

Christof Kalb

Selbstbildung im Leiden.

Zur Rekonstruktion beschädigter Identität in Ritual und Kunst

Das menschliche Selbst verdankt seine Identität dem Bezug auf die Grenzen einer sprachlich interpretierten Welt. Stets bewegen wir uns im Horizont von Deutungen, die uns die Welt als ein Feld möglicher Handlungen erschließen. In konkreten Handlungsvollzügen manifestiert und bewährt sich Identität als der individuell zurechenbare Zusammenhang von Vorlieben, Handlungsorientierungen und normativen Überzeugungen. Im Leiden nun werden die symbolischen Grenzen der Welt und des Selbst überschritten: Leiden scheint den Zugang zu einer anderen Welt zu eröffnen, deren Maßlosigkeit das Selbst zu vernichten droht.¹ Das Selbst tritt im Leiden ein in eine ‚liminale‘ Phase seiner Existenz, in ein Stadium, dem ein hohes Maß an Ambiguität eignet: Leiden ist zum einen charakterisiert durch eine strukturelle Entdifferenzierung jener Sinnzusammenhänge, die der Identität sichere Konturen verleihen; zum anderen ist es aber auch die Schwelle, von der her symbolische Ordnungen neu und anders erzeugt werden können.

Paradoxerweise wird Leiden nicht nur als Chaos, Vernichtung und Tod erfahren: Leiden ist auch der Ort einer beglaubigten Ordnung, der Neuschöpfung und Wiedergeburt. Es gehört mithin zu den Übergangs- und Transformationsphasen menschlicher Existenz, in denen Sinn erzeugt wird. Wer ich bin, in welcher Lebensform ich mich wiedererkenne, welche Werte meine Handlungen orientieren,

¹ Die folgenden Überlegungen zu Leiden und Identität visieren eine Ebene der Beschreibung an, die sich zur cartesianischen Spaltung des menschlichen Selbst in Körper und Geist indifferent verhält. Auf der fundamentalen Untersuchungsebene, auf der ich mein Argument entfalte, ist daher auch die Unterscheidung von ‚körperlichem‘ und ‚seelischem‘ Leiden irrelevant: mir geht es ganz prinzipiell um die Konsequenzen, die der (unteilbar körperlichen und seelischen) Identität eines Selbst aus Leiderfahrungen entstehen. Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob der Begriff ‚Leiden‘ oder der Terminus ‚Schmerz‘ besser geeignet ist, solche Vergegenständlichungen zu vermeiden, die die zu beschreibende Identitätserfahrung auf Körperlichkeit reduzieren. Ich spreche im folgenden von ‚Leiden‘ und möchte auf diese Weise den kulturell vorgeprägten Erfahrungshorizont evozieren, in dem Beschädigungen der Identität subjektiv erlebt und symbolisch bearbeitet werden.

was meine Welt sinnhaft zusammenhält – diese Fragen entscheiden sich erneut an den Nahtstellen zwischen einer in die Krise geratenen und einer bestätigten Identität.

Schon in einem alltäglichen Sprachgebrauch können wir Leiden als Grenz- oder Schwellenzustand bezeichnen. Intuitiv und aus eigener Erfahrung wissen wir uns verständlich zu machen, daß wir im Leiden aus unseren gewöhnlichen Erfahrungszusammenhängen herausfallen: leidend nehmen wir uns selbst und die Welt anders wahr. Freilich verweist die Art und Weise, wie wir unser Leiden interpretieren, auf einen je spezifischen kulturellen Horizont zurück. Ihm entnehmen wir jene symbolischen Mittel, die uns zu einer Deutung und Bewertung des Leidens sowie zu einem Umgang mit ihm motivieren. Leiden ist so gesehen eine liminale Etappe in sprachlichen Selbstbildungsprozessen. Die Überprüfung einer solchen Überlegung möchte ich dadurch vornehmen, daß ich den Zusammenhang von Leiden, Liminalität und Selbstidentität an Beispielen symbolischer Handlungen in Ritual und Kunst entfalte. Aufschlüsse über rituelle Praktiken, die auf die Bewältigung von liminalen, krisenhaften Erfahrungen spezialisiert sind, sollen zunächst Victor Turners anthropologisch angelegte Überlegungen beibringen.² Die narrative Rekonstruktion traumatischer Identität möchte ich sodann am Beispiel eines Textes von Johannes Groschupf erläutern.³ Groschupf berichtet von einem Hubschrauberabsturz, in dem er beinahe sein Leben verloren hätte. Seine Erzählung erarbeitet sprachliche Mittel, die geeignet sind, die Kohärenz und Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte über den Einschnitt des Unfalls hinweg zu erneuern.

² Ich beziehe mich auf Turner, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/M. u.a. 1989 und Turner, Viktor: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt/M. u.a. 1989, bes. S. 28-94: *Das Liminale und das Liminoide in Spiel, „Fluß“ und Ritual*. Ein Essay zur vergleichenden Symbolologie.

³ Groschupf, Johannes: *Am Tag, als ich vom Himmel fiel*. In: *Die Zeit*, Nr. 33 (8.8.97), S. 56.

I.

