

Gerrit Lange

Säfte und Kräfte



Körperflüssigkeiten als Metapher in
altindischen Mythen und anderen Erzählungen

Gerrit Lange

Säfte und Kräfte

Gerrit Lange

Säfte und Kräfte

Körperflüssigkeiten als Metapher in altindischen Mythen und anderen Erzählungen

Tectum Verlag

Gerrit Lange

Säfte und Kräfte. Körperflüssigkeiten als Metapher in altindischen
Mythen und anderen Erzählungen

© Tectum Verlag – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft,
Baden-Baden 2017

ISBN: 978-3-8288-6705-5

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter
der ISBN 978-3-8288-3873-4 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: Kamakhya temple, Guwahati, Assam
([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Idol_at_Kamakhya_
temple,_Guwahati,_Assam_02.jpg#mw](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Idol_at_Kamakhya_temple,_Guwahati,_Assam_02.jpg#mw))

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhaltsverzeichnis	Seite
Vorwort von Edith Franke	11
Einleitung	15
I. Arbeitsbegriffe und Forschungsansätze	23
1. Metaphorologie der Religionen	23
a. Assoziation und Konnotation	24
b. „Das Nichtphysische in den Begriffen des Physischen“	28
c. Gefährliche Stereotype	29
d. Metapher und Metonymie, Absenz und Präsenz	30
2. Hermeneutik des Leibes	33
a. <i>Material Religion</i>	36
b. Der Leib als religiöses Thema	37
c. Unterwelten, Tod und Exkrement	39
d. Der Körper als „Symbol für die Gesellschaft“: Mary DOUGLAS	41
e. Leck schlagen	43
f. Imaginierte Leiblichkeit: Schwarze Galle	44
i. warm oder kalt, gesund oder krank?	45
ii. leiblich oder seelisch?	46
g. Platons Pferde: Antriebe und Gemütszustände	49
3. Arbeit am Mythos	53
a. Denkformen: Mythos und Logos	56
b. Kunstformen: Mythos, Allegorie und <i>kenning</i>	58
i. Poesie, das „Blut des Kvasir“	60
c. Mythos, Mythe und Purāṇa: Schwierigkeiten meiner Mythenanalysen	62
d. Methodischer Ausweg: Prototypen und Familienähnlichkeiten	65

II. Mythen	69
1. Milch geben, Blut spenden, Blut saugen	69
a. <i>Pr̥thivī</i> , die Erde als Milchkuh	70
b. <i>Jesus</i> in der Weinpresse	76
i. Kontext	76
ii. Ein Mythos, in Bildern erzählt	78
c. Die Erinyen, blutlüsterne Rächerinnen	86
d. Interpretationsspielräume der drei Mythen	91
2. Austritt, Ausbruch, Ausdruck	98
III. Indische Besonderheiten?	105
1. Die Segnungen der Milch	105
2. Milchmütter und Blutmütter	121
3. Menstruation: Ängste und Verbote	126
4. Die <i>retentio Seminis</i> : Vom Sperma zur Asche	133
5. Die <i>rasas</i>	137
a. Säfte auf der Bühne?	137
b. <i>rasa</i> -Säfte als Nahrung und Tränen für Kṛṣṇa	140
6. Metaphorische und ontologische Verwandlungen	145
a. vergöttlichte Substanzen	145
b. verstofflichte Kräfte	147
c. ein personifiziertes Haus	148
IV. Allgemein Menschliches?	151
1. Blut und Vitalität	151
a. Vitalität als Substanz	152
b. Saft und Kraft: Geschichte einer Redewendung	155
c. A <i>“zaftik” blonde</i>	157

2. „Freude trinken alle Wesen / an den Brüsten der Natur“	161
a. Die Zeit, als Milch und Honig flossen	161
b. Wahrheitsmilch	166
c. Milch geben, Milch verderben	173
3. Seelenschlamm: Reinheit, Scham und Ekel	179
4. Tränen und Seelenfluten	189
a. Tränenvielfalt	189
b. überwältigende und inszenierte Tränen	190
c. Tränen trinken, Schmerz auskosten	193
d. <i>Katharsis</i> als Metapher für Theater und Therapie	195
e. Tränen und Emotion: Zurück zur Hermeneutik des Leibes	198
5. Bewusstseinsströme	201
a. Metabolische Metaphysik	205
b. Metamorphe Metaphern	207
i. Kosmisches Chaos, eingedämmt	207
ii. Kanalisierte Psychen, begradigte Denkflüsse	208
Schluss und Ausblick	213
Register einzelner Körperflüssigkeiten	218
Literaturangaben	221
Primärquellen	221
Wörterbücher	226
Blogeinträge	227
Fachliteratur	227

