erscheinung und vor allem Stoff gewordenen Reflexionsprozess vorführen, der Bild und Wort umfasst (vgl. Weigel 2000; Didi-Huberman 2010). In Verfolgung der Spuren der Nymphe schrieb Warburg selbst in einer kultur- und religionsgeschichtlichen Zusammenschau:

»Die Ninfa war eine jener anziehenden Schöpfungen, wie sie nur die Frührenaissance mit der glücklichen Mischung von künstlerischem und archäologischem Geiste hervorbringen konnte. Als rüstig einherschreitende Jungfrau, mit gelöstem Haar, geschürztem flatternden Gewande trat sie bald als Jägerin im Gefolge der Diana bei den unzähligen mythologischen Festzügen auf, bald auch in den frühesten Beispielen der Rappresentazione mitologica als verfolgte keusche Jungfrau. Als typische Vertreterin heidnischer Jungfrauen begegnen wir ihr auch schon in dem archäologischen Roman der Frührenaissance, der *Hypnerotomachia Poliphili*, und gegen die Nymphe, als den Inbegriff gottlosen heidnischen Schmuckes, erhebt schon Savonarola seine strafende Stimme, wie ja auch ihm und seinen Anhängern gerade die geblähten Schleier, die »veliere«, ein Greuel [waren] und als Symbol weltlicher Üppigkeit galten« (Warburg 2010b, S. 155).

Zusammenkommen tun diese Überlegungen im Geist der Archäologie in der Figur des *Nachlebens*, die in den Kulturwissenschaften um 1900 um-

fassend Karriere gemacht hat. Zwar verwendete Freud den Begriff selbst gar nicht, aber immerhin spricht er gegenüber Fließ von »Überlebsel« (Brief vom 6.12.1896, zit. n. Masson 1986, S. 219). Auch Warburg selbst bediente sich häufig anderer, verwandter Ausdrücke, die der Entdeckung der Renaissance zuzurechnen sind und um Vorstellungen von Verjüngung, Erneuerung, Neu- und Wiedergeburt kreisen. Als Vorbilder dienen in beiden Fällen Überlegungen wichtiger Denker der fortgeschrittensten damaligen Gesellschaft, des Britischen Königreichs um 1860. Sowohl der Begründer der Evolutionstheorie Charles Darwin als auch der Anthropologe Edward B. Tyler gebrauchen an zentralen Stellen die Figur des *survival* (vgl. Tremel 2007, S. 34ff.). Bei Warburg tritt sie in der Formel vom »Nachleben der Antike« auf, die Wissenschaftler aus seinem engsten Kreis propagiert haben. Es handelt sich um Fritz Saxl, seinen Stellvertreter und späteren Nachfolger in der Leitung der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg (K.B.W.), um Gertrud Bing, Warburgs Assistentin der letzten fünf Lebensjahre und um Edgar Wind, der in der Einleitung zum ersten Band der *Kulturwissenschaftlichen Bibliographie zum Nachleben der Antike* die Figur des Nachlebens in die vorderste Linie des Kampfes gegen den nationalsozialistischen Klassizismus führt (vgl. Tremel 2008/09, S. 14ff.).

Was die Sache selbst angeht, so diskutiert Warburg Formen des Nachlebens ständig: so in der starken Bedeutung, die er dem Ausdruck der Affekte und Emotionen im Konzept der »Pathosformel« gibt, so in der Vorstellungen von »Wanderstraßen« als internationalen Verkehrswegen für die Symbole »von Bagdad nach Wittenberg« (Warburg 2010c, S. 379), auf denen Rom nur eine der wichtigen Stationen bildet. Die »Wanderstraße« lässt als Konzept eine Dezentralisierung der Tradition und Überlieferung erkennen und erweist sich darum als so antiklassisch wie anti-imperial, ja antifaschistisch (vgl. Klenner 2007). Auch hier trifft Warburg auf eine Einsicht der Psychoanalyse. Freud hat sie in den frühen Studien der Zusammenarbeit mit Breuer gewonnen: wer hysterisch erkrankte, »leide größtenteils an Reminiszenzen« (Breuer/Freud 1893, S. 86).

3. Neapel und die Kraft der Verwandlung

Der mächtigste Heilige und Patron Neapels ist Januarius, ital. »Gennaro« (»San Gennà« auf neapolitanisch), der im vierten Jahrhundert als Märtyr-

rer enthauptet wurde. Urkundlich bezeugt seit 1389, verflüssigt sich alljährlich an gewissen Tagen das getrocknete Blut des Heiligen, das in zwei versiegelten Phiolen in einer Silberbüste als Reliquiar aufbewahrt und von einem Priester im Dom der betenden, singenden, stöhnenden Menge gezeigt wird. Dass das Blut sich verflüssigt, lässt oft stundenlang auf sich warten und bleibt mitunter ganz aus, was als sicheres Vorzeichen dräuenden Unheils gilt. Geschieht es aber, dann kann selbst ein Vesuvausbruch aufgehalten werden – wie 1631, als die auf die Stadt zuströmende Lava zum Stillstand kam, sobald die in Prozessionen eilig herbeigebrachten Phiolen samt Büste dem Feuerfluss entgegengehalten wurden. San Genná ist ein Heiliger des Blutes, der Lava, der Frauen, der Stadt (vgl. Trembl 2006, S. 158ff.).

Dieses Blutwunder des San Gennaro steht nun im Mittelpunkt eines Kapitels von Freuds *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Dieses 1901 erschienene und nach der *Traumdeutung* zeitlich zweite Buch der Psychoanalyse trägt einen langen Untertitel: *Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*. Den darin umständlich, ja geradezu pedantisch erhobenen Anspruch unterwandert sogleich das Motto, das in die psychologische Betrachtung einen ganz anderen Ton einträgt. Freud hat es dem Schlussakt von Goethes *Faust II* entnommen, als der Held zur Unheimlichkeit seiner Lage – die sich auch Freuds Lesern mitteilen wird – Folgendes erklärt: »Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll, daß niemand weiß, wie er ihn meiden soll« (Freud 1901, S. 3).

Dass der »Spuk« gerade nicht gemieden, sondern ans Licht gebracht werden soll, ist Prinzip der Psychoanalyse. Vor allem in den beiden thematisch eng verflochtenen Anfangskapiteln ist *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* literarisch bemerkenswert – selbst für einen Autor mit mehr als nur Talent zum Schriftsteller, wie Freud es war. Er berichtet dort Reiseerinnerungen, zuerst an eine »Wagenfahrt von Ragusa in Dalmatien nach einer Station der Herzegowina«. Diese Episode hat er schon früher und in jeweils leicht veränderter Form mitgeteilt (vgl. Billig 2000): einmal »roh« in einem Brief an Fließ (Brief vom 22.9.1898, zit. n. Masson 1986, S. 357f.) und schließlich in einer eigenen kleinen Abhandlung in einem Fachblatt (vgl. Freud 1898). Der zweite Vorfall habe sich dann »auf der Ferienreise« zugetragen – so Freud lakonisch –, wohl in Italien oder Südtirol (Freud 1901, S. 7, S. 13).

