

Gabriele Werner

Opfermythen und Weiblichkeitskonstruktionen im 20. Jahrhundert

Symposion Westberlin, 10.-13. Oktober 1989*

Zu dem interdisziplinären Symposion hatte die Literaturwissenschaftlerin Gudrun Kohn-Waechter ReferentInnen der Fächer Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte, Soziologie, Politologie, Religionswissenschaft und Psychologie eingeladen. Unter Berücksichtigung der Geschlechterverhältnisse sollten die Fragen nach einer Opfertradition, nach Mechanismen und Wirkungsweisen von Opferdiskursen erör-

tert werden. Kaum ein Begriff wird so häufig und zugkräftig in moralisch-ethischen und politischen Kontexten benutzt wie »Opfer«. Kaum ein Begriff ist gleichzeitig aber auch so indifferent, daher so widersprüchlich benutzbar wie dieser. Auf der Ebene der *Opfermechanismen* werden die Ordnungen noch undurchsichtiger; *den Mechanismus* gibt es nicht.

Die deutsche Sprache kennt den Unterschied zwischen *sacrificium* (Opferhandlung) und *victima* (Opfergegenstand) nicht, weshalb die SprecherInposition und der Gegenstand der Rede immer wieder neu definiert werden müssen. Zudem verändern sich Gegenstand und Sinn und vor allem der Adressat von Opferhandlungen. Die Opfersprache wird im historischen Prozeß zunehmend eine metaphorische, was die Frage nach ihrem Realitätsgehalt aufwirft.

Sowohl für die Tagung als auch für diese Besprechung gilt, was Lévi-Strauss über die Arbeit am Mythos schrieb: »In der Tat stellt uns das Studium der Mythen vor ein methodologisches Problem aufgrund der Tatsache, daß es sich nicht nach dem Kartesianischen Prinzip zu richten vermag, die Schwierigkeit in so viele Teile zu zerlegen, wie zu ihrer Lösung nötig sind. Für die Mythen-Analyse gibt es keinen wirklichen Abschluß, keine geheime Einheit, die sich am Ende der Zergliederungsarbeit fassen ließe« (*Mythologica I*).

Viele der Vorträge bezogen sich direkt oder indirekt auf die Theorien René Girards (vgl. *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 1983), die auch in Frage gestellt wurden.

1. Für Mutter Vaterland

An den veränderten Praxen und Sinnstiftungen setzte der Vortrag: »Opfersprache. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zur Leistung einer religiösen Metapher« von Hildegard Cancik-Lindemaiers. Sie eröffnete eine Diskussion, in deren Mittelpunkt die Frage stand, wie zwischen einer religiösmotivierten Opferhandlung – einem Ritus – und einem nationalen

Opferdiskurs unterschieden werden muß, welche Gemeinsamkeiten sich aber auch feststellen lassen. Cancik-Lindemaiers definierte die Opfersprache als eine rituelle, objektbezogene Sprache mit einer eigenen Syntax und Semantik. Das sprachliche Zeichen »Opfer« sei zur Metapher geworden, nachdem die blutigen Opferhandlungen verboten waren und nur noch symbolisiert worden seien. Die symbolischen Handlungen, die im ursprünglichen Sinne keine Opferhandlungen mehr sind, hatten aber weiterhin die Funktion, in Krisensituatien die Gemeinschaft wieder zu stabilisieren, Sicherheit und Orientierung zu geben sowie Ordnung zu stiften. Erst die Eucharistie und die von Augustinus begründete Opfertheologie aktualisierten das symbolische Lebensopfer wieder. Sie haben ein Vorstellungsfeld wachgehalten, das sich als Übertragung in moralisch-ethischen und militärischen Diskursen der Neuzeit wiederfinden läßt. Cancik-Lindemaiers Anliegen war eine religionswissenschaftliche Aufklärung über die historische Funktion von Opferhandlungen in der Antike und im Christentum als Kritik am Transfer der Opfermetaphorik in politische und militärische Sprachzusammenhänge. Der Oberbegriff sei ein Euphemismus, der Mord und Rechtsverletzungen verdecke und diesen einen religiösen Sinn unterstelle.