Anhänge (Sammlung von Kontexten und Hintergründen)	236
1. Schema: Hauptthese meiner Arbeit	236
2. Schema: Mythen als Form metaphorischer Rede	238
3. Sanskrit- Glossar psychologisch konnotierter Flüssigkeiten	239
4. Deutsche Etymologien des Saftes und der Säfte	243
5. „Flüssige Zeichen“ für Persönliches und Soziales: Kalappūr, Südindien	249
a. der Schöpfungsmythos	249
b. Substanz, Substanzen und Kompatibilität	251
6. Göttliche Präsenz: Milchende Kühe und blutende Lingams	255
a. Varianz der Körperflüssigkeiten als Zeichen	256
b. zum Vergleich: Die Milchgrotte in Bethlehem	258
c. Eine freigiebige Kuh in einem jiddischen Gedicht	259
7. Mythische Erzählungen über außergewöhnliche Sekrete	261
a. Kvasir	261
b. Die Kosmo- und Anthropologie vedischer Opferfeuer	263
c. Gefühle und Geburten: Ursachen und Wirkungen göttlicher Ergüsse	264
i. Mr̥tyu : traurige Tränentropfen der Todesgöttin	264
ii. Weinender Muhammad , schwitzender Allāh	266
iii. Devī : kosmischer Sex und kosmischer Schweiß	268
iv. Śiva ’s Schweißtropfen der Wut und Leidenschaft: Fieber, Bhairav und Andhaka	270
v. Manasā und Ayanār : problematische Samenergüsse	272
vi. Śiva und Mohinī : Triebtat und Rechtfertigung	274
vii. Skanda , der „Verspritzte“	277
viii. Aphrodite , die Schaumgeborene	280
ix. Kumarbi , der geschwängerte Kastrator	281
x. Absonderungen ohneersichtliche Gefühlsregung	284

d.	Kühe, Milch und Gift	287
i.	Ein Ozean aus Milch , gequirlt	287
ii.	Audumbla	290
iii.	Pūtanā , die „Stinkende“	290
iv.	Wie Lakṣmī in Dung und Harn der Kühe einzog	291
v.	königsschwängende Butter, milchender Gott	293
vi.	„magische“ Akte und „Gefühlsansteckung“	294
e.	Blutige Höllenflüsse in Hindu-Mythen und anderswo	297
i.	Eine zoroastrische Höllenvision	300
f.	Körperängste und Flüssigkeiten iranischer Religionen	300
i.	Verdauung als moralischer Prozess	300
ii.	Körper und Säfte im <i>Bundahišn</i>	302
g.	Mythen und Gebräuche rumänischer Roma	304
8.	Medizinische Erzählungen über Zeugung und Geburt	309
a.	Verdauung und Zeugung in altindischer Medizin	309
b.	Zeugung und Sexualängste in Tamilnadu	312
c.	Java und Bali: Geburtsflüssigkeiten als „Geschwister“	315
d.	„Produktion“ von Menschen auf Neuguinea	317
e.	Wachstum und Zeugung in Amazonien	323
f.	Zeugung in mitteliranischen Vorstellungen	327
g.	„Ach so, Säftetheorie“	328
i.	Onanieverbote der europäischen Neuzeit	328
ii.	Die Erfindung der Melancholie	331
h.	Simone DE BEAUVOIR und die Leiden der Menstruation	334
9.	Saftige Mythen und Metaphern der Literaturgeschichte	337
a.	Süßes, Saures, Bitternis	337
i.	Christen und ihr bittersüßer „Seelenschlamm“	339
ii.	<i>Balsam und Gift</i> bei NIETZSCHE	341
iii.	<i>Unterm Rad</i> : „wenig Süßes und viel Bitteres“	343
iv.	labende Quelle, verlandet im Morast	345
v.	„Verlangen zu dienen, ins Blut geschüttet“	348