In der ersten Geschichte führt der Weg von Dubrovnik – so der moderne Name der wichtigen Hafenstadt jenes südlichsten Kronlandes der

Habsburgermonarchie, 1814 an Österreich gefallen – in ein Territorium, dessen Status um 1900 ausgesprochen mehrdeutig, um nicht zu sagen: »unheimlich« war. Nominell der nordwestlichste Teil des Osmanischen Reiches, war Bosnien-Herzegowina seit dem Berliner Vertrag 1878 von Österreich-Ungarn militärisch besetzt sowie verwaltet und stellte so dessen Kolonie am Rande Europas dar. Dem westlichen Reisenden erschien es als ein Ort unzeitgemäßer, »wilder« Sitten und Gebräuche ohne Triebhemmung. Freud selbst gibt ein Beispiel von dieser Mentalität der Bevölkerung, das ihm – wie er behauptet – ein anderer Arzt mitgeteilt habe:

»Diese Türken schätzen den Sexualgenuß über alles und verfallen bei sexuellen Störungen in eine Verzweiflung, welche seltsam gegen ihre Resignation bei Todesgefahr absticht. Einer der Patienten meines Kollegen hatte ihm einmal gesagt: »Du weißt ja, Herr, wenn das nicht mehr geht, dann hat das Leben keinen Wert« (ebd., S. 8).

Der Held dieser kurzen Begebenheit erweist sich nicht nur als volkstümlicher Weiser, sondern ist in seiner Bezeichnung als »Türke« selbst mehrdeutig. Denn er repräsentiert nicht nur die muslimische Bevölkerung dieses (eigentlich osmanischen und also »türkischen«) Landstrichs, sondern er erinnert auch an eine ältere Bezeichnung für die Juden unter dieser Herrschaft, die ursprünglich spanischer Herkunft waren, die sogenannten Sepharden. Auch sie wurden der Einfachheit halber »Türken« genannt, waren als Untertanen der Habsburger überwiegend am Balkan ansässig mit dem heutigen Thessaloniki als damals größter Gemeinde. Seit dem Frieden von Passarowitz 1718 konnten sie sich in vorerst begrenzter Zahl auch in Wien selbst aufhalten, wo sich bald ein Gemeindeleben bildete (vgl. Burstyn 1990/91).

Dessen schillerndste Figur war ein gewisser Don Diego d'Aguilar, Tabakmonopolist der böhmischen Länder unter Maria Theresia, einer ihrer reichsten Untertanen, der mit jüdischem Namen Moses Lopez Pereira geheißt hatte, bevor ihn die spanische Inquisition seiner Familie entrissen, getauft, zum Priester und schließlich selbst Inquisitor ausgebildet hatte. Erwachsen geworden, floh er mit seiner wieder gefundenen Mutter über London und Amsterdam nach Wien. Als ihn Jahre später die Inquisition dort erneut entdeckte, entkam er ihr abermals. Er verließ die Stadt spurlos oder, wie andere berichten, als Pilger verkleidet und zusammen mit dem Kurier des Sultan (ebd., S. 100ff.).

Aber nicht nur in der Welt dieser »Türken«, sondern auch in Freuds Vignette stehen *Tod und Sexualität* auf geradezu abenteuerliche Weise im Mittelpunkt. Dort wird »nicht nur vergessen, sondern auch falsch erinnert« – so sehr, dass sich dieser Mechanismus auf ein Trippel italienischer Maler wie durch Ansteckung überträgt: Signorelli – Botticelli – Boltraffio (vgl. Freud 1901, S. 6ff.). Bei ersterem – dem Namen, der vergessen wurde – spielt auch die Übersetzung der höflichen Anrede des Türken aus der Geschichte eine Rolle. Aus dessen »Herr« ist hier der »Signor(e)« geworden, zugleich ein Teil im Namen des Malers, umgewandelt und dargestellt wie in einem »Rebus« (ebd., S. 10). Dieser von Freud vergessene Maler, Signorelli, ist »Herr/Signor(e) über Tod und Sexualität (d. h. Leben)« – was der Türke aus der Erzählung auch gerne wäre, ohne es doch zu vermögen. Beide Mächte sind auch – und das hebt Freud in der brieflichen Version ausdrücklich hervor (Brief vom 22.9.1898, zit. n. Masson 1986, S. 357) – auf den Fresken im Dom von Orvieto zu sehen, was er im zweiten Kapitel von *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* wieder aufnimmt (vgl. Freud 1901, S. 19). Die Figur Signorellis verbindet so die beiden Erzählungen: die von den »Türken« als den Juden, zu denen Freud doch nicht gehören wollte, mit der von der italienischen Reise.

Es sei hier kurz bemerkt, dass er tatsächlich der anderen großen jüdischen Gruppe Europas entstammte, den sogenannten Aschkenasen, wobei sich beide Gruppen auch rituell unterschieden, sodass sie sich in vormodernen Zeiten nicht durch Heirat verbinden und mischen konnten, es sei denn – religiös gesprochen – um den Preis der Sünde. Auch darin ging Freud voran. Seine Frau Martha Bernays war Enkelin des sephardischen Rabbiners von Hamburg, Isaak Bernays, der sogar den Ehrentitel »Chacham (Weiser)« trug (vgl. Trembl 1997, S. 12f.).

Freuds zweite Geschichte fügt sich ganz äußerlich der einer *Grand Tour* ein, jener zuerst von jungen englischen Aristokraten betriebenen Bildungsreise nach Italien und später auch Griechenland (vgl. Zintzen 1998, S. 61ff.), während seine Studie zur Gradiva so etwas wie das Pastiche einer Hochzeitsreise darstellen wird. Beide Male schildert er die besichtigten Sehenswürdigkeiten Italiens in einer Serie von Vergessen, Missgeschick, Unheil, beide können als unheimliche Begleitbücher zu Jacob Burckhardts *Cicerone* gelesen werden, als Supplemente der Nacht- und Schattenseite dieser berühmten Kunst- und Kulturdenkmäler (vgl. Burckhardt 1986). Im zweiten Kapitel von *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* berichtet Freud Folgendes:

»Im letzten Sommer erneuerte ich – wiederum auf der Ferienreise – die Bekanntschaft eines jungen Mannes von akademischer Bildung, der, wie ich bald merkte, mit einigen meiner psychologischen Publikationen vertraut war. Wir waren im Gespräch – ich weiß nicht mehr wie – auf die soziale Lage des Volksstammes gekommen, dem wir beide angehören, und er, der Ehrgeizige, erging sich in Bedauern darüber, dass seine Generation, wie er sich äußerte, zur Verkümmern bestimmt sei, ihre Talente nicht entwickeln und ihre Bedürfnisse nicht befriedigen könne. Er schloss seine leidenschaftlich bewegte Rede mit dem bekannten vergilischen Vers, in dem die unglückliche Dido ihre Rache an Aeneas der Nachwelt überträgt: *Exoriare ...*, vielmehr er wollte so schließen, denn er brachte das Zitat nicht zustande und suchte eine offenkundige Lücke der Erinnerung durch Umstellung von Worten zu verdecken: *Exoriar(e) ex nostris ossibus ultor!* Endlich sagte er geärgert: »Bitte, machen Sie nicht so ein spöttisches Gesicht, als ob Sie sich an meiner Verlegenheit weiden würden, und helfen Sie mir lieber. An dem Vers fehlt etwas. Wie heißt er eigentlich vollständig?« Gern erwiderte ich und zitierte, wie es richtig lautet: *Exoriar(e) aliquis nostris ex ossibus ultor!* »Zu dumm, ein solches Wort zu vergessen. Übrigens von Ihnen hört man ja, dass man nichts ohne Grund vergißt. Ich wäre doch zu neugierig zu erfahren, wie ich zum Vergessen dieses unbestimmten Pronomen *aliquis* komme.« (Freud 1901, S. 13f.).