Der undifferenzierte Gebrauch des Opferbegriffs anstelle einer Befragung der ideologischen Implikationen, mit denen im Opfer implizierte Tauschverhältnisse überhöht werden, gibt vor, daß Opfern eine anthropologische Konstante menschlichen Verhaltens sei. Genau damit aber rangen einige Vorträge.

Kathrin Hoffmann-Curtius' Beitrag über den »Altar des Vaterlandes« gab hingegen ein Exempel für Cancik-Lindemaiers These. Er ging zugleich über diese hinaus, da er die demokratischen Verschleierungen der (nach)auflärerischen Opfermythen demaskierte. Der vaterländische Altar wurde im Verlauf der Französischen Revolution als handlungsorientierendes Medium errichtet. Als heilige Kultstätte und Opferstein war er zugleich das erste Krie-

gerdenkmal der bürgerlichen Demokratie: Schwüre, die für Königs-, Vaterlands- und Gesetzentreue vor ihm geleistet werden, machen deutlich, daß der moderne Staat das Menschenopfer braucht. Opfern und Töten für »Freiheit« und »Menschenrechte« veränderten den Gegenstand der Huldigung. Anstelle des Königs war es »la Patrie«, die gemeinsame Mutter und Gottheit, repräsentiert durch eine weibliche Allegorie, die nun für das Ganze stand und Einheit versprach.

Ein Lebensopfer darzubringen, bleibt das Privileg der Männer, während Frauen ein Leben lang opfern. Schlaglichtartig zeigte Hoffmann-Curtius die Kontinuität der Bedeutung des »Altars des Vaterlandes« in Kunst und Literatur bis zum Zweiten Weltkrieg auf. Sie deckte auf, daß es keiner religiösen Legitimation bedarf, um den Opfermechanismus wirkungsvoll zu nutzen für die Gottheit der Aufklärung, »la Patrie«. Die »religion civile« produzierte demnach nationale Opfermythen, die ihre Wirkungsmacht auf einem immer größeren Heer von blutigen, männlichen Lebensopfern entfaltete.

Es war wohl eines der frappantesten Ergebnisse dieser Tagung, daß bei allem Bemühen der Begriffs- und damit Gedankendifferenzierung festgehalten werden muß, daß auch nach der Aufklärung Realitäten adäquat als *Opfer*diskurs bezeichnet werden können. Von den imaginierten, gleichwohl personifizierten Gottheiten ändert sich das Gegenüber der Opferhandlungen von einem real existierenden Herrscher, dem König z.B., zu einem nur noch als System erlebten Ganzen der Gemeinsamkeit, des Staates. »... das Ganze wird als Ganzen sein Werk, für das er sich aufopfert und eben dadurch sich selbst von ihm zurückhält«, schreibt Hegel in der »Phänomenologie des Geistes«. Das »magische Schema rationalen Tausches« (Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung) wirkt fort, ebenso wie der gemeinschaftsstiftende Gedanke des Opfers. Hinzu kommt offenbar die Notwendigkeit, Opfer zu wiederholen, um sich »des Ganzen« und um sich seiner selbst im »Ganzen« immer wieder zu vergewissern. Bei Hegel opfert der

Mann-Mensch seine Arbeitskraft zum Erhalt des Staats, auf dem »Altar des Vaterlandes« opfert der männliche Soldat sein Leben für den Erhalt der Nation, für die Freiheit und das Gesetz.

Eine derartige »Verwandlung der Opferfigur« (Vortragstitel) mündet nach Michael Reiter in einen Opferbegriff, der als individuelles Lebens- und gesellschaftliches Ordnungsmodell eingefordert werden kann. Dies versuchte er am Beispiel Georg Simmels und Martin Heideggers aufzuzeigen. Seine These war, daß hier »Opfer« das sich selbstgenügende, keinen Sinn außerhalb des Opfers enthaltende Selbstopfer meint.