vi.	Inkontinenz, Behinderung, Blockade	349
b.	durchtränkte Atmosphären und fermentierte Auren: Bruno SCHULZ	351
c.	„Das Blut aus dem Körper der Erzählung“: Salman RUSHDIE	354
i.	Nasenschleim und Drainage	355
ii.	Ausbluten	357
iii.	Blutsaugende Gedichte, giftspritzende Orakel	357
iv.	das zähe Blut des Alters	358
v.	bittere Scham, saure Frustration	359
vi.	saftige Erotik und Antierotik	362
d.	Atemnektar und Todesschmiere bei Hayao MIYAZAKI	363
e.	„vom Orm durchströmt“	369
i.	<i>Künstlers Abendlied</i>	370

Vorwort von Edith Franke

Es sind die in der Religionsgeschichte zahlreichen Erzählungen und ikonographischen Belege von Körperflüssigkeiten, die Gerrit Lange als Metaphern für das Selbst des Menschen, als Ausdruck der Bewegung gegen die festen Ordnungen, des Fließens der Gefühle und der Natur oder, mit Bezug auf Blumenberg (2012), als Ausdruck des „Zwischenreiches zwischen Starre und Wolke“ interessieren und die er als Zeugnisse des phantasievollen Nachdenkens der Menschen über sich, ihre Körper und die Welt versteht. Das hier vorliegende, außerordentlich materialreiche, in bestem Sinne intellektuell kreative und zugleich religionsgeschichtlich hervorragend fundierte Buch ist aus der Masterarbeit von Herrn Lange hervorgegangen.

Mit seiner Analyse der Bedeutung von „Säften und Kräften“, von „Milch geben, Blut spenden und Blut saugen“ in Mythen aus dem altindischen Kontext sowie der neutestamentlichen und griechischen Tradition legt der Verfasser einerseits eine klassische, vergleichend-religionswissenschaftliche Studie vor, gibt ihr andererseits jedoch eine besondere Note, indem er im Grunde eine Hermeneutik des Leibes erarbeitet. Der Verfasser zeigt eine ausgezeichnete Kenntnis nicht nur altindischer Mythologie und eine fast nicht enden wollende Bereitschaft und Begeisterung, seine Thematik nicht nur an einem kleinen, begrenzten Ausschnitt zu bearbeiten, sondern sie anhand sehr verschiedener Quellen und regionaler Kontexte sowie mit einem breit angelegten theoretischen Instrumentarium zu beleuchten.

Gerrit Lange geht es dabei weniger um eine reine religionshistorische Einnordung mythologischer Bilder und Sprechakte, sondern vor allem um ein Nachspüren und eine religionsphilosophische, -psychologische und hermeneutische Annäherung an die Wirkkraft der Metaphern als wandelbare und verwandelnde Elemente. Die vielfältigen Bedeutungsfelder, die sich an Körperflüssigkeiten und -säfte anknüpfen, verweisen, so Lange, nicht nur auf Gefühle und Lebenskräfte, sondern in ihrer Unsichtbarkeit auch auf das immaterielle Religiöse. Für seine eigene „Arbeit am Mythos“ knüpft der Verfasser eng an die Philosophie von Hans Blumenberg an und folgt diesem in der Auffassung, dass Mythen als vieldeutige, in der Wirklichkeit orientierende Denkweisen verstanden werden können. Entsprechend grenzt Lange religiöse Erzählungen nicht streng von anderen literarischen Genres ab und bezieht

auch diese in seine Arbeit ein. Im Grunde thematisiert der Verfasser damit auch die in der Religionswissenschaft vielfach diskutierte Frage der schwierigen bzw. vermutlich nicht sinnvollen Abgrenzung von Religion gegenüber Kultur.