Ganz allgemein läßt sich Kultur als ein Reservoir von Handlungsprogrammen begreifen, die Orientierung in einer komplexen und oft zweideutigen Umwelt ermöglichen. Insbesondere an den Schnittstellen individueller und sozialer Existenz (wie etwa Geburt, Tod, Adoleszenz, Partnerwahl oder auch Wechsel der Jahreszeiten und des Ortes) bedürfen Individuen kultureller Anleitungen zu symbolischer Selbst- und Weltvergewisserung: sie erschließen ihnen die Welt – über Diskontinuitäten und Kontingenzen hinweg – als den sinnvollen Zusammenhang möglichen Handelns. In den von Ethnologen erforschten Gesellschaften übernehmen Rituale die Aufgabe, Handlungsfähigkeit in Krisensituationen herzustellen. Turner weist darauf hin,

daß Rituale besondere Phasen in sozialen Prozessen markieren, in denen Gruppen sich inneren Veränderungen [...] und ihrer äußeren [...] Umwelt anpassen. Aus dieser Perspektive wird das rituelle Symbol zu einem Faktor im sozialen Handeln, zu einer positiven Kraft im sozialen Handlungsfeld.⁴

Rituale stellen Konventionen bereit, deren Funktion darin liegt, Individuen oder Sozialverbände über Krisenerfahrungen derart hinwegzuleiten, daß sich bedrohte Identitäten zu erneuern vermögen. Interpretiert man Leiden als eine solche liminale Erfahrung, dann lassen sich Turners Begriff des Rituals⁵ Hinweise allgemeiner Art auf den Zusammenhang von Leiden und sprachlicher Selbstbildung entnehmen: so wie Lebenskrisen in tribalen, agrarischen Gesellschaften einer symbolischen Absicherung durch das Ritual bedürfen, so ist auch die Erfahrung des Leidens auf entgegenkommende symbolische Handlungen angewiesen, die es als Etappe individueller Evolution artikulieren, interpretieren und inszenieren.

⁴ Turner: *Vom Ritual zum Theater* (Anm. 2), S. 30.

⁵ Turner macht sich die Überlegungen von Arnold van Gennep zu eigen. Vgl. Gennep, Arnold van: *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt/M. u.a. 1986. Van Genneps Begriff des Rituals ist auf die Bewältigung der Störungen hin angelegt, die in der Gesellschaft durch räumliche, zeitliche und soziale Grenzüberschreitungen entstehen. Die Funktion der „Übergangsriten“ besteht darin, die gesellschaftliche Ordnung in der Dynamik des sozialen Lebens zu reproduzieren. Die Übergangsriten werden von van Gennep in einer Dreiphasenstruktur ausdifferenziert: die Trennungsphase ist durch die Ablösung von der bestehenden Ordnung gekennzeichnet; ihr folgt die Schwellen- bzw. Umwandlungsphase; den Abschluß bildet die Angliederungsphase, in der das rituelle Subjekt in eine erneuerte Ordnung reintegriert wird.

Die Analogie zwischen rituell bewältigter Lebenskrise und sprachlich abgesichertem Leiden läßt sich weiterführen, wenn man die Funktion des Leidens in einer bestimmten Klasse der Rituale, in Initiationsriten nämlich, berücksichtigt. In der Tat bildet Leiden den affektiven Hintergrund jener rituellen Praktiken, die den Initianden in eine neue (soziale oder kosmische) Position einführen. Schon Arnold van Gennep, auf den sich Turner in seinen Überlegungen zur Liminalität stützt, deutet einen Zusammenhang von Leiden und Identität an: im Begriff des Initiationsritus faßt er diejenigen „Praktiken, die – mit Hilfe von Amputation, Mutilation oder Zerteilung irgendeines Körperteils – auf eine für alle sichtbare Weise die Persönlichkeit des Individuums verändern“⁶. Auch der Anthropologe Alan Morinis weist darauf hin, „that the delivery of a consistent, deliberate, direct experience of pain to participants in the ritual is a remarkably recurrent aspect of adolescent initiations“⁷. Man ist versucht zu sagen, daß Leiden im Initiationsritual selbst schon die symbolisch zu bearbeitende Erfahrung abgibt; wenigstens ist Leiden das Medium, in dem die rituelle Transformation des Bewußtseins und die Erfahrung eines Statuswechsels statthaben kann. In dem Maße aber, wie Leiden den affektiven Hintergrund ritueller Praktiken abgibt, erscheint es sinnvoll, die Analyse von Ritualen für ein Verständnis symbolischer Leidbewältigung überhaupt produktiv zu machen.

Leiden, rituell oder nicht, ist liminal, insofern es als Bruch *inmitten* der alltäglichen Wirklichkeit erfahren wird. Ein solches Zerbrechen der Lebenszusammenhänge ist häufig irreversibel; Versuche der Selbsterhaltung sind dann zum Scheitern verurteilt. Doch wenn überhaupt eine Chance besteht, der physischen

⁶ Vgl. van Gennep (Anm. 5), S. 75-79, hier S. 76.