Was Freud hier schildert, bildet den Anfang einer psychoanalytischen Sitzung *en miniature*. Mit guten Gründen ist vermutet worden, dass es sich hier entweder um eine von Freuds versteckten Selbstanalysen handelt oder um ein Bruchstück aus der Lebensgeschichte des jüngeren Bruders Alexander, seines häufigen Reisebegleiters dieser Jahre (vgl. Hirschmüller 2002) – ohne dass dies nun diskutiert werden müsste. Auch ist darauf hingewiesen worden, wie sehr die von Freud berichtete Fehlleistung in die Geschichte des Nachlebens der klassischen Texte selbst eingeschrieben ist (vgl. Timpanaro 1976).

Die »Sitzung« schreitet nun über eine Kette von Assoziationen voran, in denen außer Flüssigkeiten auch katholische Heilige und Kirchenväter eine Rolle spielen, die zumeist männlichen Vornamen äquivok sind oder selbst Bestandteile davon bilden, »wie *Paul* im Namen *Kleimpaul*« (Freud 1901, S. 15). Unter ihnen erscheint auch »der heilige Januarius« (ebd.), dessen Blutwunder, unterbliebe es, großes Unglück befürchten lässt. Diese Spur führt schließlich zur Lösung und zum Motiv, warum das Wort im Vergilvers vergessen wurde. Es ist die Angst vor dem Ausbleiben der Monatsblutung einer italienischen Dame, »in deren Gesellschaft ich auch Neapel besucht habe« (ebd., S. 17). Der Vergessene aus Vergil, Aeneis 4,625 – wörtlich: »Steige auf/Wachse, *wer es auch sei/irgendeiner*, aus unseren Knochen ein

Rächer« (Hervorhebung MT) –, der eben und möglicherweise drängende *aliquis*, »(irgend)jemand« (das lateinische Indefinitivpronomen), ist es, dessen Existenz *in utero* es zu fürchten gilt.

Das Blutwunder des San Gennaro erscheint aber noch auf einem anderen Schauplatz: freilich verzerrt, weil dissoziiert. Wenn man die beiden ersten Kapitel von *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* topologisch liest, dann erkennt man, dass sie beide ein Zentrum haben, das gerade vermieden wird: Rom. Das erste Kapitel mit dem vergessenen Signorelli verweist auf Orvieto zwei Bahnstunden nördlich der Kapitale, so wie sich San Gennaros Wunder in Neapel zwei Stunden südlich davon ereignet. Beide Male ist übrigens der Dom Schauplatz des Geschehens, so lässt sich hierin ein Konflikt als Verhandlungsraum – im eingangs erläuterten Sinn – zwischen Christentum und Judentum erkennen.

Es sei an den Anfang der Erzählung über den jungen Mann erinnert – der übrigens einen offensichtlich vitaleren Typ als Norbert Hanold darstellt, der junge Archäologe, der indes doch die Gradiva zur Frau bekam. Freuds Reisegenosse (und Spötter über seine Methode) hatte über den jede Karriere erschwerenden, sie gar verunmöglichenden Antisemitismus der Zeit geklagt. Dieser spielt eine Rolle nicht nur durch die erinnerten Kirchenväter und den Hl. Januarius selbst, sondern auch durch den Einfall »wie Paul im Namen Kleinpaul«, der eine maskierte Verspottung des Apostels Paulus darstellt, hatte dieser doch als »jüdischer Konvertit« im Christentum Karriere gemacht – und war doch gerade deshalb für seine Stammesgenossen nur ein »Kleinpaul« geblieben (ganz abgesehen davon, dass Kleinpaul auch der Name eines antisemitischen Schriftstellers ist).

Der vergessene *aliquis* erscheint als gefürchteter Unbekannter, zugleich aber auch als der erhoffte Rächer der gerade durch Christen erlittenen Entehrungen, anders gesagt: als der triumphierende Messias Israels selbst. Auf diese Spur führt das Vergilzitat und dort Dido, die Königin Karthagos, die vom Urvater Roms, Äneas, verlassen wurde. Denn ihr später Nachkomme Hannibal stellte für Freud den einzigen semitischen Helden dar, dem es gelungen war, gegen Rom – und damit die Antisemiten – so erfolgreich zu kämpfen (vgl. Freud 1900, S. 202f.), dass diese auf den verzweifeltsten Einfall verfielen, sich im blutigen Selbstopfer der eigenen Jugend, im *Ver sacrum*, doch noch Hilfe zu schaffen. In einem regressiven Akt fließen antikes und christliches Rom in einem Blutstrom zusammen, der sie zu verschlingen verspricht.

Und doch war den römisch-christlichen Feinden des Judentums weiterhin

nicht zu trauen, das zeigt eine andere Assoziation, die Freud mitteilt: »*Simon von Trient*, dessen Reliquien ich vor zwei Jahren in einer Kirche in Trient gesehen habe« (Freud 1901, S. 15). Der Fall dieses Jungen, der tot im Haus eines der in dieser Südtiroler Stadt ansässigen Juden aufgefunden worden war, führte zu dem berühmten Ritualmordprozess von 1475, der in der Vernichtung der ganzen jüdischen Gemeinde Trients und der kultischen Verehrung des Wundertäters *post mortem* resultierte, die bis weit ins 20. Jahrhundert anhielt (vgl. Hsia 1997). Zugleich ist Trient der Ort, an dem das berühmte postreformatorische Konzil tagte, dessen Folgen unter anderem im Wiederaufleben der katholischen Frömmigkeit und in der Zunahme des Heiligen- und Märtyrerkults bestanden.

4. Freud, die Bibel und der Familienroman

Yosef Hayim Yerushalmi kommt das Verdienst zu, Freuds Judentum in die kulturwissenschaftliche Debatte eingetragen zu haben. Ein wichtiges Moment spielt dabei die hebräische Widmung, die Freuds Vater Jakob der Familienbibel voranstellte, als er sie dem Sohn zum 35. Geburtstag schenkte (vgl. Yerushalmi 1992, S. 103ff., S. 148ff.). War Yerushalmi auch nicht der Erste, der diese Widmung erwähnte (vgl. Rice 1990), so hat er doch die tiefen Spuren offen gelegt, die das zugegebenermaßen polymorphe Verhältnis (der) Freuds zum Judentum kennzeichnet. Er konnte so auch das lange vorherrschende Urteil von Ernest Jones korrigieren – das Freuds Kinder geteilt haben mögen (vgl. ebd., S. 3f.), wenngleich es einseitig ist. In den Registern von Jones dreibändiger Biografie fehlt der Eintrag »Bibel«, während Freud sich doch selbst als deren eifriger Leser in jungen Jahren rühmte, so in einer Ergänzung zur Neuauflage seiner *Selbstdarstellung*: »Frühzeitige Vertiefung in die biblische Geschichte, kaum dass ich die Kunst des Lesens erlernt hatte, hat, wie ich viel später erkannte, die Richtung meines Interesses nachhaltig bestimmt« (Freud 1935b, S. 763).