Statt einer stringenten Interpretation der bearbeiteten Mythen nimmt Gerrit Lange eine Bündelung von „assoziativen Strängen und Motivkomplexen“ vor und knüpft für seine hermeneutische Arbeit auch an die theoretischen Überlegungen von Clifford Geertz an, um den Zusammenhang von Körperinneren und innerem Erleben aufzuspüren. Die Arbeit umspannt mit ihren Exkursen in moderne, „westliche“ Ideen- und Metaphern-Geschichte (z.B. Kulturgeschichte der Tränen und der Melancholie) einen breiten Bogen möglicher Annäherungen an die Thematik. Selbstkritisch und zugleich selbstbewusst setzt sich Gerrit Lange mit dem eigenen „metaphorischen, poetischen, imaginativen“ Schreibstil auseinander und propagiert damit eine Schreib- und Denkweise, die sich sowohl auf einer metaphorischen, assoziativen als auch wissenschaftlich-präzisen Ebene bewegt. Entsprechend weit geraten Umfang, Zugangsweise und Reflexion – mit allen Stärken, aber auch allen Herausforderungen, einer komplexen, schillernden Thematik gerecht zu werden.

So wie es sich in der Auffassung von Mythen und Metaphern als facettenreich und vieldeutig anlegt, geht es Gerrit Lange auch nicht um *eine* Interpretation oder Interpretationslinie, der von ihm behandelten Quellen. So sind es dann auch ihrerseits Metaphern, wie das Strömen und Fließen, die für den Verfasser als Hinweise und Schlüssel auf den Zusammenhang von materiellen Zeugnissen (wie der rituellen Verwendung von Körperflüssigkeiten wie Blut, Milch, Samen, Schweiß, Tränen) der Körperlichkeit und religiösen Vorstellungen der Innerlichkeit, sich verändernde Bewusstseinszuständen und innerpsychischen Prozessen dienen. Gerrit Lange veranschaulicht seine These zu der Bedeutung von Körperflüssigkeiten in religiösen Erzählungen und Mythen als Ausdruck des menschlichen Nachdenkens über das „unsichtbare Innenleben“, Emotionen und Geist in eigenen Grafiken (im Anhang der Arbeit), die ihrerseits Ausdruck des kreativen, interdisziplinären, religionsphilosophischen Denkens des Autors sind. Mit seiner Arbeit lädt Gerrit Lange zu einer religionswissenschaftlich wie ideengeschichtlich spannenden Reise ein.

Marburg, August 2016

Edith Franke

Danksagungen

Zunächst danke ich Frau Prof. Edith Franke und Herrn Prof. Karl Braun, die sich so freudig und bereitwillig darauf eingelassen haben, eine Arbeit mit einem so seltsamen Thema zu betreuen und mir seitdem nach wie vor mit Rat und Tat zur Seite stehen.

Großartig, „einflussreich“ und unverzichtbar für mich und meine Arbeit sind all jene, die Blicke hineingeworfen und Korrekturen, Verbesserungsvorschläge und Assoziationen zurückgemeldet haben – vor allem meine Mutter, Hilde Lange. Weiterhin danke ich sehr Benjamin Rassbach für sein Einfühlungsvermögen in meine Begeisterung, Valentin Neubert für seine Strenge, Bob Ross für seine liebevolle Gründlichkeit. Nicolas Becker bin ich dankbar für das gemeinsame Assoziieren und Mindmapping, das mir im Endspurt noch mal die Augen für das Ganze öffnete, die entschlummerte Begeisterung neu weckte und mich das Gefüge des Textes noch einmal umkrepeln ließ. Und Julie Kever, die zu Eingeweiden in südamerikanischen Mythen und Ritualen schrieb, verdanke ich zündende Ideenfunken und zu guter Letzt auch noch den Einfall, eine Danksagung voranzustellen.

Abkürzungen und Formalien

Ich verwende die Abkürzungen **v. u. Z.** für „vor unserer Zeitrechnung“, **Hvh.** (**i. O.**) für „Hervorhebungen“ von mir oder „im Original“, **Abb.** für „Abbildungen“ und für Verweise **vgl.** („vergleiche“). Begriffe aus dem Sanskrit oder aus anderen Fremdsprechen schreibe ich kursiv und klein, Eigennamen von Menschen, mythischen Wesen und Orten groß und nicht kursiv, Namen von Texten und Büchern wie dem *Māhābhārata* groß und kursiv.

Einleitung

ach, dasz die innre schöpfungskraft / durch meinen sinn erschölle!

dasz eine bildung voller saft / aus meinen fingern quölle!