⁷ Vgl. Morinis, Alan: *The Ritual Experience: Pain and the Transformation of Consciousness in Ordeals of Initiation*. In: *Ethos* XIII, Nr. 2 (1985), S. 150-174. Den Grund dafür, daß Leiden eine Transformation des Bewußtseins zu bewirken vermag, erblickt Morinis in der Bindung des Leidens an das Opfer. Anders als Lust ist Leiden mit jenem Individualitätsverlust assoziiert, der mit der Unterstellung unter das allgemeine Gesetz des Sozialverbands einhergeht. Nietzsches Untersuchungen zur „Mnemotechnik“ bilden gewissermaßen die kulturtheoretische Verallgemeinerung der empirischen Befunde der Anthropologie: die Kultur insgesamt soll auf der Basis eines kalkuliert induzierten Leidens aufrufen. Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band V, 2. Aufl. Berlin u.a. 1988, S. 294-297.

und psychischen Vernichtung zu entgehen, wenn wir über das Abbrechen lebensweltlicher Kontinuitäten hinweggelangen, dann hat das einen Grund darin, daß Leiden zum Gegenstand kultureller Inszenierungen werden kann. Die Kultur ist auf Leidverarbeitung angelegt: sie sichert Leiden durch narratives und dramatisches *framing* so ab, daß die Entwicklung des leidenden Selbst nicht *abbricht*, vielmehr sich *fortsetzen* kann. In der je kulturspezifischen sprachlichen Deutung von Welt liegen die symbolischen Voraussetzungen personaler Identitätsbildung unter Bedingungen des Leidens begründet.

Das Initiationsritual entlastet das leidende Selbst und garantiert die Fortsetzung von Selbstbildungsprozessen dadurch, daß es Leiden als Abfolge von mehreren Phasen (Trennung, Schwelle/Umwandlung, Angliederung) interpretiert. Der Initiand vermag sich das Leiden, das ihn aus den Handlungs- und Deutungszusammenhängen seiner sozialen Wirklichkeit herauslöst und an die Grenze zwischen Leben und Tod bringt⁸, als Etappe eines gerichteten Geschehens verständlich zu machen, das nicht auf die *Zerstörung*, sondern die erneuernde *Erweiterung* seiner Identität angelegt ist. In einem ähnlichen Sinne wird Leiden auch in nicht-rituellen (in mystischen, philosophischen und künstlerischen) Deutungen artikuliert: sie machen die Herauslösung aus der Welt des Gewöhnlichen, die Umkehrung sozialer Eigenschaften, die Abtrennung von der Welt des Sozialen, die Entdifferenzierung symbolischer Ordnungen, Ichverlust, Selbstüberschreitung und die metaphysische Gewißheit höherer Mächte im Vorgriff auf einen Wiedereintritt des (veränderten) Selbst in symbolische Ordnungen verständlich und erträglich.

Leiden läßt sich mithin als eine solche Etappe in Prozessen der Selbstbildung begreifen, die der liminalen Phase von Ritualen strukturell analog ist. Allerdings erschöpft sich die Analogie nicht schon in dem Umstand, daß es in beiden Fällen um symbolisch instrumentierte Selbstvergewisserung in nicht-alltäglichen Wirklichkeitserfahrungen geht; die Analogie ist instruktiv auch insofern, als sie Lei-

⁸ Zu den genannten Merkmalen des Liminalen vgl. Turner: *Vom Ritual zum Theater* (Anm. 2), S. 38-39.

den als einen sprachlichen ‚Aggregatzustand‘ zu verstehen erlaubt: wie die liminale Phase des Rituals ist auch das Leiden durch eine veränderte Beziehung zur symbolischen Ordnung des Sozialverbandes gekennzeichnet. Hier wie dort werden die Schemata unserer Wahrnehmung und Bewertung gewissermaßen ‚verflüssigt‘; an der für die liminale Phase charakteristischen Unstrukturiertheit und Ambiguität wird deutlich, daß sich das feste Gefüge sinnkonstitutiver Beziehungen, in denen Symbole stehen, tendenziell auflöst. Freilich fällt der liminale Zustand aus der Beziehung zur symbolischen Ordnung der Gemeinschaft nicht völlig heraus: in der Liminalität „spielen“ die Menschen mit den Elementen des Vertrauten und verfremden sie. Und aus den unvorhergesehenen Kombinationen vertrauter Elemente entsteht Neues.“⁹ Für Turner machen

die analytische Zerlegung der Kultur in Faktoren und die freie oder ‚spielerische‘ Neukombination dieser Faktoren zu jedem nur möglichen Muster, wie verrückt dieses auch sein mag, das Wesen der Liminalität, die Liminalität *par excellence* aus.¹⁰

Diese bildet „den Rahmen, innerhalb dessen neue Modelle, Symbole, Paradigmen usw. entstehen, gleichsam das Samenbeet kultureller Kreativität“¹¹. In Analogie zur rituellen Liminalität läßt sich Leiden als ein Ort symbolischer Innovation verstehen – als die selbst sinnlose Ermöglichungsbedingung von Sinn, die bei Turner „Antistruktur“ heißt.¹²

In der vergleichenden Perspektive erscheint das (Initiations-)Ritual als eine besondere Weise symbolischer Leidverarbeitung, die sich von anderen durch den kulturspezifischen Horizont unterscheidet. Turner selbst hat das komparative Element in den Theoriehorizont seiner Überlegungen eingebaut: sie präsentieren sich als „Essay zur vergleichenden Symbologie“. Während die „symbolische Ethnologie“ sich auf die Analyse tribaler und agrarischer Gesellschaften beschränkt, will die vergleichende Symbologie das Problemfeld ihrer Untersuchungen erheblich ausweiten: mögliche Gegenstände der von Turner vorgeschlagenen

⁹ Turner (Anm. 2), S. 40.

