

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«
Digestion und kulturelle Aneignung in Heines *Romanzero*

»Ja, Zuckererbsen für jedermann« – Essen und Körperlichkeit bei Heine

Selbst einer oberflächlichen Lektüre bleiben die Bezüge zu Essen und Nahrungsaufnahme in vielen Schriften Heinrich Heines nicht verborgen. Einige, wie die berühmten Zuckererbsen aus *Deutschland. Ein Wintermärchen*, haben inzwischen den Status eines geflügelten Wortes erreicht:

Ja, Zuckererbsen für jedermann,
Sobald die Schooten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.

Und wachsen uns Flügel nach dem Tod,
So wollen wir euch besuchen
Dort oben, und wir, wir essen mit euch
Die seligsten Torten und Kuchen.¹

Dabei weiß die Kulturanthropologie längst, dass Essen für den Menschen stets mehr ist als die reine Aufnahme von Nährstoffen. Die vielleicht prägnanteste Formulierung dafür bringt Ludwig Feuerbach: »Der Mensch ist, was er ißt«². Feuerbach bezieht sich im Folgenden zwar darauf, dass sich in der Essenswahl des Menschen – der Mensch ernährt sich im Gegensatz zu Göttern, die unsterbliches Ambrosia verspeisen, lediglich von Dingen, die selbst vergänglich sind – seine Sterblichkeit ausdrückt. Im weiteren Sinne unterstreicht dies aber einen immanenten Zusammenhang von Kultur und Natur, der sich im Vorgang der Nahrungsaufnahme offenbart. Das Kulturwesen Mensch nimmt nie nur Nahrung zu sich, »sondern stets drückt er mit seinem Essen, sozusagen im Essen, Dinge jenseits des Essens

1 Heinrich Heine: Deutschland. Ein Wintermärchen, in: Heinrich Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hrsg. von Manfred Windfuhr, Bd. 4: Atta Troll. Ein Sommernachtstraum. Deutschland. Ein Wintermärchen, bearb. von Winfried Woesler, Hamburg 1985, S. 92. Die Werke Heines werden im Folgenden mit der Sigle DHA unter Angabe der Bandnummer und Seitenzahl zitiert.

2 So der Titel des zweiten Teils seines Essays *Das Geheimnis des Opfers oder: Der Mensch ist, was er ißt* von 1864/66, in: Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 11: Kleinere Schriften IV 1851–186), Berlin/Boston 1990, S. 26–52.

aus und liefert damit freiwillig, bewusst oder unbewusst Verweise und Hinweise auf Externes.³ So dient auch das konkrete Beispiel Heines nicht bloß der Illustration oder Ausschmückung seines Versepos, sondern maskiert in diesem Fall eine eindeutige politische Forderung. Der Wunsch nach diesseitigem Wohlergehen ist kaum verdeckte Kritik an der katholischen Auslegung des Christentums, die Heine schon 1836 in der *Romantischen Schule* deutlich formuliert:

[I]ch spreche von jener Religion durch deren unnatürliche Aufgabe ganz eigentlich die Sünde und die Hypokrisie in die Welt gekommen, indem eben, durch die Verdammnis des Fleisches, die unschuldigsten Sinnenfreuden eine Sünde geworden, und durch die Unmöglichkeit ganz Geist zu seyn die Hypokrisie sich ausbilden mußte; ich spreche von jener Religion, die ebenfalls durch die Lehre von der Verwerflichkeit aller irdischen Güter, von der auferlegten Hunde demuth und Engelsgeduld, die erprobteste Stütze des Despotismus geworden.⁴

Essen, und damit der Bezug auf den Körper und seine Funktionen, wird deziert positiv gesetzt. Es steht im Gegensatz zum sinnenfeindlichen Christentum, der Verzehr von (süßen) Speisen soll Zeugnis für die Emanzipation des Menschen von katholischer Bevormundung sein. Spätestens mit Heines körperlichem ›Zusammenbruch‹ im Jahr 1848, der ihn schließlich bis ans Lebensende an sein Bett fesseln soll, lässt sich für seinen Umgang mit Essen und Körper ein Wandel feststellen. Im Spätwerk überwiegen Bilder von Körperlichkeit, Verdauung und Essen, die vor allem mit Verfall und Tod in Zusammenhang stehen. Schließlich nimmt der *Romanzero* (1851), als letzter großer zu Heines Lebzeiten veröffentlichter Gedichtzyklus, eine Sonderstellung ein. Ist hier von Essen und Körper die Rede, dann kaum noch in heiterer oder positiver Konnotation.

3 Claudia Schirrmeister: Bratwurst oder Lachsmousse? Die Symbolik des Essens – Betrachtungen zur Esskultur, Düsseldorf 2014, S. 73.

4 DHA 8.1, S. 127.

5 Zur Ursache von Heines Leiden und Tod ist außerordentlich viel geschrieben worden. Klar dürfte inzwischen sein, dass Heine nicht, wie er selbst angenommen – und wie für die folgende Untersuchung nicht völlig unbedeutend sein wird – an Syphilis gelitten hat. Wahrscheinlicher ist eine Art der Muskelschwäche. Aus der Vielzahl an Literatur verweise ich an dieser Stelle lediglich auf die neueste Veröffentlichung von Guido Kluxen und Ronald Gerste, die die Möglichkeit einer Myasthenie ins Spiel bringt, einer unheilbaren neurologischen Erkrankung, die mit einer Störung der neuromuskulären Übertragung einhergeht und zu den bei Heine auftretenden Symptomen passt. Vgl. Guido Kluxen/ Roland D. Gerste: Heinrich Heines Krankheit – war es eine Myasthenie?, in: Heine-Jahrbuch 58 (2019), S. 72–83.

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«

Das Gedicht *Pomare* beispielsweise führt Nahrungsaufnahme und -ausscheidung auf fast groteske Weise parallel:

Gestern noch fürs liebe Brod
Wälzte sie sich tief im Koth,
Aber heute schon mit Vieren
Fährt das stolze Weib spazieren.⁶

Hier gerät eine bestimmte physiologische Grundordnung ins Wanken, dem Erwerb von Brot, und damit dem Essen, geht der Aufenthalt in Ausscheidungen voraus. In *Vermächtnis* bedenkt das lyrische Ich seine »Feinde mit Geschenken«, die wiederum ganz und gar körperlicher Natur sind:

Ich vermach' Euch die Coliken,
Die den Bauch wie Zangen zwicken,
Harnbeschwerden, die perfiden
Preußischen Hämorrhoiden.

Meine Krämpfe sollt Ihr haben,
Speichelfluß und Gliederzucken,
Knochendarre in dem Rucken,
Lauter schöne Gottesgaben.⁷

Der Körper will nicht mehr so, wie das lyrische Ich will. Es ist zurückgeworfen auf seine dysfunktionale Körperlichkeit und den Unzulänglichkeiten seiner Physis ausgeliefert. Der Körper ist versehrt und defizitär, er funktioniert nicht. Dabei nimmt das Gedicht bei der Beschreibung von Blasen- und Darmbeschwerden auf zeitgenössische Vorstellungen von Ästhetik kaum Rücksicht. Die Sprache ist poetisch, aber ungeschönt, wenn Form und Inhalt auseinander treten.⁸ Dem durchformten Sprachmaterial steht aber die defizitäre, sich sträubende und kränkelnde, sogar abstoßende Körperlichkeit entgegen. Die Schilderung auch abstoßender Körperlichkeit indes endet nicht bei der Selbstbeschreibung des lyrischen Ichs. In *Jetzt Wohin?* wird mit den Engländern ein ganzes Volk aufgrund seiner Ausdünstungen be- und abgewertet:

6 DHA 3.1, S. 30.

7 Ebd., S. 121.

8 Hier zeigt sich laut René Anglade am deutlichsten in Heines Spätwerk sein »Abstand von Klassik und Romantik«, es sei der »nackte, krude Realismus [...] die passende Ausdrucksweise für eine schreckliche Wirklichkeit.« René Anglade: Heines zweifache Kontrafaktur. *Vermächtnis*. Versuch einer Interpretation, in: Christian Liedtke (Hrsg.): Heinrich Heine. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2000, S. 90–117, S. 110.