Saft kann alles Mögliche meinen. In diesen Versen GOETHE¹ geht es nicht um sicht-, fühl-, riech- und fühlbaren Saft; nicht um Saft, der aus Bäumen oder Früchten austritt, und nicht um die Säfte des menschlichen Körpers, etwa Blut oder Eiter, die tatsächlich aus Fingern quellen oder sprudeln können. Erst wenn das Blut in erweiterter Bedeutung als Leben, als Kraft, als Essenz des Eigenen verstanden wird, passt es in das Bild, das GOETHE voller Hoffnung auf das eigene, „innre“ Genie heraufbeschwört. Hier reimen Saft und Kraft sich nicht nur, sondern „erschallen“ und „quellen“ gemeinsam empor, um Neues zu schaffen. Sobald sie eine derartige Einheit bilden, erweitert sich das Bild zu einer metaphorischen, aber auch real geglaubten Geschichte, zu einem kleinen Schöpfungsmythos, über den der Verfasser sich selbst als Schöpfer imaginieren kann.

In Mythen und anderen Erzählungen kommen die verschiedensten Körperflüssigkeiten zum Vorschein; die einzelnen liste ich in einem Register auf, damit meine Arbeit auch aus dem Interesse an einem bestimmten, besonderen „Saft“ heraus gelesen werden kann. Was ich in ihr indes zeigen möchte, sind die reichhaltigen Bedeutungsgefüge und Themenfelder, die sich meist nicht an einzelne Flüssigkeiten isoliert anknüpfen: Blut, Milch, Tränen, Samen und andere Säfte eignen sich als Motive nämlich besonders gut dazu, mit ihrer Hilfe über das meist unsichtbare menschliche „Innenleben“ nachzudenken, welches oft als immateriell angenommen wird. Vielleicht „stehen“ Körperflüssigkeiten deshalb so oft für Unsichtbares und schwer in Worte zu Fassendes, weil sie selbst verborgen sind, aus dem Verborgenen hervordringen oder schwer zu fassen sind.

Manchmal wird über die Gefühle selbst wie über Flüssigkeiten gesprochen: Zorn „kocht über“, etwas ist „furchteinflößend“. Eine Hauptthese meiner Arbeit soll daher lauten, dass Metaphern eine Ähnlichkeit zwischen *Gefühlen*

1 Johann Wolfgang von Goethe, *Künstlers Abendlied*, zitiert in Grimms Wörterbuch, Spalte 1642 als „Göthe 2, 191“. Auch das ganze Gedicht ist metaphorologisch hochinteressant, besonders in Hinblick auf Flüssigkeiten und innere Naturen – siehe Anhang 9.e.i.

und *Flüssigkeiten* herstellen können – was sich daraus ergibt, skizziere ich schematisch in Anhang 1. Völlig neu hergestellt werden muss die Verbindung jedoch nicht – immerhin hängen Blut, Schweiß und vor allem Tränen direkt, metonymisch, mit Gefühlen zusammen, ohne dass eine Übertragung von Bedeutung vonnöten ist. Da Gedanken sich in Metaphern und Mythen oft indirekt formulieren, möchte ich eindeutige Interpretationen vermeiden. Stattdessen lasse ich die Flüssigkeiten sein, wie sie sind: fließend, sprudelnd, gärend, gerinnend, faulend oder erfrischend.

Mit Hans BLUMENBERG gehe ich davon aus, dass sich der „Mythos“ als eine Art zu denken verstehen lässt, die nicht unbedingt ans Glauben gebunden ist und auch nicht dem Rationalen oder dem Logos entgegenläuft, sondern sich durch Vieldeutigkeit auszeichnet.² Mit einem solchen Begriff von Mythen ist es schwierig, wenngleich nicht ganz verzichtbar, Mythen von anderer Literatur abzugrenzen. Fasse ich sie als *religiöse Erzählungen* auf, ist Religion eine definierende Eigenschaft; „Religion“ aber lässt sich selbst kaum definieren, ohne Mythen als eine wichtige, prototypische Familienähnlichkeit der unter diesen Namen fallenden kulturellen Gebilde zu nennen. Tautologisch voneinander abhängig, werden beide Begriffe fragwürdig. Auf späteren Strecken dieser Arbeit lasse ich auch literarische und sogar psychotherapeutische Erzählungen als „Mythen“ gelten, sofern in ihnen Körperflüssigkeiten ganz ähnliche metaphorische Rollen spielen wie in Mythen – was sie weder auf- oder abwerten soll. Somit entgrenzt sich das Thema dieser Arbeit in ihrem Verlauf, da Religionen wie der Hinduismus, Regionen wie Indien und Genres wie „der Mythos“ keine streng abgetrennten Bereiche sind.