¹⁰ Ebd., S. 42.

¹¹ Ebd., S. 41.

¹² Zum Zusammenhang von Struktur und Antistruktur vgl. Turner (Anm. 2).

Forschung sollen „auch die symbolischen Gattungen der sogenannten ‚fortgeschrittenen‘ Zivilisationen, der komplexen, großen Industriegesellschaften“¹³ sein. Eine solche Ausweitung der Perspektive ermöglicht einen sinnvollen Vergleich symbolischer Praktiken über Zivilisationsschwellen hinweg allerdings nur unter der Voraussetzung, daß die unterschiedlichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen kulturellen Handelns angemessen zur Darstellung gebracht werden. Turner stellt sich dieser Aufgabe, indem er die Transformation des Verhältnisses von Arbeit und Spiel bzw. Muße in symbolischem Handeln untersucht.¹⁴ Die ethnologisch erforschten Gesellschaften strukturieren ihr symbolisches Universum durch die Unterscheidung zwischen sakraler und profaner Arbeit, der stets ein spielerisches Element eignet; erst im Zuge der industriellen Revolution soll sich dagegen ein Bereich des Spiels und der Muße gegenüber der Sphäre der Arbeit ausdifferenziert haben. Auf der Basis dieser Analyse schlägt Turner die Scheidung von „liminalen“ und „liminoiden“ symbolischen Ausdrucksformen vor.¹⁵ Wie die „liminalen“ Rituale sind die „liminoiden“ Praktiken der Industriegesellschaften auf die symbolische Bewältigung von Übergangs-, Transformations- und Krisenerfahrungen hin angelegt; die „liminoiden“ Formen sind indes auf die Bedürfnisse von Individuen zugeschnitten, die sich (im Zuge der ökonomischen Umgestaltung der Gesellschaft und der Trennung von Arbeit und Spiel) von den Fesseln kollektiver Verbindlichkeit emanzipiert haben.

Stellt man den Turnerschen Begriff des „Liminoiden“ in Rechnung, dann läßt sich ein Zug ‚moderner‘ Weisen symbolischer Leidverarbeitung rasch verständlich machen: die Vergewisserung in der Krise wird zu einer künstlerischen Selbstvergewisserung, die Erlösung aus dem Leiden zu einer Selbsterlösung. Was es heißt, daß die Selbstbildung im Leiden unter Bedingungen „modernen Lebens“ zu einem individuell zurechenbaren sprachkünstlerischen Akt wird, soll die nachfolgende Analyse von Johannes Groschupfs Erzählung verdeutlichen.¹⁶ Der

¹³ Ebd., S. 33.

¹⁴ Ebd., S. 43 ff.

¹⁵ Ebd., S. 43 ff., 82-88.

¹⁶ Groschupfs Erzählung wurde in der Zeit in der Rubrik „Modernes Leben“ veröffentlicht.

Horizont meiner Interpretation von Groschupf wird dabei durch die Überlegungen skizziert, die sich in der Auseinandersetzung mit Turners Begriff des Liminalen gebildet haben. Ich gehe also davon aus, daß sich Leiden als ein liminaler Zustand beschreiben läßt, in dem eine Transformation personaler Identität stattfinden kann. In den Fällen, in denen die Bewältigung der Leidenskrise und die damit verbundene Umgestaltung des Ichs gelingt, setzt sich die Wirkungsmächtigkeit sprachlicher Ausdrucksformen durch, die Leiden kulturspezifisch in Szene setzen, in die Welt möglichen Sinns integrieren und auf diese Weise individuell erträglich machen.¹⁷ Leiden ist noch in einer anderen Weise auf Sprache bezogen: es ist der Ort, von dem aus die Ordnung der Welt semantisch neu erschlossen wird. Schließlich wird meine Lektüre von Groschupf durch die Turnersche Differenzierung von liminalen und liminoiden Genres orientiert: in liminoiden symbolischen Ausdrucksformen wird Leiden anders als im Ritual nicht mehr nach kollektiv verbindlichen Mustern erfahren: das Individuum muß die Bedingungen des Sinns seines Leidens aus sich selbst erzeugen. Dafür ist das von Groschupf gewählte Genre der Ich-Erzählung ebenso wie seine schöpferische Anverwandlung traditioneller kultureller Deutungsmuster ein sicheres Indiz.

II.

Vielleicht lassen sich die Überlegungen, die sprachliche Selbstbildung im Leiden zum Gegenstand haben, hinsichtlich des Leidens einerseits und der kulturellen Leidbewältigungsstrategien andererseits verallgemeinern. Man würde dann sa-

¹⁷ Natürlich ist der Umgang mit Leiden nicht nur eine symbolische Angelegenheit. Gewiß spielen subjektive und objektive Faktoren eine Rolle, doch läßt sich andererseits die gelungene Überwindung der Leidenskrise aus individueller Schmerzresistenz oder Willenskraft, aus dem Grad organischer oder psychischer Schädigung allein nicht erklären. Mein Argument will daher die Bedeutung kultureller Muster der Leiderfahrung hervorheben. Wenn ich im folgenden Abschnitt die bei Turner gewonnenen Einsichten in den Zusammenhang von Leiden, Liminalität und Identität für die Lektüre von Groschupfs Text produktiv mache, dann vernachlässige ich allerdings den Umstand, daß das Leiden von Groschupfs Ich-Erzähler durch einen Unfall hervorgerufen wird und nicht wie im Initiationsritual einer menschlichen Intention zuzurechnen ist. Meine Überlegungen bleiben also vor der Schwelle stehen, jenseits derer es darum gehen muß, die Intersubjektivität des Leidens und die normative Dimension symbolischer Leidverarbeitung zur Geltung zu bringen.