Mitunter wird Freud sogar als in einem Ausmaß ignorant in jüdischen Dingen gezeichnet, dass es ans Lächerliche grenzt (vgl. Jones 1984, Bd. 2, S. 53f.). Allerdings gibt der Textbefund Jones hier recht, denn Freud schreibt an seine Frau Martha über einen Besuch in den christlichen und jüdischen Katakomben Roms: »Auf vielen Tafeln ist der Leuchter zu sehen. Menora, glaube ich, heißt er« (Brief vom 21.9.1907, zit. n. Tögel 2002, S. 223f.). Doch fast auf den Tag genau einige Jahre später schickte er Abraham eine Karte,

die den Titusbogen zeigt, auf dem bekanntlich die Plünderung des Jerusalemer Tempels dargestellt und dabei auch zu sehen ist, wie die römischen Legionäre dessen Menora fortschleppen. Freud vermerkt lakonisch: »Der Jude übersteht's!« (Brief vom 13.9.1913, zit. n. Abraham/Freud 1980, S. 145; vgl. Yerushalmi 1992, S. 120, Abb. 8 u. S. 153) Auch mit der Auskunft über seine nicht vorhandenen Hebräischkenntnisse und dem Sachverhalt, dass er bei Hammerschlag viele Jahre doch Hebräisch gelernt hatte, verhält es sich ähnlich (vgl. Schlesier 1993, S. 250, Fußnote 78). In dieser Spannung muss sich jede Deutung von Freuds Judentum bewegen, wenn man nicht einfach die Entscheidung trifft, dass sich der *alte* Freud seiner bzw. der Religion überhaupt wieder bewusst wurde. Dafür spricht manches – etwa seine Erklärung in der Nachschrift zur *Selbstdarstellung*: »In der ›Zukunft einer Illusion‹ hatte ich die Religion hauptsächlich negativ gewürdigt; ich fand später die Formel, die ihr bessere Gerechtigkeit erweist: ihre Macht beruhe allerdings auf ihrem Wahrheitsgehalt, aber diese Wahrheit sei keine materielle, sondern eine historische« (Freud 1935a, S. 33).

Diese Entscheidung lässt jedoch keine weitergehenden theoretischen Aufschlüsse zu, sondern verbleibt ganz im Biografischen – selbst wenn anerkannt wird, dass Freud seine Einschätzung während der Arbeit am *Mann Moses* getroffen hat. Darum sei für das Aufrechterhalten der eben skizzierten Spannung plädiert: es ist textuell auch die zwischen supplementierendem *Nachtrag* und fortführender *Nachschrift* zur *Selbstdarstellung*. Durch eine weitere Beobachtung Yerushalmis wird sie gut illustriert (vgl. Yerushalmi 1991).

Ihm fiel auf, dass in der ersten zusammenfassenden Präsentation von Freuds Kunst- und Antiquitätensammlung überhaupt Judaica fast vollkommen fehlten (vgl. Gamwell/Wells 1989, S. 172: eine Abbildung von Jakob Freuds hebräischer Widmung). Zwar tauchen sie auf einigen der berühmten Fotos auf, die Edmund Engelmann – oder Engelman, wie er sich später angliert nannte, nachdem er selbst und seine Verlobte auf abenteuerliche Weise in die USA hatten fliehen können (vgl. Engelman 1977, S. 142) – im Mai 1938, kurz vor der Emigration der Familie Freud, in der Berggasse 19 geschossen hat. Jedoch blieb das unbemerkt. Yerushalmi entdeckte nun zwei Becher, die zum rituellen Tisch- und Schabbatsegen verwendet werden, auf einem Beistelltisch unmittelbar vor Freuds Sessel in seinem Behandlungszimmer. Die Becher standen inmitten ägyptischer Antiken – wobei sie auf manchen Fotos zu sehen, auf anderen hingegen fortgeräumt waren (vgl. Engelman 1977, Abb. 17 im Vergleich zu Abb. 10,

16, 19 u. 36). Wie mit diesen beiden Kidduschbechern, so verhält es sich mit Freuds Judentum insgesamt: mal ist es sichtbar, mal hingegen nicht, weil gleichsam »versteht«.

Gleichwohl erscheint es – wenn denn Freuds Judentum von jedem bekenntnishaften Anspruch gelöst wird – als eminent modern und eine der Möglichkeiten jüdischen Lebens in nicht-jüdischer Umwelt überhaupt: als das einer kulturellen »Hellenisierung« in einer zweiten Form verlorenen Glaubens (vgl. Trembl 1997). Es ist durch Griechisches *und* Christliches hindurch gegangen, ist von ihm »überschrieben« worden, oder hat sich – wenn Freuds Traumbilder selbst herangezogen werden – »angesteckt« und »verunreinigt«. Eine solche Deutung geht über Yerushalmis Befund hinaus.

So erinnerte sich Freud etwa an den Einfluss, den in seinen jungen Jahren ein katholisches Kindermädchen – seine »Nannie«, tschechisch »Nana« genannt (vgl. Anzieu 1990, S. 162) – auf ihn ausgeübt hatte: »Ein hässliches, älteres, aber kluges Weib«, [...] das mir viel vom lieben Gott und von der Hölle erzählt und mir eine hohe Meinung von meinen Fähigkeiten beigebracht hat« (Brief vom 3.10.1897, zit. n. Masson 1986, S. 288). Und weiter an Fließ, einen Traum vom Oktober 1897 analysierend, der dieses Kindermädchen zum Inhalt hat: »Sie war meine Lehrerin in sexuellen Dingen und hat geschimpft, weil ich ungeschickt war, nichts gekonnt habe [...]. Außerdem hat sie mich mit rötlichem Wasser gewaschen, in dem sie sich früher gewaschen hatte« (ebd., S. 290).

Diese Erinnerung an die Verführung durch eine ältere Frau – die zumindest im Seelenleben erfolgreich war, weil sie dort Spuren hinterließ – kann in ein biblisches Narrativ eingetragen werden, auch wenn dieses dabei umgeschrieben wird (aber gerade das macht ja das Wesentliche der Traumarbeit aus). Es handelt sich um die Geschichte von Josef, dem Träumer *und* künftigen Traumdeuter, und von Potifars Weib, die in Genesis 39,1–20 erzählt wird.

Josef ist der Lieblingssohn Jakobs, den seine Brüder aus Neid in einen Brunnen warfen. Sie zogen ihn nur wieder heraus, um ihn an Händler zu verkaufen, die ihn als Sklaven nach Ägypten brachten. Als solcher lebt er im Haus Potifars, eines hohen Beamten Pharaos, das um seinetwillen besonders gedeiht. Die Hausfrau begehrt ihn jedoch so sehr, dass sie ihn immer drängender dazu auffordert, »bei ihr zu liegen« (vgl. Genesis 39,7). Josef vermag sich ihren Nachstellungen lange zu entziehen. Dann gibt sie vor, von ihm vergewaltigt worden zu sein, worauf er ins Gefängnis geworfen wird.