Ebenso rege wie über den Mythos wird in Literatur- und Kulturwissenschaften über den Begriff der Metapher diskutiert. Daher werde ich beiden jeweils ein eigenes Kapitel widmen, um mich darin auf einige Streitfragen zu beziehen (I.1 und I.3). Diese Begriffsbestimmungen umklammern ein Kapitel

2 Insbesondere ein oral überlieferter Mythos besteht nicht „aus granitnen Gestalten [...], an denen jeder Zugriff zum Sich-Vergreifen werden muss“ (Blumenberg 1979, S. 241), sie „fordert keine Entscheidungen, keine Bekehrungen“ (Ebd., S. 269), keine endgültige Wahrheit.

Auch in Schriftkulturen können an einem einzigen Mythos verschiedene Diskurse beginnen: „Nur weil es Häretiker gab, gab es Dogmatiker; und Häretiker gab es, weil mehrere Wege zur Vermeidung der Schwierigkeiten des genuinen Bestandes der heiligen Schriften gegangen werden konnten“ (Ebd.).

(I.2), das die in den Geisteswissenschaften nach wie vor hochaktuellen Interessenfelder „Materialität“ und „Leiblichkeit“ darstellt, zu denen ich in dieser Arbeit neue Gedanken beizusteuern hoffe. Um einen philosophisch „sicheren Grund“ für das Folgende bilden zu können, stellen sie einen dem Thema zum Trotz eher „trockenen“ Boden dar, auf dem die folgenden Teile keimen und Früchte tragen können. In ihnen erzähle ich zunächst einmal drei Mythen (II). Unter den Leitfragen nach spezifisch Indischem (III) und allgemein Menschlichem (IV) bündeln sich bestimmte assoziative Stränge und Motivkomplexe, die ich in Form je eigener kleiner Artikel behandle.

Zwar möchte ich mich gerade davor hüten, allgemeine Rezepte für Interpretationen von Mythen und Metaphern zu erstellen. Das könnte geschehen, wenn ich mich etwa den Grundannahmen der Psychoanalyse anvertraute und an sie glaubte. Dennoch reizt mich das Interesse an Gefühlen, an ihrer Triebkraft, Verdrängung, Kompensation oder Sublimierung. Diejenigen Modelle FREUDs, die nicht zu be- oder zu widerlegen sind, halte ich – wie andere Mythen auch – für wertvolle Ideenquellen für den Umgang mit Gefühlen. Ich nehme in Anlehnung an GEERTZ an, dass religiöse Aktivitäten und Erzählungen (Rituale und Mythen) deswegen einen so starken Einfluss auf Menschen haben, weil sie Gefühle ausdrücken, symbolisieren, anschaulich oder benennbar machen können.³ Ist dies der Fall, dann sind alle jene Metaphern religionswissenschaftlich interessant, über die das „Innenleben“ als das Gefühlsleben der Menschen entworfen und verallgemeinert wird.

Welches Verhältnis hat also das Körperinnere zum unsichtbaren, nicht körperlichen „Innenleben“, das ebenfalls „im“ Körper vorhanden ist? Wenn meine These ist, dass viele Mythen Körperflüssigkeiten in einen engen metaphorischen Zusammenhang mit Gefühlen stellen, wäre es unseriös, nur diejenigen Mythen zu erzählen, die dies offensichtlich tun. Daher möchte ich auch solche

3 Angeregt von Philosophen wie Susanne LANGER und Gilbert RYLE formuliert er in seinem Essay *Religion as a Cultural System* eine Religionsdefinition: „A religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive and long lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions in such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic“ (Geertz 1975, S. 90 ff.). Ich halte diese Definition für oft sehr passend - wenngleich nicht für verbindlich oder verpflichtend - obgleich sie auch berechtigte Kritik erfahren hat (etwa in Asad, Talal: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press, 1995. S. 31-38).