Simmel feiere den »Ernstfall« Erster Weltkrieg, da mit ihm ein bedingungsloses Ja ohne reflektierendes Nein möglich werde. Der Krieg wird zur moralischen Verpflichtung, zu einem unbegründeten und unbegründbaren »Sollen«. Reiter folgerte, daß in dem rigorosen Folgen dieser Forderung als indiskutabile Notwendigkeit das Subjekt aber auf seine Fähigkeit, Nein zu sagen, verzichtet: Es wird nurmehr von Pflicht und Gehorsam getragen. Opferbegriff und Kriegsideologie ergänzen sich hier.

Bei Heidegger gäbe es keine Trennung zwischen »Sein« und »Sollen«. Der Seinsbegriff wird durch den Opferbegriff erklärt. Opfern heiße: Selbstopfern aus Freiheit, sei »Verschwendug des Menschenwesens« ohne Berechnung. Der einzige Zweck des Opfers sei, daß das gegenständlich Seiende die Wahrheit des Seins erfahre, der Dank dafür wäre der Adel der Armut (»Was ist Metaphysik?«, Nachwort 1943). Das Opfer, das keine Berechnung »duldet«, übersetzte Reiter mit »Sinnlosigkeit« als Sinn des Opfers.

Setzt Heidegger das Opfer gegen das Kalkül des Tauschdenkens? Mitnichten. Innerhalb des philosophischen Textes wird der Lohn der Erkenntnis für das Opfer versprochen. Bezogen auf die Entstehungszeit des Nachwortes ist ein ganz anderer Lohn gemeint, sind Heideggers Worte letztlich als Mobilmachungen für den »Endsieg« zu verstehen. Auf das Fiasco von Stalingrad 1942/43 ist die »Verschwen-

zung des Menschenwesens« mehr als ein zynischer Kommentar.

Statt jedoch Heideggers Nachwort selbst in den Kontext faschistischer Kriegspropaganda zu stellen, führte Reiter als Beispiel für die explizit faschistische Nutzung der Existenzial-ontologie Heideggers den vergessenen Heidelberger Philosophen Franz Böhm an. Bei ihm wurde aus »Sein« »Pflicht« und das einzelne »Da-Sein« wurde in der Volksgemeinschaft verallgemeinert. »Es gibt keine Gemeinschaft, die nur ›da ist‹, sondern nur eine solche, die sich ständig im Opfer bewährt...«, schrieb Böhm (vgl. dazu obiges Hegelzitat).

Welche Opfermechanismen in der Nachkriegszeit wirkten, untersuchte Silke Wenk am Beispiel der »Flamme« (1963) von Bernhard Heiliger. Ihr Resümee war, daß die im öffentlichen Raum aufgestellte Bronzeskulptur eine Auseinandersetzung mit dem Faschismus enthalte, mit seiner Feuer- und Lichtmetaphorik, sowie, durch die in die Flamme eingearbeitete Gestalt einer Nike, mit seinen Bildern weiblicher Allegorien. In eben dieser Form als Flamme kontinuiere sie auch die faschistische Bildsprache. »Nike in Flammen« (Vortragstitel) zierte sowohl ein altes Opferritual als auch ein Herrschaftssymbol, das weibliche Bild des Sieges.

Wenn »Flamme« im Kontext des Opfermythos zu sehen ist, erhebt sich die Frage, was das Neue sei, das aus den Flammen entstehen soll? Wenk kam zu dem Ergebnis, das Bild des idealisierten Weiblichen, traditionell Sieg und Vaterland repräsentierend, soll geopfert werden. Das Feuer oder die Flamme sollen die problematisch gewordenen Bilder des Weiblichen als Garant patriarchaler Ordnung *läutern*.

In dem Vortrag wurde auch die Frage gestellt, in welchem Zusammenhang das Medium Skulptur selbst mit dem Opfermechanismus stehe. Wenks These dazu lautete, daß an der Skulptur, die Vergegenwärtigung von etwas Abwesendem und Erhöhung in sich vereinigt, das Opfer symbolisch immer wieder durchgespielt werden kann. Doch die in der Tradition der Avantgarde stehende Auffassung von

Skulptur als organisch wachsender enthält die Hoffnung, daß die oben genannten Bilder des Weiblichen wieder »verlebendigt« werden können.