Daraus werden ihn bald seine Künste als Traumdeuter erretten, er wird am Hofe des Pharaos aufsteigen und später sogar seiner Familie helfen können, die nach Ägypten hat fliehen müssen (vgl. Genesis 39–47).

Zumindest den Mittelteil der Geschichte hat Freud als Träumer anders erlebt, war doch seine Nana »meine Lehrerin in sexuellen Dingen« – darin gleicht sie übrigens ihrer französischen Namensvetterin, jener berühmten Kokotte auf einem Bild Manets (jetzt in der Kunsthalle Hamburg) und in einem Roman von Zola (vgl. Hofmann 1973). Freud hat also anders als der biblische Josef ihren Verführungen nachgegeben, auch wenn sie »geschimpft« hat, »weil ich ungeschickt war, nichts gekonnt habe« – typischer Ausdruck einer asymmetrischen Konstellation.

Freilich gibt es noch zwei weitere Träger dieses Namens in der Bibel. Da ist der Gatte der Maria, der in Jesu Kindheitsgeschichte die Vaterrolle übernimmt, ohne doch dessen Vater zu sein – zur Keuschheit aus ganz anderen Gründen getrieben als sein Vorgänger in Ägypten. Trotz seiner bezeugten Frömmigkeit verschwindet er aus der biblischen Erzählung spurlos, während Maria über die Kreuzigung hinaus in ihr verbleibt und zur Gottesmutter wird (vgl. Koschorke 2001). Der Dritte ist schließlich Josef von Arimathäa, der Pilatus um Jesu Leichnam bat, um ihn in seinem Grab bestatten zu können (vgl. Evangelium nach Markus 15,42–47 mit Parallelen). Dieser dreifache Josef verbindet nun nicht nur die beiden Teile der Bibel – und damit Judentum und Christentum –, sondern er erscheint auch als das patriarchale Gegenstück zu den drei »Schicksalsfrauen«, die Freud in *Das Motiv der Kästchenwahl* entdeckt hat. Allesamt nach dem »Bild der Mutter« geformt, bleibt am Ende »die schweigsame Todesgöttin«, die jeden »in ihre Arme nehmen« (Freud 1913, S. 37) wird.

Die von Freud entdeckte Macht erstreckt sich über Tod *und* Leben, darum auch die sexuelle Konnotation seines Traumes von Nana. Anzieu vermutet, im Umstand, dass sie ihn »mit rötlichem Wasser gewaschen« habe, sei nicht nur der »Zeitpunkt ihrer Menstruation« (Anzieu 1990, S. 164) markiert, sondern auch ein Zusammenhang hergestellt »mit dem Weihwasser der Kirche [...] – in die Nannie das Kind mitnahm –, das symbolisch die Besudelung der Sünden abwäscht, analog zu dem Blut, das Christus zu deren Erlösung vergoss« (ebd., Anm. 18). Den Subtext bilden hier die sogenannten Einsetzungsworte Jesu, wenn er beim Letzten Abendmahl von seinem Blut erklärt, »das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden« (Evangelium nach Matthäus 26, 28 mit Parallelen). In Freuds Traum könnte aber auch eine kindliche Fantasie

über den Gebrauch der Mikwe ausgedrückt sein, des rituellen Bades zur Beseitigung von religiösen Verunreinigungen wie Blutfluss, Menstruation, Geburt, dem sich fromme Jüdinnen regelmäßig unterziehen. Sei es, wie es sei – die von Freud erfahrene »Ansteckung« und »Verunreinigung« lässt nach dem Familienroman der Religionskulturen fragen: nach dem der Griechen, Christen und Juden.

Unmittelbar in Zusammenhang mit dem Traum von Nana – die nicht allein durch alphabetische Nähe Mama vertritt – ist Freud die Bedeutung des ödipalen Konflikts bewusst geworden. Er schreibt:

»Ich habe die Verliebtheit in die Mutter und die Eifersucht gegen den Vater auch bei mir gefunden und halte sie jetzt für ein allgemeines Ereignis früher Kindheit, wenn auch nicht immer so früher wie bei den hysterisch gemachten Kindern. (Ähnlich wie den Abkunftsroman der Paranoia – Heroen, Religionsstifter)« (Brief vom 15.10.1897, zit. n. Masson 1986, S. 293).

Genau das stelle »die packende Macht des Königs Ödipus« (ebd.) dar, und sie liefert den Schub, der Freuds Analysen vorantreibt. Indes hat er zweierlei nicht weiter verfolgt, oder es an anderer Stelle getan: den »Abkunftsroman« und das mythische Narrativ selbst. Was ersteren angeht, so stehen Überlegungen zur Geburt des Helden – zum »Familienroman« – am Anfang des *Mann Moses* und damit der späten Überlegungen Freuds zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Sie sind in jüngster Zeit viel erörtert worden (vgl. Assmann 1997, 2003; Schäfer 2002; Bernstein 2003), darum soll ihre Diskussion hier unterbleiben und durch Material zum zweiten Punkt ergänzt werden: das der Regulierung von Gewalt und Begehren in den großen religiösen Erzählungen.

Die griechischen Mythen erweisen sich als Gewaltgeschichten, zwischen Generationen und Geschlechtern ereignen sich grauenvolle Übergriffe von Mord, Inzest und Kannibalismus. Sie kommen zusammen in der Figur der »Schicksalsverfallenheit« (Heinrich 1993, S. 123). Dafür stehen vor allem zwei königliche Häuser: das der Atriden in Mykene und das der Labdakiden in Theben. Freud hat sich ausschließlich für letztere interessiert und auch da nur für die Version, die Sophokles einem Teil des Stoffs in seiner Tragödie *Oidipous Tyrannos* (König Ödipus) gegeben hat.

»Die Handlung des Stückes besteht nun in nichts anderem als in der schrittweise gesteigerten und kunstvoll verzögerten Enthüllung – der Arbeit einer Psychoanalyse vergleichbar –, daß Ödipus selbst der Mörder des Laios, aber auch der Sohn des Ermordeten und der Jokaste ist« (Freud 1900, S. 268).

Zumindest was seine zentrale Tradition angeht, so verdichtet das Christentum Gewaltgeschichten wie diese in einer einzigen. An die Stelle der vielen Variationen, ist ein Meisternarrativ getreten, dem nicht nur alles Ältere sich unterordnen muss, sondern das auch über alles, was immer kommen mag, bereits typologisch gebietet. Das Christentum hat im zweiten Kommen Christi seine Zukunft bereits hinter sich. Das macht seine Armut und Größe gleichermaßen aus. Angetreten, alle Gewalt zu brechen, muss es doch durch den Ausdruck höchster Gewalt hindurchgehen und den Gottesmord behaupten – eine Spannung, die um 1900 vielleicht stärker wahrgenommen wurde als heute (vgl. Macho 2007).