Gern würd' ich nach England geh'n,
Wären dort nicht Kohlendämpfe
Und Engländer – schon ihr Duft
Giebt Erbrechen mir und Krämpfe.⁹

Die »Kohlendämpfe« lesen sich zunächst als offensichtliche Anspielung auf die mit der Industrialisierung eingehende Luftverschmutzung. Das Lexem ›Dämpfe‹ in Verbindung mit ›Kohl[en]‹ stellt aber zugleich eine Verbindung zum Kochen und der bereits zu Heines Zeiten als miserabel empfundenen englischen Küche her.¹⁰

Derartige Bezüge zu defizitärer Körperlichkeit sind bei Heine kein Zufall. Falsch wäre es, sie als bloße Effekthascherei zu betrachten oder als Auswuchs der Lust am ästhetischen Tabubruch abzutun. Stattdessen finden sie systematisch Anwendung und ihre Grundierung in Heines philosophischem Denken. Hinter ihnen steckt mithin ein dezidiert politisch-philosophisches Programm. Hingewiesen wurde bereits auf die grundsätzliche Kritik an der Sinnenfeindlichkeit des Katholizismus in der *Romantischen Schule*. Körperlichkeit, oder vielmehr: der Wille zur Diesseitigkeit, ist dabei schon vorher kennzeichnendes Merkmal von Heines Denken. In *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834) heißt es: »Der Gedanke will That, das Wort will Fleisch werden.«¹¹ Das Geistige strebt also nach Diesseitigkeit, es will in die Welt wirken. Dabei handelt es sich um eine genuin meta poetische Überlegung, die Dichtung in das Verhältnis zwischen Geist und Körper setzt. Letztendlich geht es um die Frage, wie sich Geistiges ins Leibliche, und damit ins Weltlich-Reale, transformieren lässt. Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang im Fragment gebliebenen Essay *Verschiedenartige Geschichtsauffassung* (1830/33), der sich mit dem zeitgenössischen historischen Denken auseinandersetzt. Dabei setzt er einer Auffassung von Geschichte als ewige Wiederkehr des Gleichen ein teleologischen Modell entgegen, nur um beiden zuletzt eine Absage zu erteilen. Beide Auffassungen nämlich vernachlässigen das, was für den lebendigen Menschen von Bedeutung ist: Die Gegenwart und das individuelle Subjekt. Folgerichtig dekretiert der Text denn auch an zentraler Stelle:

9 Vgl. DHA 3.1, S. 102.

10 Frühere Versionen des Gedichts sind noch drastischer, wenn dort der letzte Vers lautet: »Weckt in mir die Hodenkrämpfe« (vgl. DHA 3.2, S. 794), was zur Umgehung der Zensur für die Publikation entschärft wurde.

11 DHA 8.1, S. 79.

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«

Das Leben ist weder Zweck noch Mittel; das Leben ist ein Recht. Das Leben will dieses Recht geltend machen gegen den erstarrenden Tod, gegen die Vergangenheit, und dieses Geltendmachen ist die Revoluzion. Der elegische Indifferentismus der Historiker und Poeten soll unsere Energie nicht lähmen bey diesem Geschäfte; und die Schwärmerey der Zukunftbeglückter soll uns nicht verleiten, die Interessen der Gegenwart und das zunächst zu verfechtende Menschenrecht, das Recht zu leben, aufs Spiel zu setzen. – *Le pain est le droit du peuple*, sagt Saint-Just und das ist das größte Wort, das in der ganzen Revoluzion gesprochen worden – [...].¹²

Nicht ohne Grund zitiert Heine Louis Antoine de Saint-Just mit den Worten, dass das *Brot* das Recht der Menschen sei. Dasjenige, das als Ziel jeder Revolution, deren Zweck die Verbesserung der Lebensumstände des Menschen ist, gesetzt wird, weist einen dezidierten Bezug zu Körperlichkeit, zu Nahrung auf. Und nicht nur zu Nahrung, sondern, bleibt man in der christlichen Bildsphäre, zum Abendmahl, und damit zum Dreh- und Angelpunkt zwischen körperlicher Nahrungsaufnahme und geistiger Teilhabe am Heilsversprechen.

Es lässt sich festhalten, dass der Bezug auf Körperlichkeit und Essen eine Konstante bei Heine darstellt, wenn er auch unverkennbar einem Wandel unterworfen ist. Gerade für das Spätwerk treten noch die Aspekte Krankheit und defizitäre Körperlichkeit hinzu. Das mag vielleicht Ursache in Heines eigener Krankengeschichte haben, erschöpft sich darin jedoch längst nicht. Vielmehr drückt sich in seiner poetischen Behandlung des physischen menschlichen Körpers immer auch ein Bild des sozialen Körpers aus. Beide bedingen einander und wirken wechselseitig aufeinander. Die Beschaffenheit des einzelnen konkreten Körpers und der Umgang mit ihm sagt so auch etwas über den Zustand der Gesellschaft aus, in der er sich befindet und die ihn letztendlich geformt hat.¹³ Es ist dieser Zusammenhang von materiellem und sozialem Körper, den Mary Douglas in *Natural Symbols* expliziert:

The social body constrains the way the physical body is perceived. The physical experience of the body, always modified by the social categories through which it is known, sustains a particular view of society. There is a continual exchange of meanings between the two kinds of bodily experience so that each reinforces

12 DHA 10, S. 302. Für eine genauere Analyse des Fragments mit Bezug auf die zu Heines Zeiten vorherrschenden historiographischen Strömungen siehe Susanne Zantop: Verschiedenartige Geschichtsschreibung: Heine und Ranke, in: Heine-Jahrbuch 23 (1984), S. 42–68.

13 Und die er reziprok wiederum formt, auch hier also eine Kreislaufbewegung.

the categories of the other. As a result of this interaction the body itself is a highly restricted medium of expression.¹⁴

Dem Körper fällt dementsprechend eine doppelte Rolle zu, die zwischen Kultur und Natur bzw. Vor-Kulturellem angesiedelt ist.¹⁵ Deutlich wird dies vor allem im *Romanzero*-Gedicht *Vitzliputzli*, das als Kulminationspunkt der bisher untersuchten Gemengelage aus Krankheit, Essen und Körperlichkeit gelesen werden muss.

»Dieses ist Amerika! / Dieses ist die neue Welt!« – Die Spiegelung der Kulturen in *Vitzliputzli*

Vitzliputzli stellt das letzte und umfangreichste Gedicht der *Historien*, des ersten Buches des *Romanzero*, dar. Unterteilt in drei Abschnitte und ein Präludium ist seine Handlung auf der Inhaltsebene rasch zusammengefasst. Die Spanier, unter der Führung Hernan Cortez', erobern das Aztekenreich auf dem Gebiet des heutigen Mexiko und töten König Montezuma. Die Azteken können sich zwar in der darauf folgenden Schlacht behaupten und die Eroberer zunächst vertreiben, das aber ändert nichts am Ausgang des Krieges, aus dem die technologisch überlegenen Europäer siegreich hervorgehen. Dem namensgebenden Aztekengott Vitzliputzli bleibt nur, sein Volk auf andere Art zu rächen.¹⁶ Es muss aber um mehr gehen, denn sonst würde die Historie kaum in Verdacht geraten, Heines Rezeptionstheorie »*in nuce*« zu enthalten und als Schlüssel zum Verständnis des wechselseitigen kulturellen Transfers zwischen Europa und Lateinamerika im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert zu dienen.¹⁷

14 Mary Douglas: *Natural Symbols. Explorations in cosmology*, London 2003, S. 72.

15 Dies streichen auch Al-Taie und Famula heraus, bei denen sich der Körper »als ein Ort [erweist], der Teil eines auf normativen Verhaltensmustern basierenden kollektiven Miteinanders ist und als Organ zugleich biologischen Existenzformen unterliegt«, Yvonne Al-Taie/Marta Famula: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): *Unverfügbares Verinnerlichen. Figuren der Einverleibung zwischen Eucharistie und Anthropophagie*, Leiden/Boston 2020, S. 1–16, S. 3.

16 Bei *Vitzliputzli* handelt es sich dabei um die europäisierte Version des aztekischen Kriegs- und Sonnengottes Huitzilopochtli. Der vorliegende Text benutzt die Bezeichnung *Vitzliputzli* dann, wenn er sich auf Heines spezifische Bearbeitung bezieht.

17 Wie dies etwa Susanne Zantop konstatiert, vgl. dies.: *Colonialism, Cannibalism, and Literary Incorporation: Heine in Mexico*, in: Peter Uwe Hohendahl/Sander L. Gilman (Hrsg.): *Heinrich Heine and the Occident. Multiple Identities, Multiple Receptions*, Lincoln/London 1991, S. 110–138, S. 111: »Heine's *Vitzliputzli* serves as a key to the re-

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«

Der Gegensatz von Alt und Neu ist beherrschendes Thema des Präludi-
ums, in hymnischen Tönen lobt es die vor jugendlicher Kraft strotzende
»neue« Welt:¹⁸

Dieses ist Amerika!

Dieses ist die neue Welt!

Nicht die heutige, die schon
Europäisiret abwelkt –

Dieses ist die neue Welt!

Wie sie Christoval Kolumbus

Aus dem Ocean hervorzog.

Glänzet noch in Fluthenfrische,

Träufelt noch von Wasserperlen,

Die zerstieben, farbensprühend,

Wenn sie küßt das Licht der Sonne.

Wie gesund ist diese Welt! [...]

Ist kein Kirchhof der Romantik,

Ist kein alter Scherbenberg

Von verschimmelten Symbolen

Und versteinerten Perucken.