In ihrem Vortrag »Die Hysterikerin und ihr Opfer« vertrat Jutta Prasse die These, in dem Sprechen der Hysterikerin werde ein Opfer für einen höheren kulturellen Zweck vollzogen. Das Sprechen und die körperlichen Symptome zeigen jedoch, daß der Verzicht nicht gelungen ist.

Freud habe die Verführungstheorie in bezug auf die Ursachenforschung der Hysterie aufgegeben zugunsten einer Theorie der pathogenen Phantasie und der »Urverdrängung«. Die Sprache setze Vorstellungen an die Stelle des Realen, das eine nicht erinnerbare Realität meint. Es finde eine Übertragung statt. An diesem Punkt wäre nach Prasse ein Opfermechanismus auflösbar. Was bei der Hysterikerin zur Sprache komme, sei ein Konflikt mit dem Weiblichen, hervorgerufen durch das sexuelle Erlebnis eines vergewaltigenden Übergriffs. Es ist der Konflikt, sich als *anders* zu erfahren. Die kulturelle Leistung, die die Hysterikerin nicht mitvollziehe – nicht mitvollziehen kann aufgrund des unbearbeiteten Traumas – ist eine Verzichtsleistung, die beiden Geschlechtern gemeinsam sei: der Verzicht auf ein unterschiedsloses Aufgehobensein in einer Gattung. Die Symbolisierung dieses Verzichts durch die Sprache, durch einen geschlechterkonstruierenden Diskurs, hieße, Verzicht ohne Opfer zu denken.

Ich stelle Jutta Prasses Vortrag in den Kontext nationaler Opfermythen, weil mit dem Wissen der Psychoanalyse ihr Erfolg klarer wird. Das Begehr, nicht Einzelheit zu sein, scheint mit der Imagination von regressiver Entgrenzung in einer Masse ideologisch nutzbar als Opferforderung. Mehr noch: das Angebot einer Selbstaufgabe für ein unterschiedlich zu definierendes »Ganzes«, das der Opferkonstruktion zugrundeliegende Ineinander von Erniedrigung und Erhöhung scheint mir deshalb so wirkungsvoll, weil mit der Schaffung des bürgerlichen disziplinierten Körpers, des

Ideals einer festumschlossenen Ganzheitlichkeit ein permanenter Kampf um den Erhalt dieses vorgestellten Körpers einsetzte auf Kosten einer Akzeptanz gegenläufiger Sehnsüchte.

Beides, Erhalt und Überwindung des bürgerlichen »Körperpanzers«, läßt sich als Motor von Opfermechanismen immer wieder feststellen.

2. Verzehrungen und Entfesselungen (frei nach G. Bataille)

Unter dem Titel »Ehebruch als Lustmord: Überlegungen zum Thema Erniedrigung bei Robert Musil« erläuterte Rita Svandrik geschlechtspezifische Opfermechanismen, die mit aggressiver, tödlicher Sexualität einhergehen. In Musils »Die Vollendung der Liebe« (1911) identifiziert sich die Ehefrau Claudine mit dem Lustmörder »G«. Beide versuchen mit unterschiedlichen Strategien, ihre Einsamkeit und Ichentfremdung zu überwinden. Der Lustmörder tötet, die Ehefrau denkt sich als Opfer des Lustmörders. Der von Claudine vorgestellte Ehebruch vollzieht eine tödliche Vergewaltigung nach. Das Verhalten Claudines ist bei Musil nicht ohne Blick auf die Hierarchie im Geschlechterverhältnis beschrieben. Augenblicke »selbstverständlichen männlichen Herrschaftsanspruchs« machen sie verlegen und lassen sie Scham fühlen.