Mythen sammeln, die ich nicht verstehen oder einordnen kann. In sich geschlossene oder „ganze“ Mythen kann ich nicht rekonstruieren, da ihre Deutungsfülle unermesslich ist und an jeder Neuerzählung wächst – auch an jeder Interpretation! Daher stelle ich wie in einem Museum offene Fragmente aus und möchte meine zugrunde liegenden kreativen Prozesse und Gestaltungsideen nicht verstecken. Weil ich glaube, dass die mögliche Assoziationsfülle eines Motivs die Menschen dazu motiviert, es in Mythen einzuspinnen, werde ich mich in dieser Arbeit nicht davon abhalten, sprunghaft zu denken. Ähnlichkeiten zwischen Mythen sollen überraschen, nicht aber zu voreiligen Schlüssen einladen. Dieses Vorgehen wende ich in erster Line auf Mythentexte an, die in indoeuropäischen Sprachen vorliegen, auf die ich aufgrund meiner eigenen Sprachkenntnisse zugreifen kann. Das heißt jedoch nicht, dass sich jenseits der Sprachhorizonte ganz andere Denk- und Bedeutungswelten entwickelt hätten.

Die Kulturgeschichten der Tränen (Kapitel IV.4 und Anhang 9.b) und der Melancholie (I.2.f und Anhang 8.f.ii) laden dazu ein, eine bestimmte Entwicklungstendenz der modernen, vorwiegend „westlichen“ Ideen- und Metapherngeschichte anzunehmen. Sind es in den Mythen der Welt meist einzelne, konkrete Flüssigkeiten, die für mehr oder minder konkrete Gemütszustände und -prozesse stehen, so taucht zunehmend die Idee vom „Gefühl an sich“ auf, symbolisiert durch eine unbestimmte oder metaphorische Flüssigkeit „im“ Körper. „Gefühle sind flüssig“ könnte eine *absolute Metapher* sein, die für den spirituellen, aber auch für den alltäglichen Sprachgebrauch paradigmatisch geworden und kaum zu hinterfragen ist; daher kann es für Unkundige dieses Ausdruckes unmittelbar verständlich sein, wenn jemand eine Psychiaterin schnippisch als „Seelenklempnerin“ bezeichnet. Auf einem esoterischen Therapeutenkongress, der 1977 unter dem Namen *Emotional Flooding* stattfand, formulierten sich über eine solche Metapher starke Ambitionen und „aufgeladene“ Vorstellungen zu „Innerlichkeit“ und „Ganzheitlichkeit“ (vgl. IV.4.d). Inwiefern diese Metapher aber „absolut“ ist und unhinterfragbar in einem Denkstil „den Ton angibt“, ist noch zu kontrollieren. Eindeutiges kann ich dazu nach wie vor nicht sagen und halte mich daher in dieser Frage zurück.

Wie „flüssig“ sind jedoch die Gefühle in metaphorischen Ausdrücken anderer Sprachen? Häufigen Sanskrit-Ausdrücken nach zu schließen zum Teil sehr; mal mehr, mal weniger leicht nachzuvollziehen (vgl. Anhang 4). Nicht notwendigerweise ist es übersetzbar, wenn ein Gefühl „aufgestaut“, nicht aber „begriffen“ werden kann, jemandem durch die Hände rinnt oder das Leben (auch außerhalb der Erotik) „spritziger“ und „saftiger“ macht. Branden, brausen, suppen, schwappen, plätschern, fluten, sickern, rinnen und fließen Gefühle „in“ uns? Oder sind gar wir es, die „in“ ihnen wie in unserer eigenen Suppe schmoren?

Ich bediene mich gerade einer „feuchten“ Sprache, um mir des metaphorischen, poetischen, imaginativen Charakters meines eigenen Schreibens bewusst zu werden. Sollte ich meine Phantasie „eindämmen“ oder „kanalisieren“ oder lieber „aus dem Vollen schöpfen“? Vielleicht schadet es der Seriosität, sich vom „Strom“ der Bilder und Einfälle allzu sehr „mitreißen“ zu lassen. Aber ist nicht jede Wissenschaft motiviert, also „durchtränkt“, „gefärbt“, „befeuchtet“ von Gemütszuständen, von Euphorie über Faszination bis zur Abneigungen? Sollte man diese tatsächlich als „schmutzig“ oder „giftig“ verdrängen, verleugnen und von den Oberflächen der Sprache „abspülen“? Dem verwehre ich mich und habe, wie Max BLACK, „nichts gegen den Gebrauch von Metaphern (sofern sie gut sind) in einer Metapherndiskussion [und möchte gleich] mehrere gebrauchen, um nicht vom zufälligen Charme unserer Lieblingsmetaphern irregeführt zu werden“.⁴