Aus gesundem Boden sprossen

Auch gesunde Bäume – keiner

Ist blasirt und keiner hat

In dem Rückgratmark die Schwindsucht.¹⁹

Bemerkenswert sind dabei die Metaphern, die diesen Gegensatz spiegeln. Es sind solche der Krankheit und des Todes, des Vergehens und auch des Erstarrens. Die Lateinamerika als innwohnend empfundene Dynamik drückt sich lautmalerisch in Begriffen wie »Fluthenfrische« aus, während das alte Europa als statisch und überkommen dargestellt wird. Hinter dem »Scherbenberg« z.B. verbirgt sich der Monte Testaccio in Rom, der aus Abermillionen zerbrochenen antiken Amphoren besteht. Wenn dieser nun Sinnbild für Europa ist, dann ist das Lebendige, das, was Europa eigentlich ausmacht, sein Geist und sein Leben, verschwunden, übrig geblieben ist lediglich ein Skelett, das vielleicht an vergangene Größe

ciprocal cultural transfer taking place between Europe and Latin America in the nineteenth and twentieth centuries.«

18 Für eine ausführliche Untersuchung des Präludioms unter Berücksichtigung von Heines Quellen vgl. Robert Steegers: Heinrich Heines *Vitzliputzli. Sensualismus, Heilsge-
schichte, Intertextualität*, Stuttgart/Weimar 2006, S. 23–65.

19 DHA 3.1, S. 56 f.

erinnert, tatsächlich aber keine eigene Kraft, keinen Geist mehr besitzt. Beinahe unbemerkt gelingt es Heine, einen Bezug zu Essen herzustellen: Schließlich enthielt der Großteil der Amphoren, die den Monte Testaccio ausmachen, Wein oder Olivenöl.²⁰

Hinsichtlich des Gegensatzes zwischen Gesundheit und Krankheit ist vor allem darauf hinzuweisen, dass es die erwähnte Schwindsucht, also die Tuberkulose, ist, an der die europäische Bevölkerung leidet. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert war Tuberkulose die maßgebliche endemische Erkrankung der, vor allem in Städten lebenden, Armen. Wenn also in der ›neuen‹ Welt die Tuberkulose nicht grassiert, spricht dies nicht nur für eine allgemeine Gesundheit der indigenen Bevölkerung, sondern im Umkehrschluss auch für die Abwesenheit extremer Armut mit all ihren Folgen.²¹ Irritierend wirkt die Verbindung zum »Rückgratmark«, die sich zunächst aus Heines Biographie erklären lässt. Zwar befällt die Tuberkulose in aller Regel nicht das Rückenmark, die Syphilis, an der Heine zu leiden glaubte, jedoch sehr wohl.²² Heine verschaltet an dieser Stelle Tuberkulose und Syphilis miteinander, was insofern sinnfällig ist, als es sich einerseits um Krankheiten handelt, die im kulturellen Motivrepertoire der zeitgenössischen Gesellschaft eine bedeutende Rolle spielen, als auch um solche, an denen Heine zu verschiedenen Zeiten seines Lebens selbst zu leiden glaubte.

Die Neuartigkeit des amerikanischen Kontinents wird sodann durch sinnliche Erfahrungen aufgenommen, die in engem Zusammenhang mit Essen und Nahrungsaufnahme stehen. Es sind ›Unerhörte, wilde Düfte, /

20 Zum Monte Testaccio vgl. José Remesal Rodríguez: Monte Testaccio (Rome, Italy), in: Claire Smith (Hrsg.): Encyclopedia of Global Archaeology (2018), DOI: 10.1007/978-3-319-51726-1_3331-1.

21 Vgl. hierzu Ulrike Moser: Schwindsucht. Eine andere deutsche Gesellschaftsgeschichte, Berlin 2018, zu Tuberkulose als Krankheit der armen Massen v.a. S. 116–123. Für die literarische Bearbeitung der Tuberkulose mit besonderem Bezug auf eine ihrer bekanntesten Darstellungen bei Thomas Mann vgl. Katrin Max: Liegekur und Bakterienrausch literarische Deutung der Tuberkulose im *Zauberberg* und anderswo, Würzburg 2013.

22 Vgl. hierzu Hartmut Steinecke: »The Lost Cosmopolite«. Heine's Images of Foreign Cultures and Peoples in the Historical Poems of the Late Period, in: Peter Uwe Hohendahl/Sander L. Gilman (Hrsg.): Heinrich Heine and the Occident. Multiple Identities, Multiple Receptions, Lincoln/London 1991, S. 139–162, hier S. 153. Es würde sich dann um die *tabes dorsalis* handeln, ein Spätstadium der Neurosyphilis, das häufig mit starken Schmerzen, Lähmungsscheinungen und Erblindung einhergeht. Vgl. hierzu ausführlich: Anja Schonlau: Syphilis in der Literatur über Ästhetik, Moral, Genie und Medizin (1880–2000), Marburg 2004, S. 41–45.

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«

Die mir in die Nase dringen,«²³ die das lyrische Ich die Neue Welt körperlich erfahren lassen und einen Vergleich unter anderem mit dem Geruch von Essen nach sich ziehen:

Und mein grübelnder Geruchssinn
Quält sich ab: Wo hab' ich denn
Je dergleichen schon gerochen?

War's vielleicht auf Regentstreet,
In den sonnig gelben Armen
Jener schlanken Javanesin,
Die beständig Blumen kaute?

Oder war's zu Rotterdam,
Neben des Erasmi Bildsäul',
In der weißen Waffelbude
Mit geheimnißvollem Vorhang?²⁴

Die Erinnerung an sinnliche Eindrücke und deren Bezug zum bereits Bekannten macht das Neue erst verstehbar. Darin drückt sich ein altes Problem aus: Das Neue kann nur mit den Möglichkeiten des Alten beschrieben werden. Das lyrische Ich nimmt sein Bildinventar mit in die Neue Welt, es kann nicht anders als seine Erfahrungen und Vorurteile auf die neue Lage zu projizieren. Ein unvoreingenommener Zugang zum Neuen ist also von vornherein ausgeschlossen. Allein durch die Sprache »kontaminiert« das Alte bereits das Neue – insofern ist der vorherige Rekurs auf Krankheiten sinnfällig: Das Alte steckt das Neue an, Sprache selbst wird zum Überträger von Krankheit, indem sich in ihr Machtverhältnisse ausdrücken; sie wird zum Mittel der Aneignung und Eroberung, noch bevor der erste Schuss gefallen ist. Bereits im Akt ihrer Beschreibung ist die Neue Welt verunreinigt, mithin infiziert, und in Besitz genommen. Heine ist sich der Objektifizierung der indigenen Bevölkerung durch die Europäer sehr wohl bewusst und spielt ironisch mit ihr, indem er sie umkehrt. So wird der Europäer selbst zum Objekt der Beobachtung, das Subjekt ist dabei jedoch ein Affe, der erschrocken ins Unterholz flüchtet, und nicht nur kontrafaktisch – die Missionierung Lateinamerikas hat zu diesem Zeitpunkt noch nicht stattgefunden – ein Kreuz schlägt, sondern

23 DHA 3.1, S. 57.

24 Ebd., S. 58.

»auf dem haarlos / Ledern abgeschabten Hintern«²⁵ überdies schwarz-rot-goldene Farben trägt.²⁶

Der militärischen Eroberung geht also eine epistemische voraus. Die eigentliche Kolonisierung Lateinamerikas ist an dieser Stelle weniger von Bedeutung. Es soll der Hinweis genügen, dass Heine sich bei der Beschreibung von kriegerischen Auseinandersetzungen recht genau an die ihm zur Verfügung stehenden historischen Quellen gehalten hat.²⁷ Von großem Interesse ist, was der Auslöser für den späteren Kampf sein wird. Zu Beginn nämlich sieht alles nach einem einigermaßen friedlichen Zusammentreffen der Kulturen aus. Der Aztekenkönig Montezuma nimmt die Spanier freundlich auf, unterliegt dabei aber einem folgenschweren Irrtum:

Dieser unzivilisierte,
Abergläubisch blinde Heide
Glaubte noch an Treu' und Ehre
Und an Heiligkeit des Gastrechts.²⁸

Das Gastrecht ist in praktisch allen Kulturen von enormer Bedeutung.²⁹ Es stammt aus der Erfahrung mit dem Fremden, dem entweder freundlich (xenophil) oder feindlich (xenophob) begegnet werden kann.³⁰ Im abendländischen Kulturkreis wird das Gebot zur Gastfreundschaft, der *xenia*, als Institution erstmals in Homers *Odyssee* verschriftlicht. Schon hier beruht die Gastfreundschaft auf Gegenseitigkeit: Der Gast erhält Essen und Unterkunft, verpflichtet sich dafür aber, den Gastgeber nicht zu schädigen