Der Vortrag beantwortete die Frage, wie so zu Beginn dieses Jahrhunderts der Lustmord in der Bildenden Kunst und in der Literatur so populär war, nicht. Nachträglich möchte ich zudem fragen, ob es in »Vollendung der Liebe« überhaupt um eine Opferthematik geht? Findet nicht vielmehr von Seiten des Autors eine Verdeutlichung dessen statt, was Silke Wenk in ihrem Beitrag über den Zweck von Konstruktionen des Weiblichen formulierte? Bilder des Weiblichen als Bilder des Anderen sind Projektionsflächen männlichen Begehrens. In Bildern des Weiblichen redet Mann über sich selbst. Der Musilsche Text problematisiert m.E., daß Claudine diese Konstruktion

nicht zugebilligt wird, wenn herkömmliche Herrschaftsstrukturen Bestand haben sollen. Eine weitere Frage wäre, ob Musil mit der Erzählung nicht mit höchst ironischer Distanz auf die inflationäre Erscheinung von Lustmorden reagierte? Eine Distanz, die weiterhin im »Mann ohne Eigenschaften« (1930-52) mitschwingt: »An nichts entzündet sich die bürgerliche Liebe so sehr wie an der schmeichelhaften Erfahrung, daß man die Kraft besitzt, einen Menschen in ein Entzücken zu jagen, worin er sich so toll benimmt, daß man geradezu zum Mörder werden müßte, wenn man auf zweite Weise die Ursache solcher Veränderungen werden wollte.«

Oskar Kokoschkas Einakter »Mörder, Hoffnung der Frauen« schildert einen Geschlechterkampf mit tödlichem Ausgang für die Frau. Das Drama liegt in vier Fassungen vor, doch Gerlind Frink favorisierte diejenige von vor dem Ersten Weltkrieg (1907/10), da in ihr am aufschlußreichsten das Gewaltverhältnis zu Tage trete. Frink beschrieb die Frau als vielgestaltig. Für sie gilt, was Jacques Lacan mit »La femme n'existe pas« meint: *Die Frau* gibt es nicht. Ganz im Unterschied dazu der Mann. Laut Frink vertritt er Ordnung und Gesetz. Bei Kokoschka ist er der »blaugepanzerte« Herrscher. Am Ende stirbt die Frau, weil der Mann ihr alles Blut ausgesaugt hat.

Der jammervolle Tod der Frau könnte dazu veranlassen, hier den blutsaugenden Patriarchen, dort das hilflose, selbstverständlich weibliche Opfer zu sehen. Aber dieser Opferkonstruktion halten die Figuren nicht stand. Ebenso wenig wie der Mann als Opfer seiner selbstgeschaffenen Verhältnisse gezeigt wird, ist die Frau Opfer des Mannes. Frinks These, Kokoschka werfe hier einen kritischen Blick auf die wankende patriarchale Ordnung, in der der Mann keine akzeptablen Konfliktbewältigungsstrategien mehr habe, der Frau aber als *Imago* noch Stärke über den Tod hinaus zugestanden werde, scheint mir dennoch zweifelhaft. Stattdessen wäre die Frage zu stellen, welche Mechanismen der Idolisierung hier wirken, wenn die Frau als diejenige in Anspruch genommen

wird, die ein in die Krise geratenes Bild von Männlichkeit zu retten hat?

Eine Linie zunehmender Erniedrigung, Selbstaufgabe und Vergöttlichung des Weiblichen zeigte Michael Jäger in Analysen und Collagen zu Opern von Richard Strauss.

»Salome«, 1905 uraufgeführt als Vertonung des gleichnamigen Schauspiels von Oscar Wilde, erzählt von der Macht Salomes, die auf Selbsternidrigung errichtet ist. Sie hält nur an, solange die Verführungsmacht ihres Tanzes wirkt. In dem Moment, wo sich die im Tanz zur Göttin Erhobene menschlich (allzu menschlich) gibt, Salome den Kopf des Johannes küßt, ist ihre Macht erloschen. Herodes lässt Salome umbringen.

»Elektra« (1909, Libretto von Hugo von Hofmannsthal) hat keine klar umrissene Gestalt mehr. Sie ist in einem Akkord repräsentiert. Was nach Jäger logisch paradox, musikalisch aber äußerst sinnfällig gestaltet werden kann, ist, daß Selbsternidrigung und Selbsterhöhung in einer Person – in einer Musik – vereinigt werden können. Das Opfer, das Elektra bringe, sei die totale Selbstdpreisgabe der Person für ein höheres Ziel, nämlich, den Vater Agamemnon zu rächen.