gen, daß Leiden kein bloßer Zwischenfall menschlicher Existenz ist: dem Leiden kommt vielmehr eine konstitutive Bedeutung in der Psychogenese von Identität zu. Umgekehrt könnte die zu identitätskonstitutivem Leiden komplementäre Bedeutung der Kultur insgesamt darin liegen, daß sie symbolische Mittel bereitstellt, die auf Entlastung und Bearbeitung von Leiden angelegt sind.¹⁸ Rituale und andere symbolische Praktiken der Leidbearbeitung wären so gesehen anthropologisch festsitzende Verhaltensmuster, in denen sich der Übergang von der Natur zur Kultur manifestiert.

Es mag sein, daß Leiden eine anthropologische Konstante ist; gleichwohl haben Menschen nicht zu allen Zeiten an denselben Dingen gelitten oder dieselben Phänomene mit dem Begriff des Leidens bezeichnet. Sein und Bewußtsein des Leidens werden (wie die korrespondierenden Figuren der Identität auch) verständlich erst vor einem je spezifischen kulturellen Hintergrund. Im Horizont hochentwickelter Industriegesellschaften avanciert der Begriff des *Traumas* von einer medizinisch-juristischen Kategorie in der Bewertung von Eisenbahnunfällen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts¹⁹ zu einem zeitdiagnostischen Schlüsselbegriff aktueller Theoriebildung²⁰. Wenn wir leiden, dann immer häufiger und exemplarisch ‚traumatisch‘, das heißt an der Wucht gesellschaftlich produzierter und technisch beschleunigter Dinge, die die Wahrnehmungs- und Deutungskapazitäten unseres Bewußtseins dramatisch überfordern.²¹

¹⁸ Elaine Scarry hat den Zusammenhang von Leiden und Kultur dahingehend interpretiert, daß Leiden den leiblichen Erfahrungsgrund der Konstruktion des Kulturellen insgesamt bildet. Vgl. Scarry, Elaine: *The Body in Pain. The Making and Un-Making of the World*. New York 1985.

¹⁹ Vgl. zu diesem Thema Fischer-Homberger, Ester: *Die traumatische Neurose. Vom somatischen zum sozialen Leiden*. Bern u.a. 1975. Zur Wahrnehmungsveränderung durch die Eisenbahn vgl. Schivelbusch, Wolfgang: *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*. Frankfurt/M. 1979.

²⁰ Die unter anderem als Reflexion auf die Shoa entstandene „Traumatheorie“ hat mit einem so speziellen und eigensinnigen Typ von Leiden zu tun, daß meine Überlegungen an sie nicht ohne weiteres anschließbar sind. Es liegt daher durchaus nicht in meiner Absicht, einen Beitrag zu Verständnis oder Bewältigung der Shoa zu leisten.

²¹ In der psychoanalytischen Theorie Freuds wird das Trauma als „Reizschutzdurchbrechung“ definiert. Vgl. Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips*. In: Studienausgabe Bd. III. Frankfurt/M. 1969, S. 234-243. Später hat Freud das Trauma dem individualpsychologischen Kontext, in dem er es zunächst explizierte, entnommen und als Deutungskategorie für kulturelle Prozesse

Für traumatische Einbrüche von Leiden scheint Sinn zunächst kein mögliches Prädikat zu sein; in sprachlicher Selbstverständigung werden indessen Weisen erprobt, wie sich Leiden auf ein symbolisches Register festlegen und dadurch in den Zusammenhang sinnhafter Selbstidentität integrieren läßt. Auf eine solche Selbstvergewisserung in traumatischem Leiden ist der Text des Journalisten Johannes Groschupf angelegt. Groschupf berichtet von einem Hubschrauberabsturz in Algerien, bei dem 14 Menschen ihr Leben verlieren. Nur zwei Passagiere überleben die Katastrophe, unter ihnen der Ich-Erzähler. Mit seinem Text erarbeitet sich Groschupf die symbolischen Mittel für die Erneuerung seiner traumatisch beschädigten Identität.

Unfälle wie der von Groschupf beschriebene sind im Einzelfall unvorhersehbar: sie bedeuten Einbrüche reiner Kontingenz in die sinnhaft strukturierten Kontinuitäten individueller Biographien und entziehen sich menschlicher Disposition und Interpretation. „Wer es erlebt hat, vergißt diesen Bruch in der Wirklichkeit nicht.“²² Für die Überlebenden ist nichts mehr so, wie es war: „Ihre Lebensgeschichte hat einen tiefen Einschnitt, der das Vorher vom Seither scheidet.“ Mit der Erfahrung des Auseinanderbrechens subjektiver Lebenszusammenhänge ist präzise das Problem beschrieben, von dem Groschupfs Text die Lösung sein will: er präsentiert sich als die Wiederherstellung oder vielmehr Erzeugung größerer, wirkungsmächtiger Kontinuitäten, in denen das zunächst kontingente Ereignis des Unfalls als sinnhaftes Element integriert zu werden vermag.