25 Ebd., S. 59.

26 Man hat es also mit einem ganz eigentümlichen, nämlich kreisförmigen, Konzept von Zeit zu tun, das sich in der Struktur des Gedichts, und nicht zuletzt des gesamten *Romanzero*, wiederfindet. Vgl. hierzu Markus Winkler: Mythisches Denken. Kultisches Handeln. Heinrich Heine: Vitzliputzli, in: Peter Tepe/Tanja Semlow (Hrsg.): Mythos No. 4. Philologische Mythosforschung, Würzburg 2016, S. 202–217, hier S. 209: »Die koloniale und ethnographische Erschließung des Globus führt kreisförmig an den Ausgangspunkt zurück. Schon hier zeichnet sich der Kreis als Grundstruktur des Gedichtes ab.«

27 DHA 3.2, S. 713.

28 DHA 3.1, S. 61. Das Gedicht unterstreicht, dass Montezuma dem Gastrecht mehr als gerecht wird (ebd.): »Doch nicht Obdach bloß und Atzung, / In verschwenderischer Fülle, / Gab der Fürst den fremden Strolchen – / Auch Geschenke reich und prächtig.«

29 Für einen Überblick über die literarisch-narrativen Kodierungen von Gastlichkeit, Gastfreundschaft und Gast vgl. etwa Peter Friedrich/Rolf Parr (Hrsg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation, Heidelberg 2009.

30 Vgl. Otto Hiltbrunner: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum, Darmstadt 2005, S. 9.

und mit Informationen zu versorgen: »Langt zu nach der Speise und freuet euch! Doch habt ihr alsdann von dem Mahl genossen, so fragen wir euch, wer ihr seid unter den Männern.«³¹ In abgeschwächter Form gilt dies natürlich noch heute: Wer an der Tischgemeinschaft teilnehmen möchte, muss sich gewissen sozialen Regeln unterwerfen. Das gemeinsame Essen sorgt so für (soziale) Ordnung.³² Im Christentum ermahnt das Neue Testament an mehreren Stellen zur Gastfreundschaft, in der katholischen Kirche gilt sie als eines der sieben Werke der Barmherzigkeit. Dabei hat das Gebot zur Gastfreundschaft, neben dem oben genannten, immer auch ordnungsstiftenden Charakter: Der Reisende kann sich in einer fremden Umgebung zumindest darauf verlassen, dass ihm als Gast kein Unheil widerfährt. So erweist sich der Heide Montezuma also als gar nicht unzivilisiert, er befolgt gewissermaßen den Hebräerbrief: »Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt.«³³ Er steht jedoch vor dem Problem, keine Engel zu beherbergen. In einer der historisch bewanderten Person alles andere als schockierenden Wende der Ereignisse tötet Hernan Cortez seinen Gastgeber kurzerhand, nimmt damit genau die Züge des unzivilisiert Barbärischen an, die die Spanier den Azteken unterstellen. Im Anschluss an diesen Mord gewinnt der Konflikt rasant an Schärfe. Zunächst stellen die Azteken die Lebensmittellieferungen ein, was die allgemeine Situation der Spanier im unbekannten Land eklatant verschlechtert. Die Erinnerung an

31 Odyssee, 4, 60–61 (zitiert nach Homer: Die Odyssee, übers. von Wolfgang Schadewaldt, 31. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2003, S. 57). Deutlicher wird noch das Ende der *Odyssee*, die Gastfreundschaft ist ein Gebot des »fühlenden Herzens«, der Gast erhält für die Dauer seines Aufenthalts den Status eines Bruders, aber er steht zugleich in der Pflicht, seine Identität preiszugeben: »[D]amit wir alle uns gleichermaßen freuen mögen: Gastgeber und Gast, denn so ist es viel schöner. Denn um des ehrwürdigen Fremden willen sind diese Anstalten gemacht: Heimgeleit wie auch die liebe Gabe, die wir ihm freundlich gegeben haben. Steht doch an Bruders Statt der Fremde wie auch der Schutzsuchende für den Mann, der mit dem Verstande auch nur an wenig hinreicht. Darum verbirg auch du jetzt nicht mit klugen Gedanken, was ich dich frage! Ist es doch schöner, daß du redest. Sagen den Namen, mit dem dich dortzulande Mutter und Vater gerufen haben und auch die anderen, welche in der Stadt sind und die dort in der Runde wohnen!« (Odyssee, 8, 542, zitiert nach ebd., S. 134 f.; vgl. für eine ausführliche Darstellung des Gastrechts bei Homer auch Hiltbrunner: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum, S. 26–33)

32 Vgl. hierzu Schirrmeister: Bratwurst oder Lachsmousse?, S. 23–30.

33 Hebr. 13,2.

die Heimat ist dabei wieder, in einer Spiegelung des Präludiums, kulinarisch geprägt, Spanien wird erinnert als das Land,

Wo die frommen Glocken läuten,
Und am Herde friedlich brodelt
Eine Ollea-Potrida,

Dick verschmoret mit Garbanzos,
Unter welchen, schalkhaft duftend,
Auch wohl kichernd, sich verbergen
Die geliebten Knoblauchwürstchen.³⁴

Die Reaktion der Azteken erschöpft sich aber nicht im Kappen der Nahrungsversorgung. Zwar ist der Rückzug der Kolonisten bereits ausgemachte Sache (vgl. V. 118: »Und der Rückzug ward beschlossen«), die Azteken indes wollen den Mord an ihrem König nicht ungesühnt lassen. Bemerkenswert ist hier wieder die den folgenden Überfall illustrierende Bildsprache.

Auf den Brücken, auf den Flößen,
Auf den Furthen harrten sie,
Um den Abschiedstrunk alldorten
Ihren Gästen zu kredenzen.

Auf den Brücken, Flößen, Furthen,
Hei! da gab's ein toll Gelage!
Roth in Strömen floß das Blut
Und die kecken Zecher rangen –

Rangen Leib an Leib gepreßt,
Und wir sehn auf mancher nackten
Indianerbrust den Abdruck
Span'scher Rüstungsarabesken.

Ein Erdrosseln war's, ein Würgen,
Ein Gemetzel, das sich langsam,
Schaurig langsam, weiter wälzte,
Ueber Brücken, Flöße, Furthen.³⁵

Auffällig ist die Beschreibung des Kampfes als Naturgewalt, die unterschiedslos beide kontrahierenden Heere betrifft. Zugleich aber wird die Bildsprache des *Präludiums* wiederverwertet. Motive des Trinkens, also der Nahrungsaufnahme, die zuvor die Alte mit der Neuen Welt verbun-

34 DHA 3.1, S. 62 f.

35 Ebd., S. 63 f.

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«

den, die Neue Welt erst erfahrbar gemacht haben, beschreiben nun die grausame Realität des Kampfes. Die Schlacht ist ein »toll Gelage«, die Kämpfenden »kecke Zecher«, bei dem Abschiedstrunk, den die Azteken den Spaniern servieren, handelt sich um Ströme von Blut. Dies verfestigt den Eindruck einer Art des dionysischen Rausches, an dessen Ende unvermeidlich der Tod, die Auflösung, steht. Dazu passt die sexuelle Note, die dem ganzen Treiben inhärent ist. Wie Liebende pressen die Kämpfenden in einer grotesken Parodie des intimen Aktes ihre Leiber aneinander. Es kommt also zu einer Vermischung der Völker, aber gerade nicht durch einen Akt der konsensuellen Vereinigung. Die körperliche Unversehrtheit der indigenen Bevölkerung wird gewaltsam angetastet, ihren nackten Leibern wird mit dem Abdruck der spanischen Rüstungen gleichsam ein Siegel aufgedrückt, wie (Nutz-)Tiere werden sie markiert. Dem zum Trotz gehen sie siegreich aus der Schlacht hervor und nehmen über achtzig ihrer Gegner gefangen.

»Heute werden dir geschlachtet / Achtzig Spanier, stolze Braten« – Der anthropophagische Akt als kulturelle Einverleibung

Die Gefangennahme ist Voraussetzung für den nächsten, und für die vorliegende Untersuchung wichtigsten, Teil des Gedichts. Der zweite Akt des *Vitzliputzli* beginnt mit einer Zwiesprache zwischen dem Oberpriester und dem Kriegsgott selbst, der also körperlich in Erscheinung tritt.