Im Judentum wird die Gewalt als eine dargestellt, die nicht so sehr zwischen den Generationen, sondern in ein und derselben, gleichsam zwischen Brüdern ausgeübt wird. Der Mord am Bruder oder seine Überlistung sind weniger Mittel, um sich in einer dynastischen Sukzession nach vorne zu drängen, als vielmehr solche, um Gottes Heilsversprechen an sich zu ziehen. Nicht nur die Geschichte von Kain und Abel handelt davon, sondern auch die der Erzväter und Erzmütter Israels (vgl. Mosès 2003/04). Es gibt zwei Ausnahmen davon: die Geschichte von Noah und die von Abraham und Isaak. Im ersten Fall üben die Nachkommen Gewalt am Vater, im zweiten ergeht an diesen das Gebot Gottes, seinen einzigen Sohn zu opfern (Genesis 22). Allein davon soll hier die Rede sein.

Anders als im Christentum, in dem Abrahams Sohnesopfer am Berg Moria das des Gottessohnes auf Golgatha präfiguriert – das hier vollendet, was dort unterblieb –, hat sich im Judentum um die »Bindung Jitzchaks« eine reiche und oft widersprüchliche Tradition der Auslegung gebildet, in der alle Möglichkeiten durchgespielt werden: von der dämonischen, eben nicht göttlichen Herkunft der Stimme bis zum tatsächlichen Tod Isaaks, von seiner gehorsamen Hingabe bis zum Eifer und Egoismus, geopfert zu werden (vgl. Mosès 2004). Im Mittelpunkt steht jedoch die Frage: »Ist das Gesetz, das der Vater dem Sohn überträgt, ein Gesetz des Lebens oder ein Gesetz des Todes?« (Mosès 2003/04, S. 28) Je nachdem wie hier entschieden wird, wird eine Wahrheit sichtbar, die in Freuds Worten »keine materielle, sondern eine historische« ist, was zugleich den Ersatz der Vater- durch die Sohnesreligion bedingt. Freilich wiegt auch in diesem Fall die philosophische Erkenntnis schwer, dass in Fragen der Metaphysik die (Religions-)Historie nicht den Ausschlag zu geben vermag.

Freud selbst ist in seinem Familienroman ebenso wie in der Ausbildung seiner Theorie der Macht des Vaters treu geblieben und hat doch das Recht

der Söhne zur Rebellion anerkannt, während er »die weibliche Generationenfolge zu Aspekten einer einigen, letztlich zeitlosen Figur« (Heinrich 1997, S. 62f.) geformt und damit domestiziert hat. Nicht nur dies eröffnet Möglichkeiten der Kritik und Fortführung. Sie bestünde auch in einem Studium der Religionen als hybride Affekt- und damit Ausdrucksspeicher – dessen, was Warburg *Pathosformeln* genannt hat.

Was Freud angeht, so sind so schnelle wie einfache Schlüsse jedoch nicht geboten. So hat er – wie auf Fotos von Engelman(n) zu sehen ist – die Kidduschbecher zu den ägyptischen Antiken gestellt: als wäre Israel erneut an den Nil zurückgekehrt, was jedoch religionsgesetzlich verboten ist. Die Ausleger stützen sich in diesem nachbiblischen, doch schon antiken Verbot auf drei Stellen im Pentateuch, vor allem aber auf die folgende, die sich auf das Verhalten eines Königs in Israel bezieht (vgl. Maier 1999):

»Nur daß er nicht viele Rosse halte und führe das Volk nicht wieder nach Ägypten, um die Zahl seiner Rosse zu mehren, weil der Herr euch gesagt hat, daß ihr hinfort nicht wieder diesen Weg gehen sollt. Er soll auch nicht viele Frauen nehmen, daß sein Herz nicht abgewandt werde, und soll auch nicht viel Silber und Gold sammeln« (Deuteronomium 17,16f.)

Von den Rabbinen ist diese Bibelstelle auf König Salomon bezogen worden, der nicht nur ein großer Weiser, sondern auch ein großer Sünder war, der Frauen und Luxus liebte, weswegen er nach Ägypten zurückkehrte – ein religionskulturelles Spiegelbild Freuds, dessen hebräischer Vorname nicht anders als Salomon/Schlomo lautet.

Literatur

- Die Bibel wird durchgängig nach der revidierten Luther-Übersetzung von 1984 zitiert.
 Abraham, Hilde C. & Freud, Ernst L. (Hg.) (1980): Sigmund Freud/Karl Abraham. Briefe 1907–1926. Frankfurt a.M. (Fischer).
 Anzieu, Didier (1990): Freuds Selbstanalyse und die Entdeckung der Psychoanalyse. 2 Bde. Frankfurt a.M. (Verlag Internationale Psychoanalyse).
 Assmann, Jan (1997): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München (Hanser).
 Assmann, Jan (2003): Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München (Hanser).
 Bernstein, Richard J. (2003): Freud und das Vermächtnis des Moses. Berlin (Philo).
 Billig, Michael (2000): Freud's different versions of forgetting »Signorelli«: Rhetoric and Repression. In: I. J. Psycho-Anal. 81, 483–498.

- Breuer, Josef & Freud, Sigmund (1982): Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. Vorläufige Mitteilung (1893). In: GW I. Frankfurt a. M. (Fischer), S. 81–98.
- Breuer, Josef & Freud, Sigmund (1982): Studien über Hysterie (1895). In: GW I. Frankfurt a. M. (Fischer), S. 75–312.
- Buber, Martin (1994): Zwei Glaubensweisen. Gerlingen (Lambert Schneider).
- Burckhardt, Jacob (1986): Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens. Neudruck der Urausgabe. Stuttgart (Klöpner).
- Burstyn, Ruth (1990/91): Die Geschichte der türkisch/sephardischen Juden in Wien von ihren Anfängen 1718 bis zum Jahr 1938. In: Kairos 22/23, 98–137.
- Didi-Huberman, George (2010): Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg. Berlin (Suhrkamp).
- Engelman, Edmund (1977): Berggasse 19. Das Wiener Domizil Sigmund Freuds. Mit einem Vorwort von Peter Gay. Bildbeschreibungen von Rita Ransohoff. Stuttgart (Beiser).
- Fichtner, Gerhard (2008): Freud und die Familie Hammerschlag – eine prägende Begegnung. In: Luzifer-Amor 41, 63–79.
- Foucault, Michel (1971): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a. M. (Suhrkamp).
- Freud, Ernst & Freud, Lucie (Hg.) (1980): Sigmund Freud. Briefe 1873–1939. Frankfurt a. M. (Fischer).
- Freud, Sigmund (1898): Zum psychischen Mechanismus der Vergeßlichkeit. GW I, S. 517–527.
- Freud, Sigmund (1900): Die Traumdeutung. GW II/III.
- Freud, Sigmund (1901): Zur Psychopathologie des Alltagslebens. GW IV.
- Freud, Sigmund (1904): Professor S. Hammerschlag. In: GW Nachtragsband, S. 733f.
- Freud, Sigmund (1907): Zwangshandlungen und Religionsübungen. In: GW VII, S. 127–139.
- Freud, Sigmund (1912): Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva, mit Nachtrag von 1912. In: GW VII, S. 29–125.
- Freud, Sigmund (1913): Das Motiv der Kästchenwahl. In: GW X, S. 23–37.
- Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur. In: GW XIV, S. 419–506.
- Freud, Sigmund (1935): Nachschrift zur *Selbstdarstellung*. In: GW XVI, S. 29–34.
- Freud, Sigmund (1935b): Ergänzungen zur *Selbstdarstellung*. In: GW Nachtragsband, S. 762–764.
- Freud, Sigmund (1939): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: GW XVI, S. 101–246.
- Gamwell, Lynn & Wells, Richard (Hg.) (1989): Sigmund Freud and Art. His Personal Collections of Antiquities. London (SUNY Press).
- Gay, Peter (1989): Freud. Eine Biographie für unsere Zeit. Frankfurt a. M. (Fischer).
- Heinrich, Klaus (1993): In: Kücken, Hans-Albrecht; Albrecht, Wolfgang & Tobben, Irene (Hg.): Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft. Dahlemer Vorlesungen Bd. 3. Frankfurt a. M. (Stroemfeld/Roter Stern).
- Heinrich, Klaus (1997): Anfangen mit Freud. Reden und kleine Schriften 1. Frankfurt a. M. (Stroemfeld/Roter Stern).
- Hemecker, Wilhelm W. (2007): Josef Paneth – ein Gelehrtenleben zwischen Nietzsche und Freud. In: Hemecker, Wilhelm W. (Hg.): Vita Nuova. Ein Gelehrtenleben zwischen Nietzsche und Freud. Autobiographie – Essays – Briefe. Graz (Edition Gutenberg), S. 261–278.
- Hirschmüller, Albrecht (2002): Wer war »Herr Aliquis«? Zu den Thesen von Peter J. Swales. In: Psyche – Z Psychoanal 56, 396–402.