Die Verzichtsleistungen Arabellas in der gleichnamigen Oper von 1933, um für »den Richtigen« die Richtige zu sein, sind vielfältig. Zunächst verzichtet sie auf ihr Wissen, sie hört auf zu fragen, wo es keine Zweifel mehr zu geben hat. Sie hört auf, mit anderen zu tanzen, soll sie doch fortan nur auf Mandykas Händen tanzen. Für diesen umfassenden Verzicht wird sie von Mandykas als »etwas Herrliches erhöht[«]. Zuletzt verzichtet sie noch auf ihr Idealbild vom »Richtigen«. Mandykas ist nicht frei von einem »bissl Niedrigkeit«. Diese Verzichtsleistungen, so meine ich, sind Voraussetzung für die Errichtung eines weiblichen Körperpanzers, den Klaus Theweleit in den »Männerphantasien« für den soldatischen Mann reserviert hat. Am Ende, so zeigte Jäger, wird Arabella Werte repräsentieren: Harmonie, Überzeitlichkeit, höhere Ideale. Mandykas ist gleichermaßen zu Höherem berufen, und davon halten ihn

Lebensbedrohung und Blut nicht ab. Die Sehnsucht nach Entgrenzung hat in diesem martialischen Männerbild ebenfalls keinen Platz.

Obgleich das Libretto zu »Daphne« (1938) auf einen Entwurf des jüdischen Emigranten Stephan Zweig zurückgeht und von diesem zweifellos antifaschistisch gedacht wurde, war die Oper der faschistischen Propaganda nützlich. »Daphne« ist eine Metapher für die Konservierung der Werte, die nach dem Weltkrieg, der seine Schatten vorauswirft, wohlbehalten weitergelebt sollen. Als Figur ist die Daphne die Vollendung Arabellas, da sie sich eine Entleibung wünscht, eine mit der Natur versöhnende Körperstarre – als Lorbeerbaum. Dieser Wunsch ist zugleich ein Opfer, denn ohne den drohenden Untergang müßte sie nicht »verholzen«.

Doch Verholzen ist nicht Versteinern, wäre hinzuzufügen. In der organischen Metapher des »Zum-Baum-Werdens« ist die antifaschistische und auch nachfaschistische Hoffnung enthalten, daß es ein erneutes Werden gibt. Silke Wenk verwies in ihrem Beitrag darauf. Michael Jäger stellte dezidierte Verbindungen zu Giacometti's Frauenfiguren und zu Beuys' Installationen her.

Welche weiteren Opfermechanismen nach 1945 wirkten, zeigten Johanna Bossinade am Beispiel der »Getreuen Antigone« (1947) von Elisabeth Langgässer und Ruth Waldeck in ihrer Analyse der »Kindheitsmuster« (1976) von Christa Wolf.

Johanna Bossinades Subsumierung des Textes unter psychoanalytische Theoreme und ihre hermeneutische Textstrukturanalyse ermöglichen es ihr, die Entmischung der Antigone-Figur, wie sie die Literaturwissenschaft häufig betreibe, aufzuheben. Sie bezog das Doppel Leben Antigones – sowohl dem Heros wie dem Hades zugehörig – in ihre Lesart ein. Allerdings hat es nichts mehr mit dem Thema der Tagung zu tun, wenn Bossinade die Reduktion und jeweils einseitige literaturwissenschaftliche Interpretation der Antigone-Figur als »Opfer« bezeichnet.

Nach Ruth Waldeck hätte es die Mögliche-

keit gegeben, das Arrangement zwischen Individuum und Herrschaft nach der Niederschlagung des NS zu durchschauen und zu beenden, was hieße, aus dem Opfermechanismus, wonach sich das Individuum für eine übergeordnete Idee selbst aufgibt, auszusteigen. Stattdessen aber beschreitet Nelly, die Protagonistin in Christa Wolfs »Kindheitsmuster« den breiten, viel begangenen Weg der Verdrängung. Als selbststerklärtes unschuldiges Opfer der Hitler-Diktatur identifiziert sie sich mit den Opfern des NS. Was sie in diesem Tauschverhältnis, in dem sie ihr Wissen gibt, erhält, ist jene Un-Schuld, die die erneute Übereinkunft mit Herrschaft für den totalen Neubeginn möglich macht.