Dort auf seinem Thron-Altar
Sitzt der große Vitzliputzli,
Mexikos blutdürst'ger Kriegsgott.
Ist ein böses Ungetüm,

Doch sein Aeußres ist so putzig,
So verschnörkelt und so kindisch,
Daß er trotz des innern Grausens
Dennoch unsre Lachlust kitzelt –³⁶

Das Lachen dürfte der Leserschaft indes im Halse stecken bleiben, denn schon bald wird deutlich, dass das Festmahl zu Ehren des Aztekengottes aus einem antropophagischen Akt besteht:

36 Ebd., S. 67.

Heute werden dir geschlachtet
Achtzig Spanier, stolze Braten
Für die Tafel deiner Priester,
Die sich an dem Fleisch erquickten.³⁷

Anthropophagie, d.h. der Verzehr von menschlichem Fleisch durch Menschen, ist in den meisten Kulturen mit einem starken Nahrungstabus belegt. Dabei wird gemeinhin unterschieden zwischen Anthropophagie, die aus einer Notsituation, bspw. akutem Nahrungsmangel aufgrund von Hungersnöten, Schiffbruch oder Flugzeugabsturz,³⁸ geschieht und anthropophagischen Akten, die Teil eines Kultus oder Ritus sind.

Für den inzwischen synonym gebrauchten Begriff ›Kannibalismus‹ zeichnet sich kein Geringerer als Christoph Kolumbus verantwortlich. Auf seiner ersten Reise ankerte Kolumbus vor der Antilleninsel Hispaniola, auf der heute Haiti und die Dominikanische Republik liegen. Die Bewohner Hispaniolas berichteten Kolumbus von menschenfressenden Stämmen ihrer Nachbarinsel, die sich Caniba oder Canima nannten, was sich mit ›tapfer‹ übersetzen lässt. Spannender als derartige linguistische Feinheiten war für Kolumbus jedoch der Aspekt des Menschenfressens, sodass im Sprachgebrauch der Spanier ›canibal‹ bald die Bedeutung des Menschenfressers übernahm.³⁹ Bei seiner europäischen Leserschaft fanden Kolumbus' Schriften über diese exotischen Kannibalen ein dankbares Publikum, bestätigten sie doch die seit in der Antike und dem Mittelalter vorherrschenden Auffassung von menschenfressenden ›Wilden‹ am Rande der bekannten und zivilisierten Welt. Diese Berichte bestärkten die Vorstellung der Anthropophagie, die im

abendländischen Denken gewöhnlich mit dem Zustand der Wildheit oder der Barbarei assoziiert [wird]. Sie gilt als ein kulturelles Rand- oder Grenzphänomen. Kannibalenvölker verkörpern demnach eine archaische Phase der mensch-

37 Ebd., S. 69.

38 So sind für Europa etwa Fälle von Anthropophagie (›Notkannibalismus‹) zu Zeiten des Dreißigjährigen Krieges dokumentiert, genauso in der Sowjetunion während verschiedener Hungersnöte. Vgl. Hans Medick: Der Dreißigjährige Krieg – Zeugnisse vom Leben mit Gewalt, Göttingen 2018, S. 172 f. und Steven Béla Várdy/Agnes Huszár Várdy: Cannibalism in Stalin's Russia and Mao's China, in: East European Quarterly XLI (2007), No. 2, S. 223–238.

39 Dazu kam später noch die Volksetymologie, dass Kannibale von lat. *canis*, Hund, abstamme, was den tierischen Charakter der dieser Praxis ausübenden Völker weiter unterstreichen sollte. Vgl. hierzu Joseph Jurt: Die Kannibalen: erste europäische Bilder der Indianer – von Kolumbus bis Montaigne, in: Monika Fludernik (Hrsg.): Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden, Würzburg 2002, S. 45–63, hier S. 46 f.

lichen Kulturentwicklung. Sie verweisen auf einen vorgeschichtlichen Zustand, in dem die Menschheit die Schwelle zwischen Natur und Kultur noch nicht oder eben erst überschritten hat.⁴⁰

Dieser Gegensatz zwischen Zivilisation und Barbarei ist zentral für den europäischen Kannibalismusdiskurs seit dem 16. Jahrhundert. In der europäischen Gedankenwelt waren die amerikanischen Ureinwohner beinahe synonym mit Kannibalen: »No other cultural practice, whether real or supposed, was so fixed in the imagination of Europeans when they thought about the New World than cannibalism.⁴¹ Dies blieb nicht ohne Folgen. Der Kannibale galt als der absolut Andere. Er mochte formal ein Mensch sein, wenn er jedoch seine Artgenossen verspeiste, so musste ihm das fehlen, was den Menschen eigentlich ausmacht, die Vernunft. Das erleichterte die Unterdrückung der amerikanischen Ureinwohner, denn für sie konnten ansonsten geltende Prinzipien des Humanismus, wie z.B. das christliche Verbot der Sklaverei, außer Kraft gesetzt werden. In letzter Konsequenz war der Kannibalismusdiskurs so ein Instrument der Ausgrenzung und Dehumanisierung, der Legitimation unmenschlicher Behandlung.⁴²

Such accusations contributed to the dehumanization of the outsider. According to the prevailing logic, men who ate other men had to be sub-human. [...] By failing to distinguish something as elementary as what is fitting food from what is not, cannibals behaved in an inhuman or subhuman way. Such a conspicuous category mistake could only be explained by one thing: the Indians lacked the natural capacity to reason, the faculty all academics agreed distinguished humans from animals.⁴³

Vor diesem Hintergrund ergeben die Rüstungsabdrücke auf den Leibern der Azteken mehr Sinn, sie verdeutlichen das Nicht-Menschliche, Tierische, das die Spanier in ihnen sehen.

40 Christian Moser: Kannibalische Katharsis. Literarische und filmische Inszenierungen der Anthropophagie von James Cook bis Bret Easton Ellis, Bielefeld 2005, S. 7.

41 William Eamon: Cannibalism and Contagion. Framing Syphilis in Counter-Reformation Italy, in: Early Science and Medicine 3 (1998), No. 1, S. 1–31, S. 17.

42 Es muss kaum eigens darauf hingewiesen, dass der Kannibalismusdiskurs um einiges komplexer ist als an dieser Stelle dargestellt werden kann. Ich beschränke mich deshalb auf die für diesen Punkt wesentlichen Aspekte. Für eine ausführliche Übersicht vgl. zum Beispiel Daniel Fulda: Unbehagen in der Kultur, Behagen an der Unkultur. Ästhetische und wissenschaftliche Faszination an der Anthropophagie. Mit einer Auswahlbibliographie, in: Ders./Walter Pape (Hrsg.): Das Andere Essen. Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur, Freiburg i.Br. 2001, S. 7–50.

43 Eamon: Cannibalism and Contagion, S. 18.

Kulturanthropologisch betrachtet bedeutete Kannibalismus allerdings noch mehr. Wie Christian Moser anhand der Reiseberichte Johann Reinhold Forsters aus dem Jahr 1783 herausarbeitet, »liegt in der Konsequenz dieser Identifikation von Anthropophagie und Barbarei, daß der Kannibale als ein Wesen bestimmt wird, das den Tausch verweigert oder dazu unfähig ist.⁴⁴ Für merkantilistische Nationen wie Portugal oder Spanien muss dies einem Affront gleichkommen. Hier hat man es mit Menschen zu tun, die sich nicht an dem beteiligen können oder wollen, was nicht nur Grundlage des eigenen Reichtums ist, sondern auch das eigene Selbstverständnis und die eigene Gesellschaftsform von Grund auf prägt: Tausch, Geben und Nehmen, transaktionales Denken überhaupt. Stattdessen will der Kannibale alles, ohne Rücksicht auf Verluste: »Der barbarische Kannibale steht in der Anthropologie des 18. Jahrhunderts also für hemmungslosen Konsum und rückhaltlose Aneignung, für die Verweigerung des Austauschs mit dem Anderen sowie für die Unfähigkeit, sich mit Substituten zufrieden zu geben.⁴⁵ Dieser Lesart zu Folge ist dem Kannibalen des Abstrakte fremd. Mit ihm ist nicht zu handeln, weil er Geld nicht versteht. Wenn der Kannibale etwas will, dann will er dies in Gänze, und er geht jeden Weg, der ihn dahin führt: »Ungehindert durch moralische Fesseln gehen sie daher den Weg der totalen Vernichtung konsequent bis an sein Ende – bis hin zur restlosen Vertilgung des Gegners durch seine kannibalische Einverleibung. Der kannibalische Akt markiert den Raub in seiner Extremform: ein ungehemmtes Nehmen, eine totale Appropriation – und eben dadurch eine maßlose Befriedigung des Selbstwert- und Gemeinschaftsgefühls.⁴⁶ Was der Kannibale begehrst, macht er sich in letzter Konsequenz ganz und gar zu eigen. Damit ist der gedankliche Rahmen abgesteckt, in dem sich *Vitzliputzli* bewegt.

Das Entsetzen der Spanier, die die Schreie ihrer Kameraden vernehmen, hat also mehrere Gründe. Es liegt nicht allein in der grausigen Vorstellung, dass die Gefangenen getötet und verzehrt werden. Vielmehr wird hier ein Wertesystem komplett außer Kraft gesetzt: Kriegsgefangene hatten für den europäischen Zeitgenossen einen Wert. Sie ließen sich austauschen, entweder gegen andere Gefangene oder gegen ein stattliches

44 Christian Moser: Politische Körper – kannibalische Körper. Strategien der Inkorporation in Kleists *Penthesilea*, in: Rüdiger Campe (Hrsg.): *Penthesileas Versprechen. Exemplarische Studien über die literarische Referenz*, Freiburg i.Br. 2009, S. 252-290, S. 268.