- Hirschmüller, Albrecht (Hg.) (2005): Sigmund Freud/Minna Bernays. Briefwechsel 1882–1938. Tübingen (Edition Diskord).
- Hofmann, Werner (1973): Nana. Mythos und Wirklichkeit. Köln (Dumont).
- Hsia, Ronnie Po-Chia (1997): Trient 1475. Geschichte eines Ritualmordprozesses. Frankfurt a. M. (Fischer).
- Jones, Ernest (1984): Sigmund Freud. Leben und Werk. 3 Bde. München (dtv).
- Klenner, Jost Philipp (2007): Mussoini und der Löwe. Aby Warburg und die Anfänge der politischen Ikonographie. In: Zeitschrift für Ideengeschichte 1(1), 83–98.
- Koschorke, Albrecht (2001): Die Heilige Familie und Ihre Folgen. Ein Versuch. Frankfurt a. M. (Fischer).
- LeRider, Jacques (2002): Freud, de l'Acropole au Sinaï. Le retour à l'Antique des Modernes Viennois. Paris (PUF).
- Macho, Thomas (2007): Zum Bedeutungswandel der Begriffe des Opfers und des Opfertodes im 20. Jahrhundert. In: Tremel, Martin & Weidner, Daniel (Hg.): Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung. München (Fink), S. 225–235.
- Masson, Jeffrey Moussaieff (Hg.) (1986): Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904. Frankfurt a. M. (Fischer).
- McGrath, William J. (1974): Dionysian Art and Popular Politics in Austria. New Haven (Yale University Press).
- McGuire, William & Sauerländer, Wolfgang (Hg.) (1974): Sigmund Freud/C. G. Jung – Briefwechsel. Frankfurt a. M. (Fischer).
- Maier, Johann (1999): Grundlage und Anwendung des Verbots der Rückkehr nach Ägypten. In: Kollmann, Bernd; Reinbold, Wolfgang & Stendel, Annette (Hg.): Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag. Berlin (de Gruyter), S. 225–244.
- Mosès, Stéphane (2003/04): Der Familienroman der biblischen Patriarchen. In: Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literaturforschung Berlin 4(8), 22–31.
- Mosès, Stéphane (2004): Warum Isaak nicht geopfert wurde. In: Mosès, Stéphane: Eros und Gesetz. Zehn Lektüren der Bibel. München (Fink), S. 23–55.
- Niehaus, Michael (2010): Rückseite des Erzählens. Aus der literarischen Vorgeschichte der Psychoanalyse. In: Weimarer Beiträge 56, 361–374.
- Phillips, C. Robert III (2002): (Art.) Ver sacrum. In: Der neue Pauly, Bd. 12/2. Stuttgart (Metzler), Sp. 22.
- Rice, Emanuel (1990): Freud and Moses. The Long Journey Home. New York (SUNY Press).
- Rüpke, Jörg (2001): Die Religion der Römer. Eine Einführung. München (Beck).
- Schäfer, Peter (2002): Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds »Der Mann Moses und die monotheistische Religion«. Berlin (Philo).
- Scheidt, John (2003): An Introduction to Roman Religion. Edinburgh (Edinburgh University Press).
- Schlesier, Renate (1993): Jerusalem mit der Seele suchen. Mythos und Judentum bei Freud. In: Graf, Fritz (Hg.): Mythos in mythenloser Gesellschaft. Stuttgart (Teubner), S. 230–267.
- Timpanaro, Sebastiano (1976): The Freudian Slip. Psychoanalysis and Textual Criticism. London (NLB).
- Tögel, Christfried (1989): Berggasse – Pompeji und zurück. Sigmund Freuds Reisen in die Vergangenheit. Tübingen (Edition Diskord).

- Tögel, Christfried (Hg.) (2002): Sigmund Freud. Unser Herz zeigt nach dem Süden. Reisebriefe 1895–1923. Berlin (Aufbau).
- Tremel, Martin (1997): Zum Verhältnis von Jacob Bernays und Sigmund Freud. In: *Luzifer-Amor* 19, 7–32.
- Tremel, Martin (2006): Text, Objekt, Ereignis: Fälschung in den Religionen. In: Reulecke, Anne-Kathrin (Hg.): *Fälschungen. Zu Autorschaft und Beweis in Wissenschaft und Künsten*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 144–160.
- Tremel, Martin (2007): Warburgs Nachleben. Ein Gelehrter und (s)eine Denkfigur. In: Tremel, Martin & Weidner, Daniel (Hg.): *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*. München (Fink), S. 25–40.
- Tremel, Martin (2008/09): Nachleben als Programm und Methode der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. In: *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literaturforschung* Berlin 9(18), 14–17.
- Tremel, Martin & Weidner, Daniel (Hg.) (2007): *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*. München (Fink).
- Troeltsch, Ernst (1911): *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München (Historische Bibliothek).
- Warburg, Aby (2010a): Sandro Botticellis »Geburt der Venus« und »Frühling« (1893). In: Tremel, Martin; Weigel, Sigrid & Ladwig, Perdita (Hg.): *Aby Warburg. Werke in einem Band*. Berlin (Suhrkamp), S. 39–123.
- Warburg, Aby (2010b): *Die Theaterkostüme für die Intermedien von 1589 (1895)*. In: Tremel, Martin; Weigel, Sigrid & Ladwig, Perdita (Hg.): *Aby Warburg. Werke in einem Band*. Berlin (Suhrkamp), S. 124–167.
- Warburg, Aby (2010c): *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara (1912)*. In: Tremel, Martin; Weigel, Sigrid & Ladwig, Perdita (Hg.): *Aby Warburg. Werke in einem Band*. Berlin (Suhrkamp), S. 373–400.
- Weidner, Daniel (2004): Zur Rhetorik der Säkularisierung. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 78, 95–132.
- Weigel, Sigrid (2000): *Aby Warburgs »Göttin im Exil«. Das »Nymphenfragment« zwischen Brief und Taxonomie, gelesen mit Heinrich Heine*. In: Kemp, Wolfgang; Mattenklott, Gert; Wagner, Monika & Warnke, Martin (Hg.): *Vorträge aus dem Warburg-Haus Bd. 4*. Berlin (Akademie), S. 65–103.
- Worbs, Michael (1983): *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*. Frankfurt a. M. (EVA).
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1991): *The Purloined Kiddush Cups. Reopening the Case on Freud's Jewish Identity*. Binghamton (SUNY Press).
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1992): *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*. Berlin (Wagenbach).
- Zintzen, Christiane (1998): *Von Pompeji nach Troja. Archäologie, Literatur und Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert*. Wien (Böhlau).