3. Verweigerungen

Vor mehr als einhundert Jahren schrieb Hedwig Dohm, die Frauen würden »ihre lebendigen Geister und Herzen darbringen auf dem Altar der Männeranbetung«. Freiwillig gewährten sie den Männern die Macht, freiwillig fügten sie sich als Untertan. Christina Thürmer-Rohr knüpfte an Hedwig Dohm an, um die voraufklärerische Anlage dieser Selbstbestimmung aufzuzeigen. Anbetung setzt Glaube und nicht Wissen voraus, hier schweigt die Vernunft. Sie teilt sich auch dort nicht mit, wo als Gegenüber nicht die konkrete Person Mann gemeint ist, sondern die Institution oder Imagination Mann. In diesem Machtgefüge ist die Frau eben nicht Opfer, sondern Mittäterin. Thürmer-Rohr ging davon aus, daß diese Mechanismen bis heute Konjunktur haben. Dies wurde von den TagungsteilnehmerInnen als unhistorisch und zu wenig analytisch abgewehrt – zu Unrecht, meine ich.

Was Christina Thürmer-Rohr vorschlug, war aber nicht eine nachträgliche Erfüllung der Aufklärung, da die Aufklärung des weißen Mannes ebenfalls gescheitert oder nie wirklich eingelöst worden ist. Stattdessen ginge es darum, die Aufklärung als »Geisteshaltung und Arbeitsmethode« zu verstehen, was im feministi-

schen Sinne bedeute, die Kritik an der Frau als politische Kritik an einer Gesellschaft zu begreifen, die an einem (endlich zu formulierenden) aufklärerischen Befreiungswillen der Frau kein Interesse habe. Einen Befreiungswillen formulieren, so Thürmer-Rohr, heißt aber auch, den Blick auf »das Ganze, auf das Abstraktum der Menschheit« zu lenken, da das aufklärerische Ideal der Befreiung kein bloß selbstbezogenes, sondern weltbezogenes ist. Das selbstbestimmte Individuum bleibe aufs Ganze des gemeinsam verantworteten gesellschaftlichen Lebens bezogen und definiert.

Zu fragen wäre, was dieses »Ganze« meint, im Unterschied zu demjenigen, das Opfer rechtfertigt und fordert (also Staat, Idee, etc.), für das Opfer gebracht werden? »Das Ganze« ist eine bloße Fiktion und wenn nicht dies, so doch eine ideale Überhöhung von Differenzierungen, eine Vereinheitlichung, die ideologisch determiniert ist. Zu fragen wäre auch, ob »im Ganzen« die Gründe eines Wohlbefindens in der Unmündigkeit en détail aufgespürt werden können?

Mit einem Blick auf »das Ganze« endete auch der Vortrag von Ulrike Scholvin zum Thema: »Die lesbische Frau als Heroine der Modernité«. In groß(zügigen) Sprüngen von Baudelaire zu Benjamins Baudelaire-Kritik über C. G. Jungs Archetypenlehre und zurück zu Benjamin stellte Ulrike Scholvin die Verbindung zur Medusa her, auf deren Figuration Benjamin im Zusammenhang mit seiner Allegoriekonzeption mehrfach hingewiesen hat. Wenn nun aber die rettende Intention, die Benjamin der Allegorie zugeschrieben hat, in dem Bild der Medusa gebannt ist, so fragte Scholvin, geht diese nicht auch einher mit einem Opfer des weiblichen Körpers? Nur der abgeschlagene Kopf macht ein gefahrloses Schauen möglich. Der Blick in den Spiegel aber, Perseus' Blick, verbündet die Schauende mit dem Opferer und wiederholt damit das Opfer. Um aus diesem double-bind auszuscheren, fragte Ulrike Scholvin nach einer dritten Möglichkeit, die keinerlei Identifikation fordert: Wenn es möglich wäre, das gesamte Arrangement zu betrachten, ließe sich

dann der Opfervorgang unterbrechen?