45 Ebd., S. 270.

46 Ebd., S. 269 f.

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«

Lösegeld. So oder so: Sie waren (Ver)Handlungsmasse. Diese Gewissheit setzen die Azteken außer Kraft. Ihnen liegt nicht am Handeln, sie wollen ihre Gegner ganz und gar vertilgen. Die Konfrontation mit der Anthropophagie setzt das auf mercantilistischen Grundsätzen beruhende Ordnungssystem der Spanier außer Kraft, der Handel als universelles Verständigungs- und Kommunikationsmittel kollabiert.

Darüber hinaus hat das Entsetzen aber noch eine sehr viel viszeralere Ursache, die in der Beschaffenheit des ›Festmahls‹ liegt:

›Menschenopfer‹ heißt das Stück.
Uralt ist der Stoff, die Fabel;
In der christlichen Behandlung
Ist das Schauspiel nicht so gräßlich.

Denn dem Blute wurde Rothwein,
Und dem Leichnam, welcher vorkam,
Wurde eine harmlos dünne
Mehlbreyspeis transsubstituirt –

Diesmal aber, bey den Wilden,
War der Spaß sehr roh und ernsthaft
Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch
Und das Blut war Menschenblut.

Diesmal war es gar das Vollblut
Von Altchristen, das sich nie,
Nie vermischt hat mit dem Blute
Der Moresken und der Juden.⁴⁷

Die Azteken werfen die Spanier auf einen verborgenen Kern ihrer eigenen Kultur zurück, wodurch sie mithin das Menschenopfer selbst auf die ihm inhärente Performativität und Inszenierung zurückführen. In der Eucharistie feiert das Christentum einen im Wesentlichen anthropophagischen, oder genauer betrachtet, theophagischen Akt. Dies ist zunächst nichts Neues oder Unbekanntes. Schon bei Thomas von Aquin heißt es: »per Eucharistiam manducamus Christum«⁴⁸ (durch die Eucharistie essen wir Christus). Durch Liturgie und Ritus ist das anthropophagische Moment in diesem Fall jedoch entschärft und zivilisiert worden. Allerdings bleibt festzuhalten, dass die Gläubigen, zumindest wenn sie der katholischen Konfession angehören, durch die in der Eucharistiefeier stattfindende

47 DHA 3.1, S. 68 f.

48 Thomas von Aquin: Summa Theologiae III, qu. 73, a. 5 ad. 1, www.corpusthomisticum.org/sth4073.html (5.3.2023).

Transsubstantiation eben doch Blut und Fleisch Christi zu sich nehmen.⁴⁹ Dem Verzehr ist jedoch kein Gewaltakt mehr vorangestellt, er ist zivilisatorisch bekömmlich gemacht.⁵⁰ *Vitzliputzli* macht genau diese Zivilisierung wieder rückgängig, indem es den tabuisierten, verdrängten Kern des Messopfers aufdeckt, der in einem Akt der Gewalt und des Kannibalismus liegt. Zugleich verbindet der Text ihn mit bacchantischer – und damit dezidiert unchristlicher – Ausgelassenheit. Auch der Neologismus »transsubstituere« kann dabei ein blasphemisches Moment nicht verhehlen:

In ihm steckt der Gedanke, dass die mythenkritische Trennung von Bildträger und Bildgegenstand, die das katholische Christentum geleistet hat, indem es den zu opfernden Leib durch Brot und Wein substituierte, vom Dogma der Transsubstantiation, also der Wesensverwandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut, rückgängig gemacht worden ist. Der Wortwitz hat also eine äußerst aggressive Tendenz; er führt schließlich auf den Gedanken, dass sich im Menschenopfer eine Extremform des Kannibalismus verbirgt, nämlich »Götterfresserei« [...].⁵¹

Die Rückführung des Messopfers auf seinen anthropophagischen Ursprung konfrontiert die Spanier also mit ihrer eigenen Vergangenheit. Spätestens an dieser Stelle setzt sich dann auch fort, was der Blick des Affen im Präludium bereits angedeutet hat: Kulturelle Aneignung findet immer reziprok statt. Oder, wie es Susanne Zantop formuliert: »Colonial appropriation is answered by the incorporation of the colonizers, and both colonizers and colonized are transformed in the process.«⁵² Die Kolonisten, gekommen um der ursprünglichen Bevölkerung ihre Schätze zu rauben, werden nun selbst Opfer eines sehr viel größeren Raubes. Die Azteken geben sich nicht mit Gegenständen oder Symbolen zufrieden. Während der Schlacht haben die spanischen Rüstungsarabesken Muster auf die Leiber der Azteken gedrückt, die Spanier haben sie so symbolisch

49 Der Wein ist nicht Symbol für das Blut Christi, das Brot nicht Symbol für dessen Leib – sie sind Blut und Leib. Hier gilt für die Katholische Kirche weiterhin die im Konzil vom Trient festgeschriebene Lehre: Es geschieht »durch die Konsekration von Brot und Wein eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes«. Konzil von Trient, 13. Sitzung, 11. Oktober 1551, Kap. 1. Zitiert nach: Deutsche Geschichte in Dokumenten und Bildern, https://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=5326 (5.3.2023).

50 Auf das Moment der Entzinnlichung geht Steegers ausführlich ein, vgl. ders.: Heinrich Heines *Vitzliputzli*, S. 167.

51 Winkler: Mythisches Denken. Kultisches Handeln, S. 213.

52 Zantop: Colonialism, Cannibalism, and Literary Incorporation, S. 111.

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«

zu ihrem Besitz gemacht, wenngleich sie das Feld als Verlierer verlassen. Derartiger Symbolismus ist den Azteken fremd. Diese nehmen sodann die totale Appropriation vor, indem sie sich die Körper der Spanier einverleiben. *Vitzliputzli* gerät so zu einem Lehrstück über kulturelle Verständigung. Das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen ist hier geprägt von Missverständnissen, denn Verständigung funktioniert bei den Spaniern völlig anders als bei den Azteken. Wo jene auf Zeichenhaftigkeit und Symbole setzen, ist diesen jedes Abstraktum fremd. Verständigung kann so nur scheitern. Eine friedliche Lösung dieses Dilemmas scheint kaum möglich, das Missverständnis führt in *Vitzliputzli* zwangsläufig zum Blutvergießen und zum Untergang einer der Kulturen.⁵³

Das Entsetzen beruht auf Gegenseitigkeit. Wo die Spanier vor dem Kannibalismus der Azteken erschauern, empfinden die Azteken das christliche Messopfer als Gotteslästerung:

Auch moralisch häßlich sind sie,
Wissen nichts von Pietät,
Und es heißt, daß sie sogar
Ihre eignen Götter fräßen!⁵⁴

Die Azteken können die vergeistigte Form der Anthropophagie im Sinne des Abendmahls nicht nachvollziehen. Für sie bleibt das Essen der Hostie ein Akt der Gewalt, und zwar ein solcher gegen das Göttliche, ein Sakrileg, sehr viel schlimmer als das Verspeisen eines Menschen.

Damit wird die Symbolkraft des Essens in ihr Gegenteil verkehrt. Der Vorgang des Essens verbindet die Menschen miteinander. Zunächst auf einer ganz grundsätzlichen Ebene: Jeder Mensch muss essen, es handelt sich um die notwendige Voraussetzung des (Über)Lebens schlechthin. Darüber hinaus aber gilt für das gemeinsame Mahl im Besonderen, dass »gerade diese Gemeinsamkeit für die Zusammenkunft und Vereinigung auch vollkommen unterschiedlicher Personen eine Basis bietet und zum sozialen Miteinander animiert. In der Situation der Mahlzeit vereinigen sich sozusagen Individuelles und Gemeinsames.«⁵⁵ Essen ist soziale Praxis,

53 Strukturell weist dies Ähnlichkeiten zu Heinrich von Kleists *Penthesilea* auf, wo das Dilemma der Amazonenkönigin darin besteht, Achilles metaphorisch aufgeladene Sprache wörtlich zu nehmen und ihn folgerichtig aufzusessen.