Kollektives Tötungsverbot und unbewusstes Tötungstabu

Überlegungen zu Jonathan Littells Roman *Die Wohlgesinnten*

Karola Brede

Über den Roman

Jonathan Littells Roman *Les Bienveillantes* erschien 2006 in Paris und zwei Jahre später unter dem Titel *Die Wohlgesinnten* in deutscher Sprache. Der Roman handelt von den Erinnerungen des fiktiven Obersturmbannführers Maximilian Aue, der im Zweiten Weltkrieg als Mitglied des SD, des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS, in der Ukraine, im Kaukasus und auf der Krim eingesetzt war. Aue beteiligte sich in den Kampfgebieten mit seiner nachrichtendienstlichen SD-Tätigkeit an der Vernichtung »des« Feindes, vornehmlich der osteuropäischen Juden. Infolge einer Intrige versetzt es ihn an die Front von Stalingrad, wo er zunächst seine SD-Tätigkeit fortsetzt, um dann von Berlin aus Expertisen über Ernährungsbedingungen in Konzentrations- und Arbeitslagern anzufertigen, die er bereist. Aue wirkt an Massenmorden mit und verübt, sieht man von den Morden an der Mutter und dem Stiefvater ab, eigenhändig vier Morde. Aues Erinnerungen schließen sowohl die Liebe zu seiner Zwillingsschwester Una seit der Kindheit als auch den Hass auf seine Mutter ein, die diese Beziehung in der Pubertät unterband. Während seines Besuchs in Südfrankreich werden seine Mutter und der Stiefvater ermordet, ohne dass Aue trotz vieler Hinweise gesteht, diese Morde verübt zu haben. Sein Vorwurf an die Mutter, den leiblichen Vater für tot erklärt zu haben, um ihr Leben mit dem Stiefvater fortzusetzen, verknüpft die Romanhandlung mit dem Mythos der Orestie.

Littell, für lange Zeit in Frankreich lebend, wurde 1967 geboren und ist der Sohn einer seit Langem in New York ansässigen jüdischen Familie. Er hat den Roman *Die Wohlgesinnten* den Toten gewidmet. Der Roman

Irene Berkel (Hg.)

Nähe Verbot Ordnung

»Genealogische Nachrichten«

Mit Beiträgen von Irene Berkel, John Borneman,
Karola Brede, Willi Brüggem, Johannes Huber,
Michi Knecht, Dieter Thomä, Michel Tort,
Martin Tremel und Laurie Wilson

Inhalt

Meinen Brüdern Karli, Peter und Didi

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.

Originalausgabe

© 2012 Psychosozial-Verlag

Walltorstr. 10, D-35390 Gießen

Fon: 0641 - 969978 - 18; Fax: 0641 - 969978 - 19

E-Mail: info@psychosozial-verlag.de

www.psychosozial-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: Rembrandt: »Die Opferung Isaaks« (1635)

Umschlaggestaltung & Satz: Hanspeter Ludwig, Wetzlar

www.imaginary-art.net

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-8379-2129-8

Einleitung <i>Irene Berkel</i>	11
Ödipus, das Grauen der Sphinx und die Schrecken der Freiheit Über einige, bisher wenig beachtete Erscheinungsformen des Ödipalen <i>Wilhelm Brüggen</i>	27
Le nom du père incertain Der Name des ungewissen Vaters <i>Michel Tort</i>	61
Vaterverlust, Väterverwandlung Anmerkungen im Ausgang von Adam Smith <i>Dieter Thomä</i>	77
»Ich will ein Kind, aber keinen Mann« Die Reproduktionsmedizin und die Relativierung von Nähe und Verbot <i>Johannes C. Huber</i>	95
Vom Stammbaum zum Gebüsch? Reproduktionstechnologische Implikationen für genealogische Praktiken der Gegenwart <i>Michi Knecht</i>	109
»In der Gegend der Affekte lauert ein Rätsel« Methode und Theorie Freuds im Spannungsfeld der Religionskulturen <i>Martin Tremel</i>	137

Kollektives Tötungsverbot und unbewusstes Tötungstabu Überlegungen zu Jonathan Littells Roman <i>Die Wohlgesinnten</i> <i>Karola Brede</i>	161
Ambivalente Nähe – Alberto Giacometti und seine Familie <i>Laurie Wilson</i>	179
Reverie und »das analytische Dritte« Feldforschungsbegegnungen in Syrien <i>John Borneman</i>	209
Die Autorinnen und Autoren	229

Vorwort

In einem Brief an seinen Freund Wilhelm Fließ spricht Freud von »genealogischen Nachrichten«, die sich mit polemischen Spitzen gewürzt auf den österreichischen Thronfolger Erzherzog Franz Ferdinand beziehen, von dem Fließ für seine Studien offensichtlich eine Fotografie im Profil erbeten hatte. Die Erwähnung erscheint als kleine pflichtschuldige Gegengabe für die einseitiger werdende Inanspruchnahme des Freundes. Zusammen mit wissenschaftlichen Entdeckungen, theoretischen Manuskripten, klinischen Erfahrungen und Reiseberichten zieht sich »Genealogisches« durch die gesamte Korrespondenz: liebevolle, Nähe bezeugende, ironische oder besorgte Nachrichten über die eigenen Nachkommen, Schwestern, Brüder, Neffen, Nichten, Tanten, Onkel, Eltern, Ehefrauen und Schwägerinnen werden zahlreich ausgetauscht. Die Familie ist Teil der Identität, des Selbstbildes, stolzer Ausdruck eines fürsorglichen Vaters und verantwortungsvollen Ernährers, der sein »Haus« im Griff hat.

Freilich ist es nicht so, dass die bürgerliche Familie jemals eine krisenfreie Institution gewesen wäre, die heute zur Disposition stünde. Obwohl die in der bürgerlichen Atmosphäre des ausgehenden 19. Jahrhunderts verfassten Briefe den Eindruck einer familialen Ordnung vermitteln, in der jeder seinen Platz findet, zeichnen die klinischen Erfahrungen ein anderes Bild. Freuds Begründung der Psychoanalyse ist untrennbar mit der Krise der bürgerlichen Familie verbunden, in der der Vater seine Position zunehmend ohne metaphysische Rückendeckung behaupten muss. In Form des Ödipuskomplexes brachte Freud mit dem Modell einer genealogischen Konzeption – in der Heterosexualität und Reproduktion über das symbolische Gesetz des Vaters, das Inzesttabu, vermittelt sind – vermutlich einen letzten väterlichen Diskurs ein.