In Groschupfs Text ist die symbolische Rekonstruktion traumatisch beschädigter Selbstidentität durch ein *Erzählermodell* angeleitet: die durch Zufall und Unfall unterbrochenen Zusammenhänge werden auf einer narrativen Folie zu einer vollständigen Geschichte ergänzt. Erzählerisch ist der Text zunächst in dem Sinne, daß ein Handelnder von einem Anfangszustand (journalistische Arbeit in Algerien) über eine Reihe von Veränderungen (Blick in den Nachthimmel über der

insgesamt instrumentiert. Vgl. Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen. In: Studienausgabe Bd. IX. Frankfurt/M. 1969, S. 521 ff.

²² Alle im folgenden in den laufenden Text eingeschobenen Zitate entstammen dem Bericht von Groschupf (Anm. 3).

Wüste; Helikopterabsturz) in einen Endzustand (Überlebender der Katastrophe) überführt wird, so daß er eine Veränderung seines Schicksals erfährt.²³ Freilich konstituiert sich das Erzählen als Medium liminaler Selbstverständigung erst dadurch, daß ein Ich-Erzähler zwischen „Vorher“ und „Seither“ und über den „Abgrund“ der Kontingenz hinweg einen *für ihn* sinnvollen Zusammenhang erzeugt. Die subjektive Übernahme der Ereignisse ist in Groschupfs Text markiert durch eine Art Prolog und Epilog, in denen der Erzähler die narrativ gestalteten Ereignisse als die seinen reflektiert.

Wenn Leiden die Kontinuität einer individuellen Biographie stört oder sogar zerstört, dann ist es plausibel, die Selbstwiederherstellung als einen Vorgang zu beschreiben, in dessen Verlauf das Ich sein Leiden als zentrales Element in einen erneuerten, sinnhaft gerichteten Lebenszusammenhang integriert. Im Zentrum der narrativen Struktur der Selbstwiederherstellung steht das traumatische Schlüsselereignis, das durch Schreiben und Erinnern in den Kontext einer individuell sinnhaften Biographie integriert werden muß. Der Endzustand eines solchen Bildungsprozesses aus dem Leiden wäre erreicht, wenn sich das erzählende Ich den Unfall, das Sinnlose, das Leiden im Kontext *seiner* Lebensgeschichte verständlich gemacht hat. Am Ende muß dem versehrten Selbst die Bedeutung der Leidensgeschichte zu Bewußtsein kommen können; es muß in der Lage sein, den Sinn seines eigenen Lebens narrativ zu bestätigen.

Erzählerische Selbstvergewisserungen im Leiden haben ihr Ziel im Selbstbewußtsein einer reflektiert angeeigneten Leidensgeschichte. Zu ihren Merkmalen gehört in Groschupfs Text die Schuld des Überlebenden gegenüber den Toten: der Ich-Erzähler macht sich die Katastrophe auf der Basis einer moralischen

²³ In den textübergreifenden narrativen Zusammenhang sind einige kleinere Plots eingebaut, an denen sich die Funktion bestätigen läßt, die die Erzählung im ganzen hat: Traumabewältigung durch Rückgriff auf symbolische Strukturen. Die Handlungssequenz, in der der Erzähler mit brennender Kleidung dem Hubschrauberwrack entkommt, ist durch ein kinematographisches Szenario gesteuert: die Kenntnis amerikanischer Abenteuerfilme gibt dem Verunglückten die Handlungsmodelle vor. Durch eine besondere symbolische Kompetenz weiß der Erzähler, daß er die Flammen durch Wälzen im Sand ersticken und sich vor der bevorstehenden Explosion der Treibstofftanks rasch in Sicherheit bringen muß.

Ordnung verständlich.²⁴ Der Einzug einer moralischen Dimension in die erzählerische Selbstgestaltung ist dabei Teil eines symbolischen Neuarrangements, das die Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata des Erzählers insgesamt radikal verändert. Zeit und Raum werden neu perspektiviert, das Leben wird im Horizont einer zeitlos vergangenen Vergangenheit und vom Ort der Katastrophe aus erfahren. Zwar liegt der Absturz in der Vergangenheit, doch steht das Leben im Bann der mit dem Unfall assoziierten sinnlichen Wahrnehmungen: das Leben des Erzählers „hat seither einen besonderen Glanz, von fernher, aus der Wüste, auch wenn es hin und wieder nach Flugbenzin riecht“. Die Selbstvergewisserung nimmt der Erzähler durch eine Art Neuzentrierung seines Lebens vor; die sprachlichen Selbstschöpfungsversuche kreisen um die Absturzstelle, gleichsam den Nullpunkt einer erneuerten Existenz:

Ich benutze gern ein Benzinfeuerzeug, es vergegenwärtigt mir beim Anzünden einer Zigarette den Geruch des Flugbenzins, das aufspritzte, als jener Hubschrauber in der Sahara gegen eine Felswand prallte und in Flammen aufging.

Leiden bildet für den Erzähler den liminalen Grund seiner selbst, das sinnliche Apriori der seine Identität verbürgenden Sinnzusammenhänge.