54 DHA 3.1, S. 73.

55 Schirrmeister: Bratwurst oder Lachsmousse?, S. 23.

die den Menschen in eine Beziehung zur Welt setzt.⁵⁶ Das gemeinsame Mahl besitzt nicht selten ein friedensstiftendes Moment, was sich in Institutionen wie der Gastfreundschaft ausdrückt, wo während des Essens Fremdheit und Misstrauen abgebaut werden. In der christlichen Eucharistie schließlich ist das Abendmahl von besonderer Bedeutung, offenbart sich in ihm doch die Liebe Gottes und die Verbundenheit aller Christen untereinander. All dies pervertiert *Vitzliputzli* geradezu, stellt es auf den Kopf. Im Akt des Menschen-Essens verdeutlicht und verdichtet sich nicht nur die Fremdheit und Unvereinbarkeit der Kulturen. Essen wird zum Sinnbild des Zusammentreffens von Kulturen, das in einem vollständigen Verzehren endet. So findet zwar eine Vermischung der Kulturen statt, aber eine solche, die geprägt ist von Gewalt, die darin mündet, dass eine Kultur vollständig in der anderen aufgeht. An einen Austausch, an ein gleichberechtigtes Miteinander, ist so nicht zu denken. Schließlich wird Essen zu einem Mittel der Selbstentfremdung, wenn der Akt des Kannibalismus die Spanier auf den tabuisierten Kern ihrer eigenen Identität zurückwirft. Nahrungsaufnahme dient dann nicht mehr dem Erhalt der Körperlichkeit, sie bewirkt das Gegenteil, sie führt zu Auflösungsprozessen der sicher geglaubten eigenen Identität.

»Ja, der Teufel will ich werden« – *Vitzliputzlis* Rache

Damit aber endet das Gedicht nicht, der Kreislauf ist noch nicht zur Gänze geschlossen. Der dritte Akt nämlich setzt das Zwiegespräch zwischen *Vitzliputzli* und dem Hohepriester fort. Dort zeigt sich, was wir bereits wissen und was *Vitzliputzli*, qua seiner Göttlichkeit, voraussieht: Die Schlacht mag zwar gewonnen sein, der Krieg aber war verloren, in dem Moment, in dem die Europäer den Fuß aufs amerikanische Festland setzten. *Vitzliputzlis* Volk und sein Kult sind dem Untergang geweiht:

Und wir müssen untergehen,
Ich, der ärmste aller Götter,
Und mein armes Mexiko.⁵⁷

56 S. hierzu auch Al-Taie/Famula: Unverfügbares Verinnerlichen, S. 3: »Als anthropologische Grunderfahrung dient die einverleibende Nahrungsaufnahme nicht nur der unmittelbaren Lebenserhaltung, sondern bringt den Menschen auch wie keine andere Handlung mit seiner Außenwelt in Austausch.«

57 DHA 3.1, S. 74.

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«

Allerdings ist er selbst als Gott unsterblich – und sinnt auf Rache, selbst wenn dies eine Übersiedlung nach Europa mit sich bringt. Von Bedeutung ist hier wieder, wie genau sich diese Rache vollzieht:

Ich verteufle mich, der Gott
Wird jetzund ein Gott-sey-bey-uns;
Als der Feinde böser Feind,
Kann ich dorten wirken, schaffen.⁵⁸

Er schreibt sich also, schon verdeutlicht durch das biblische Sprache aufnehmende Vokabular, in das Pantheon der europäischen Götter ein. In einer Wiederaufnahme der Struktur des Präludiums bemächtigt Sprache sich der Wirklichkeit, diesmal nur andersherum: *Vitzliputzli* macht sich die Sprache seiner Feinde zu eigen, um dann seinerseits zum Kolonialisten zu werden. Es gibt also nichts Neues. Die Geschichte, in diesem Fall die Geschichte vom Erobern und Erobert-Werden wiederholt sich in immer anderen Formen⁵⁹, oder, um im Bild des Essens zu bleiben: Sie erschöpft sich in einem ewigen Kreislauf des Verzehrens und Verdauens der immer gleichen kulturellen Masse.

Die Art der Rache wird sodann ausführlich beschrieben:

Quälen will ich dort die Feinde,
Mit Phantomen sie erschrecken –
Vorgeschmack der Hölle, Schwefel
Sollen sie beständig riechen.

Ihre Weisen, ihre Narren
Will ich ködern und verlocken;
Ihre Tugend will ich kitzeln,
Bis sie lacht wie eine Metze.

Ja, ein Teufel will ich werden,
Und als Kameraden grüß' ich
Satanas und Belial,
Astaroth und Belzebub.

Dich zumal begrüß' ich, Lilis,
Sündenmutter, glatte Schlange!
Lehr' mich deine Grausamkeiten
Und die schöne Kunst der Lüge!

58 Ebd., S. 75.

59 Zu dieser sich in *Vitzliputzli* ausdrückenden Kreislaufstruktur und deren Implikationen für den *Romanzero* vgl. auch: Philipp Ritzen: Heinrich Heines *Romanzero*. Mythisches Denken und resignatives Geschichtsbild, Berlin/Heidelberg 2023, S. 79–92.

Mein geliebtes Mexiko,
Nimmermehr kann ich es retten,
Aber rächen will ich furchtbar
Mein geliebtes Mexiko.⁶⁰

Robert Steegers analysiert, wie Vitzliputzli gleich auf vierfache Weise Rache an den Europäern übt.⁶¹ Für die vorliegende Untersuchung wesentlich ist der an dieser Stelle eindeutige Verweis auf das Sexuelle. Das Kitzeln der Tugend, das Lachen wie von einer Metze, der Verweis auf die Sündenmutter Lilith und auch der Schwefelgeruch deuten auf eine ganz bestimmte Krankheit, mit der Vitzliputzli Europa heimsuchen will: die Syphilis.⁶² Genau das ist aus mehreren Gründen wichtig. Zum einen gilt die Syphilis schon zu Heines Zeiten als ›Mitbringsel Kolumbus‘ von seiner Fahrten nach Amerika,⁶³ auch wenn sich diese These – so die neueste Forschung – wohl nicht halten lässt.⁶⁴

Wichtig ist, dass sich die Krankheit, mit der Vitzliputzli Europa verheeren will, als Syphilis identifizieren lässt. Nicht nur besteht ein enger Zusammenhang zwischen Syphilis und Anthropophagie, insofern als Anthropophagie wie Syphilis aus europäischer Sicht seit dem 16. Jahrhundert auf Engste mit dem Anderen verbunden waren. Beide Phänomene standen also wie kaum andere für das Fremde, das Nicht-Europäische, das bei aller von ihm ausgehenden Gefahr stets auch Faszination auszuüben wusste. Der Umstand, dass die ersten großen Krankheitsausbrüche kurz nach der Rückkehr Kolumbus‘ auftraten, tat sein Übriges, die Bewohner

60 Ebd.

61 Steegers: Heinrich Heines *Vitzliputzli*, S. 242.

62 Dieser Lesart folgt bereits der Kommentar der Düsseldorfer Heine Ausgabe: »Die markante Stellung von ›Metze‹ lässt diese als Initiantin von ›ködern und verlocken‹ und ›Tugend-Kitzeln‹ erscheinen. Venerische Krankheiten fanden vor allem durch Verkehr mit Prostituierten Verbreitung. Hier scheint Heine der These zu folgen, daß die Syphilis aus Amerika von den Spaniern nach Europa gebracht wurde« (DHA 3.2, S. 718).

63 Vgl. Ernst-Albert Meyer: Syphilis. Die Geschichte der Franzosenkrankheit, in: Der Allgemeinarzt 38 (18) 2016, S. 112–114 oder auch Bruce M. Rothschild: History of Syphilis, in: Clinical Infectious Diseases 40 (2005), 10, S. 1454–1463, hier S. 1461: »The osseous evidence documents the presence of syphilis in the Dominican Republic where Columbus landed. Columbus‘ crew clearly had the opportunity and means to contract and spread the venereal disease we now call syphilis.«

64 Wie kürzlich eine Studie der Universität Zürich belegt: Kerttu Majander et al.: Ancient Bacterial Genomes Reveal a High Diversity of *Treponema pallidum* Strains in Early Modern Europe, in: Current Biology 30 (2020), 19, S. 3788–3803. Vgl. auch die dazugehörige Pressemitteilung: Die Syphilis grässerte wohl schon vor Kolumbus in Europa, <https://www.shh.mpg.de/1822196/syphilis-before-columbus> (5.3.2023).

Amerikas als absolut ›fremd‹ abzutun.⁶⁵ Gleichzeitig ist die Syphilis eine Krankheit, die den gesamten Körper betrifft und dort für buchstäbliche Auflösungserscheinungen sorgt. Im zweiten und dritten Stadium der Erkrankung sorgen Geschwulste an den Weichteilen für typische Syphilis-Symptome, zu denen etwa das typische Einsenken und der später Verlust der Nase gehört, der Körper löst sich auf und nimmt die Züge eines Leichnams an: »Als schwere Ganzkörperkrankheit nähert sich Syphilis zudem dem Topos des lebendigen und darum besonders obszönen Leichnams, dessen besonders ekelhaften Qualität noch in Zusammenhang mit der progressiven Paralyse zu erörtern ist.«⁶⁶ Der Ekel vor Syphilis gründet sich so auch in dem Aspekt der Verfaulung des Lebendigen, was wiederum einen Bogen zurück zum Präludium vollendet: Europa war das Alte, Abgefaulte, das nun von Vitzliputzli noch einmal potenziert in die Alte Welt hineingetragen wird. Vitzliputzli schreibt sich in den europäischen Körper ein, er wird Teil der europäischen Welt. Durch eine kulturelle Transformation – Vitzliputzli wird europäischer Gott – kommt es gleichzeitig zu einer Zersetzung des Körpers. Die Anthropophagie wird mit anderen Mitteln, denen der Krankheit, fortgesetzt.