Die Antwort auf diese Frage lautet: Nein. Grundsätzlich ungeklärt ist für mich die Frage, was für ein Opfer Medusa innerhalb eines Allegoriekonzepts sein sollte? Das Haupt der Medusa ist ein Zeichen, das für etwas steht und dies ohne Körper. Selbstverständlich ist es möglich, den Blick auf das gesamte Arrangement eines fiktiven Textes zu werfen – als wissenschaftlich-analytischer Blick auf ein literarisches Konstrukt. Er ist auf Realitäten nicht übertragbar. Die Dekonstruktion des Blickes wäre, nach dem Muster des involvierten Schauens zu fragen. Ein Außerhalb gibt es da nicht.

Gudrun Kohn-Waechters Beitrag: »... ich liebte ihr Herunterbrennen – Zur Dekonstruktion des Opfers in »Malina« von Ingeborg Bachmann und »Gespräch im Gebirge« von Paul Celan« war eine differenzierte Detailanalyse über Schuldgefühle des Opfers.

In Bachmanns »Malina« (1971 erschienen) lasse sich, so Kohn-Waechter, ein rätselhaftes Schuldgefühl der weiblichen Romanfiguren ausmachen, das nicht etwa aus ihrer Erkenntnis der Mittäterschaft und ihr freiwilliges Mittun am Opferfertwerden entstehe. Worin genau dieses Schuldgefühl bestehe, formulierte Kohn-Waechter eher als offene Frage, dahingehend, ob das Schuldgefühl nicht vielmehr aus einer identifikatorischen Akzeptanz des Opferseins erwachse?

In Celans Text von 1959 spricht ein Jude, der den NS überlebt hat, in verschlüsselter Weise von seinen Schuldgefühlen. Durch eine feinsinnige, herantastende Textanalyse zeigte Kohn-Waechter, daß die Frage, worin das Schuldgefühl bestehe, so beantwortet werden kann, daß es das Erkennen über den Versuch ist, den Tod in den Vernichtungslagern mit einem göttlichen Erlösungsversprechen gleichzusetzen, ihn im Sinne eines Opfergeschehens in einen sinnvollen Tod zu verwandeln. Kohn-Waechter zeigte, daß weder Bachmann noch Celan Vernichtung zum Opfer erklären. Die beschriebenen Opferphantasien werden nicht von außen kritisiert und bloßgestellt, sondern

durch ein literarisches Verfahren, mit dem sukzessiv die Schuldgefühle aufgedeckt und dechiffriert werden, analysiert.

Die von Xenia Rajewski mit äußerster Distanz vorgestellten Opfertheoreme in den Arbeiten von Luce Irigaray brachten kaum etwas Neues, und Irigarays Lösungskonzepte waren wenig hilfreich. Bei der Beantwortung der Frage, ob es eine Gesellschaft ohne Opfer, ohne Aggressionen geben könne, geht Irigaray »Zurück in die Zukunft«. Sie schlägt vor, »die Treue zu den natürlichen mikro- und makrokosmischen Rhythmen wiederzufinden«. Dies bedeutete, die Differenz der Geschlechter zu leben.

Doch hat es sich weder als nutzbringend herausgestellt, über mögliche Matriarchate zu spekulieren – wir lernen daraus nichts anderes, als daß es Geschichte gibt – noch kann ein kosmologisches Modell patriarchale Strukturen außer Kraft setzen. Die Differenz der Geschlechter leben, heißt, Macht ohne Herrschaft leben zu lernen.

Doch dies soll nicht mein Schlußwort zur Tagung sein. Denn anstelle der unsäglichen Bemühungen, in Schlußworten Differenziertes wieder zu vereinheitlichen, möchte ich zwei Filmempfehlungen geben: »Opfertag« von Veit Harlan aus dem Jahre 1944 (er wurde auf der Tagung gezeigt) und »Der Koch, der Dieb, seine Frau & ihr Liebhaber« von Peter Greenaway (1989).

* Ich danke Annelie Lütgens. Unsere Diskussionen in der schwierigsten, der Anfangsphase, haben wesentlich die Inhalte dieser Besprechung mitbestimmt.