Das vielleicht unbegreiflichste Element in Groschupfs Aneignung des Leidens ist jedoch nicht die Transformation von perzeptiven oder normativen Strukturen, sondern der Umstand, daß die Neuinterpretation des Lebens in der Affirmation des Leidens gründet: „Jene Erfahrung aber möchte ich nicht missen. Gelegentlich muß ich mir gar eingestehen, daß der Absturz mir eigentlich gutgetan hat.“ Auf diese Weise versieht der Erzähler die symbolische Selbstvergewisserung mit dem Echtheitssiegel subjektiver Zustimmung.

Daß der Erzähler *sich* in der Leidensgeschichte *als seiner eigenen* wiedererkennt, darf als Indiz dafür gelten, daß die narrative Sinngebung des Sinnlosen zu einem erfolgreichen Abschluß kommt. Die Frage nach der Art und Weise, wie die Kontingenz des Unfalls in die sinnhafte Ordnung einer menschlichen Biogra-

²⁴ „Erst Tage später wurde mir erzählt, daß niemand der anderen Passagiere überlebt hatte – das nahm ich als Schuld auf mich.“

phie überführt wird, bringt ans Licht, daß die Erzählung die Bedingungen ihrer Sinngebung (oder wenigstens einen Teil der Bedingungen) selbst erzeugt. In der Tat bietet sie für die subjektive Wahrnehmung des Unfalls durch den Erzähler ein Schema der Interpretation an, das eine Deutung des nach menschlichem Ermessen Sinnlosen als Element eines kosmischen Sinnzusammenhangs suggeriert. Der Erzähler beschreibt den Augenblick seines Todes als Aus- und Aufstieg der Seele aus dem Leib:

Und ich entfernte mich aus meinem Leib. Ich stieg auf, ein Hauch, der ich war und nicht mehr war. Schon konnte ich mich von oben sehen, wie ich dalag und wartete, ein wimmernder Körper. Aufsteigen wollte ich als ein Hauch, als ein Luftzug, der aber noch sah und noch wußte. In jenem geschundenen Leib konnte ich nicht bleiben. So würde ich vergehen, noch einmal die Wüste sehen, das flammende Wrack des Hubschraubers, und dann höher steigen mit einem schwachen Bedauern.

Verständlich (und damit geeignet, als Teil der eigenen Lebensgeschichte bestätigt zu werden) wird die Todeserfahrung, wenn man sie auf der Folie jenes kosmischen Verschmelzungserlebnisses interpretiert, das in der Nacht vor der Katastrophe stattgefunden hat. Begleitet von zwei Mitreisenden erlebt der Erzähler den Nachthimmel der Sahara:

Die Berge traten zurück, eine Ebene breitete sich vor uns hin, und über uns rollte der sternendurchschossene Himmel. Winzige Gestalten, ließen wir uns endlich nieder. Nirgendwo sah ich den Nachthimmel gewaltiger als an jenem Ort. Gleißend verströmten die Sterne ihr Licht. Der Mond mit seinen leeren Meeren schien zum Greifen nah, doch wagte ich nicht, die Hand zu heben. Kein Windhauch regte sich, wir sprachen nicht, wir atmeten kaum. Das Firmament öffnete sich uns immer weiter, je geduldiger wir schauten, gab uns immer neue und fremdere Sterne preis, Bündel und Ströme von leuchtenden Punkten. In unfäßliche Entfernungen und Annäherungen glitt mein Blick, und irgendwann schien es mir, als redeten die Milliarden Hirnzellen meines Kopfes mit den Milliarden Himmelssternen. Disem stillen ozeanischen Gespräch war ich nur ein staunender Zuhörer.

Die beiden Szenen bilden zusammengenommen eine Parallelmontage, so daß die eine die andere sinnhaft aufzuhellen vermag. Hier wie dort Übermacht der Naturgewalten, Auslöschung des Ichs, Aufstieg und Konstruktion einer kontemplativen Perspektive, in der das Ich die eigene Vernichtung schmerzlos beobachtet. Die Anlage der Szenen als analoge kann schließlich auch eine kosmische Garan-

tie für das menschlich gesehen Sinnlose übernehmen: die Zerstörung des menschlichen Ichs ist nur die eine Seite eines Geschehens, das sich auf seiner anderen Seite als Selbstüberschreitung auf eine übermenschliche Macht hin darstellt.

Der Befund, daß die sprachliche Selbstschöpfung in Groschupfs Text narrativ gestaltet ist, läßt sich jetzt präziser fassen: der Erzähler legt sich den Zusammenhang seines erneuerten Lebens nach dem Modell eines Übergangs- und Initiationsrituals zurecht, in dessen Verlauf das Ich eine völlige Umgestaltung seiner selbst in den Händen einer ihm fremden Macht erfährt. Das Ich trennt sich von der sozialen Umwelt ab;²⁵ es erlebt in einer liminalen Phase des Geschehens seine Vernichtung (antizipiert und gleichsam erprobt während des nächtlichen Himmelerlebnisses) durch unkontrollierte Naturgewalten;²⁶ als verwandeltes kehrt das Selbst in die sozialen Bezüge zurück.²⁷ Es ist eine Geschichte von Aufstieg und Fall, von Leiden und Erlösung, von Leben, Tod und Wiedergeburt, die ihre Pointe freilich darin hat, daß sie vom Selbst nicht einfach erlitten, sondern symbolisch mitgestaltet wird. Für Erlösung und Wiedergeburt kommt der Erzähler in Groschupfs Text gewissermaßen selbst auf: er erlöst sich und bestätigt seine Wiedergeburt, indem er sich selbst beim Namen nennt:

Die Scheibe des Cockpits war zersplittert, ich wand mich durch den Stahlrahmen. Da geschah mir die Welt. Der helle Himmel bäumte sich vor mir auf, er spannte sich weithin, er war wirklich. Ich sah ihn zum allerersten Mal. Auf den Sand fiel ich und rief meinen Namen. Ich war erlöst.²⁸

²⁵ Der Ich-Erzähler verläßt schrittweise seinen sozialen Erlebnishorizont (Heimatort Berlin, die eigenen Kinder, die Reisegruppe), um sich allein einer übermenschlichen Gewalt auszusetzen.

²⁶ Für eine solche Deutung ist es notwendig, daß die technische Verfassung des Unfallvehikels kosmisch übercodiert wird: „die herbe Kühle des militärischen Geräts“ wandelt sich im Unfall in die Hitze eines kranken Tiers, das am ganzen Leib zittert, in die Knie geht und sich brüllend auf die Seite legt.

²⁷ Der Gedanke an seine Kinder motiviert den Erzähler, die schmerzlose Beobachterperspektive aufzugeben und sein Leben in der Welt des Leidens fortzusetzen; die Rückkehr in soziale Bezüge wird fortgesetzt durch die Begegnung mit dem anderen Überlebenden der Katastrophe, die Bergung durch einen anderen Teil der Reisegruppe und schließlich die Rückkehr nach Berlin.

²⁸ Kontrastiert wird die sprachliche Selbsterlösung des Erzählers durch die Weise, wie der algerische Kopilot seine Wiedergeburt erlebt: sein erstes Wort ist nicht der eigene, sondern der göttliche Name, „Allah“.

In der sprachlichen Selbsterlösung stellt der Text seinen performativen Sinn aus: in der Erzählung wird die Wiedergeburt des Ichs aus dem Leiden nicht einfach zur Darstellung gebracht, sondern unmittelbar vollzogen. Der Text tut genau das, wovon er spricht: er ist ein Akt der Selbstwiederherstellung. So gesehen werden die traumatischen Ereignisse, die Zerstörung und Wiederaufrichtung einer sinnvollen Welt nicht nur erzählerisch erinnert: sie sind Selbstinszenierungen eines Leidenden auf dem Weg zu sich selbst. Auf diese Weise vermag das durch Leiden beschädigte Selbst im sprachlichen Vollzug seine Identität zu erneuern.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Über Grenzen : Limitation und Transgression in Literatur und Ästhetik /
Claudia Benthien/Irmela Marei Krüger-Fürhoff (Hrsg.). -
Stuttgart ; Weimar : Metzler, 1999
(M-&-P-Schriftenreihe für Wissenschaft und Forschung)
ISBN 3-476-45207-7

ISBN 3-476-45207-7

Dieses Werk ist einschließlich aller seiner Teile geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Vervielfältigungen, Übersetzung, Mikroverfilmungen und Einspeicherung in elektronischen Systemen.

M & P Schriftenreihe für Wissenschaft und Forschung

© 1999 J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart

Druck und Bindung: Franz Spiegel Buch GmbH, Ulm
Umschlaggestaltung: Willy Löffelhardt unter Verwendung einer Abbildung
von Max Ernst © VG Bild-Kunst

Printed in Germany

Inhalt

<i>Claudia Benthien / Irmela Marei Krüger-Fürhoff</i>	
Vorwort	7
 <i>Joachim Grage</i>	
Abgrund und unendlicher Horizont. Skandinavische Meeresdichtung des 17. und 18. Jahrhunderts	17
 <i>Barbara Hunfeld</i>	
Das sprachloses All und der Kosmos der Sprache. Semiotische Grenzen und Grenzüberschreitungen in Goethes „Wilhelm Meisters Wanderjahre“	39
 <i>Irmela Marei Krüger-Fürhoff</i>	
Gefährliche Lektüren. Inzest als literarischer Grenzgang in Mary Shelleys „Mathilda“	62
 <i>Christine Schmider</i>	
Versuchung zwischen Wort und Bild. Zur Ästhetik des Aufschubs in Flauberts „La Tentation de saint-Antoine“	84
 <i>Franziska Herold</i>	
Der totalitäre Leib. Zur Körpermetaphorik sowjetischer Grenz-Erzählungen der 30er Jahre	108
 <i>Claudia Benthien</i>	
Poetik der Auflösung. Fluidale Erkenntnis und regressive Kosmogonie in Brochs „Der Tod des Vergil“	136

Christof Kalb

Selbstbildung im Leiden.

Zur Rekonstruktion beschädigter Identität in Ritual und Kunst 161

Claudia Breger

Mimikry als Grenzverwirrung.

Parodistische Posen bei Yoko Tawada 176

Brigitte Weingart

Parasitäre Praktiken.

Zur Topik des Viralen 207

Dirk Hohnsträter

Im Zwischenraum.

Ein Lob des Grenzgängers 232