Zuletzt ist dies noch aus anderem Grund interessant. Wenn Heine, wie zuvor erwähnt, zeitlebens eine Syphilisinfektion für seinen körperlichen Verfall verantwortlich machte, dann hat sich der Rache suchende Aztekengott auch in den Körper des Dichters eingeschrieben. *Vitzliputzli* als Text und als Dichtung ist dann infiziert. Damit wird das Gedicht zum Inbegriff von Kunst, die direkt auf Welt wirkt: ansteckend im buchstäblichen Sinne. Das ist am Ende eine ausgesprochen radikale Sicht auf Dichtung als solche. In der Dichtung verwirklicht sich damit der eingangs

65 Und er hatte darüber hinaus noch andere Vorteile: »The New World origins theory had the double advantage of absolving physicians from knowing how to cure it. Shifting blame for the disease upon the Other, emphasizing its exceptionality, they reaffirmed conventional norms of healthy behavior and appropriate relationships between doctor and patient.« (Eamon: Cannibalism and Contagion, S. 7) Wie der Kannibalismus es erlaubte, Azteken und andere Völker Amerikas nicht wie vollwertige Menschen behandeln zu müssen, war der fremde Ursprung der Syphilis willkommene Entschuldigung für die Machtlosigkeit der europäischen Ärzte. Bemerkenswert ist ebenfalls, dass sich Spekulationen über den Ursprung der Syphilis in moralischen Verfehlungen der amerikanischen Bevölkerungen ergingen, die den Geschlechtsverkehr mit Affen miteinschließen – ein Argumentationsmuster, das sich einige Jahrhunderte später bei der Suche nach einem Ursprung von AIDS wiederholen soll, inklusive ganz ähnlicher Mechanismen der Dehumanisierung und des *otherings*.

66 Schonlau: Syphilis in der Literatur, S. 31.

zitierte Gedanke aus der *Philosophieschrift*. Sie hat konkrete Auswirkungen auf die Welt, sie ermöglicht es dem Wort, Fleisch zu werden – aber eben krankes, syphilitisches Fleisch.

Literaturverzeichnis

- Al-Taie, Yvonne/Famula, Marta: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Unverfügbares Verinnerlichen. Figuren der Einverleibung zwischen Eucharistie und Anthropophagie, Leiden/Boston 2020, S. 1–16.
- Anglade, René: Heines zweifache Kontrafaktur. *Vermächtnis*. Versuch einer Interpretation, in: Liedtke, Christian (Hrsg.): Heinrich Heine. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2000, S. 90–117.
- Aquin, Thomas von: Summa Theologiae III, qu. 73, a. 5 ad. 1, www.corpusthomisticum.org/sth4073.html (5.3.2023).
- Douglas, Mary: Natural Symbols. Explorations in cosmology, London 2003.
- Eamon, William: Cannibalism and Contagion. Framing Syphilis in Counter-Reformation Italy, in: Early Science and Medicine Vol. 3 (1998), No. 1, S. 1–31.
- Feuerbach, Ludwig: Das Geheimnis des Opfers oder: Der Mensch ist, was er ißt, 1864/66, in: Ders.: Gesammelte Werke, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 11: Kleinere Schriften IV 1851–1866, Berlin/Boston 1990, S. 26–52.
- Friedrich, Peter/Parr, Rolf (Hrsg.): Gastlichkeit. Erkundungen einer Schwellensituation, Heidelberg 2009.
- Fulda, Daniel: Unbehagen in der Kultur, Behagen an der Unkultur. Ästhetische und wissenschaftliche Faszination an der Anthropophagie. Mit einer Auswahlbibliographie, in: Ders./Pape, Walter (Hrsg.): Das Andere Essen. Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur, Freiburg i.Br. 2001, S. 7–50.
- Heine, Heinrich: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, 16. Bd., hrsg. von Manfred Windfuhr, Hamburg 1973–1997.
- Hiltbrunner, Otto: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum, Darmstadt 2005.
- Homer: Odyssee, übers. von Wolfgang Schadewaldt, 31. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2003.
- Jurt, Joseph: Die Kannibalen : erste europäische Bilder der Indianer – von Kolumbus bis Montaigne, in: Fludernik, Monika (Hrsg.): Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden, Würzburg 2002, S. 45–63.
- Kluxen, Guido/Gerste, Ronald D.: Heinrich Heines Krankheit – war es eine Myasthenie?, in: Heine-Jahrbuch 58 (2019), S. 72–83.
- Konzil von Trient, 13. Sitzung, 11. Oktober 1551, Kap. 1. Zitiert nach: Deutsche Geschichte in Dokumenten und Bildern, https://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=5326 (5.3.2023).
- Majander, Kerttu et al.: Ancient Bacterial Genomes Reveal a High Diversity of *Treponema pallidum* Strains in Early Modern Europe, in: Current Biology 30 (2020), 19, S. 3788–3803.

»Aufgefaßt: Man speis'te Fleisch / Und das Blut war Menschenblut.«

- Max, Katrin: Liegekur und Bakterienrausch literarische Deutung der Tuberkulose im Zauberberg und anderswo, Würzburg 2013.
- Medick, Hans: Der Dreißigjährige Krieg – Zeugnisse vom Leben mit Gewalt, Göttingen 2018.
- Meyer, Ernst-Albert: Syphilis. Die Geschichte der Franzosenkrankheit, in: Der Allgemeinarzt 38 (2016), 18, S. 112–114.
- Moser, Christian: Kannibalische Katharsis. Literarische und filmische Inszenierungen der Anthropophagie von James Cook bis Bret Easton Ellis, Bielefeld 2005.
- Ders.: Politische Körper – kannibalische Körper. Strategien der Inkorporation in Kleists *Penthesilea*, in: Campe, Rüdiger (Hrsg.): *Penthesileas Versprechen. Exemplarische Studien über die literarische Referenz*, Freiburg i.Br. 2009, S. 252–290.
- Moser, Ulrike: Schwindsucht. Eine andere deutsche Gesellschaftsgeschichte, Berlin 2018.
- Ritzen, Philipp: Heinrich Heines *Romanzero*. Mythisches Denken und resignatives Geschichtsbild, Berlin/Heidelberg 2023.
- Rodríguez, José Remesal: Monte Testaccio (Rome, Italy), in: Smith, Claire (Hrsg.): *Encyclopedia of Global Archaeology* (2018), DOI: 10.1007/978-3-319-51726-1_3331-1.
- Rothschild, Bruce M.: History of Syphilis, in: Clinical Infectious Diseases 40 (2005), S. 1454–1463.
- Schirrmüller, Claudia: Bratwurst oder Lachsmousse? Die Symbolik des Essens – Betrachtungen zur Esskultur, Düsseldorf 2014.
- Schonlau, Anja: Syphilis in der Literatur. Über Ästhetik, Moral, Genie und Medizin (1880–2000), Marburg 2004.
- Steegers, Robert: Heinrich Heines *Vitzliputzli*. Sensualismus, Heilsgeschichte, Intertextualität, Stuttgart/Weimar 2006.
- Steinecke, Hartmut: »The Lost Cosmopolite«. Heine's Images of Foreign Cultures and Peoples in the Historical Poems of the Late Period, in: Hohendahl, Peter Uwe/Gilman, Sander L. (Hrsg.): *Heinrich Heine and the Occident. Multiple Identities, Multiple Receptions*, Lincoln/London 1991, S. 139–162.
- Várdy, Steven Béla/Várdy, Agnes Huszár: Cannibalism in Stalin's Russia and Mao's China, in: East European Quarterly XLI (2007) No. 2, S. 223–238.
- Winkler, Markus: Mythisches Denken. Kultisches Handeln. Heinrich Heine: *Vitzliputzli*, in: Tepe, Peter/Semlow, Tanja (Hrsg.): *Mythos No. 4. Philologische Mythsforschung*, Würzburg 2016, S. 202–217.
- Zantop, Susanne: Verschiedenartige Geschichtsschreibung: Heine und Ranke, in: Heine-Jahrbuch 23 (1984), S. 42–68.
- Dies.: Colonialism, Cannibalism, and Literary Incorporation: Heine in Mexico, in: Hohendahl, Peter Uwe/Gilman, Sander L. (Hrsg.): *Heinrich Heine and the Occident. Multiple Identities, Multiple Receptions*, Lincoln/London 1991, S. 110–138.