Manchmal möchte ich in Anführungsstriche setzen, was mir in meinem eigenen Sprachgebrauch als Metapher auffällt – statt mich um einen „nüchterneren Ton“ zu bemühen und neutralere, weniger „bildhafte“ Ausdrücke zu verwenden, markiere ich einige davon, um ein „tiefer“ gehendes „Hinter“fragen und Ausdeuten meiner Gedanken zu ermöglichen und dabei die Wirkweise der Metaphern anschaulicher zu machen, ohne die sich vieles nicht denken oder sagen ließe. Diese Metaphern, die sich oft räumlicher oder physischer Begriffe bedienen, sind selbst schon vieldeutig, bedeutungs„offen“. Auch wenn ich sie mir bewusst mache, habe ich nicht den vollen „Überblick“ über all das, was sie mitteilen, mitsagen, konnotieren können.

4 Black 1954, S.70.

Obwohl das Material der Mythen allein ausreicht, um mich zu „überfluten“ und darin zu „ersaufen“, tun Distanzierung und der Anschein von Nüchternheit Not. Damit mein Text prägnant und mitteilbar sein kann, muss er „übersicht“lich bleiben. Der Vielfalt der Vorkommnisse sowie der Interpretationen kann ich gar nicht gerecht werden, allerdings liegt es mir doch am Herzen, die Vielfalt der Geschichten und Vieldeutigkeit der Metaphern nicht zu arg zu reduzieren. Nur durch einen weiten Blick springen die verblüffenden Ähnlichkeiten und Kontraste zwischen verschiedenen Kulturen, Mythologien, Zusammenhängen ins Auge. Schließlich sind weder Mythologien vom Rest einer Kultur noch Kulturen vom Rest der Welt abgegrenzt, ihre Grenzen werden arbiträr abgesteckt. Mit meinem ungewöhnlichen Thema kann ich vielleicht einen weiteren Beitrag dazu leisten, gewohnte Kategorien aufzuweichen und zu „verflüssigen“, wie man es in zeitgenössischem Jargon ausdrücken könnte.

Viele Argumente dafür, dass das Gleiche in verschiedenen Kulturen grundverschiedenes bedeuten könne, entpuppen sich bei näherer Betrachtung als einseitig. Ein menschliches Bedürfnis wie *Reinheit* ist natürlich sehr variabel. Obwohl aber Rinderexkrement⁵ unter Nicht-Hindus und Nicht-Parsen nicht als reinigend gelten, verknüpfen auch praktizierende Brähmanen das Trinken von Rinderurin nicht mit einem Gefühl der Frische oder dergleichen. Und so exotisch ist es gar nicht, dass sich anderswo Menschen mit Rinderurin und Kuhdung rituell reinigen, schließlich wäscht man sich „hier“ wie „dort“ mit Seifen auf Basis von Fetten, die in anderen Zusammenhängen für schmutzig befunden werden. Reinheit und Schmutz benötigen einander, um als binärer Code ein Bedeutungsgefüge zu erzeugen, und die Trennung zwischen den beiden Polen kann nicht unhinterfragt bestehen bleiben. Sie ist auch auf Verschiebungen⁶ und, zu besonderen, rituellen Anlässen, Umkehrungen angewie-

5 Zu den *pañca-gavyas*, den fünf segensreichen Produkten der Kuh, zählen außer Milch, Joghurt und Ghee (der rituell und mythisch wichtigen geklärten Butter) noch Rinderurin und Rinderdung – Siehe dazu Kapitel III.1.

6 Ein Beispiel dafür verdanke ich Franziska SINGER über persönliche Kommunikation. lamalerasprachigen Fischer auf Lembata bei Flores führen nach wie vor alte Rituale durch, ersetzen jedoch seit ihrer Christianisierung das Blut von Opfertieren durch Weihwasser (Howell 1996, S. 18). Dieses nimmt jedoch im neuen alten Zusammenhang die vitalisierende Funktion des Blutes ein:

„Blood has been directly replaced on all occasions by use of holy water, obtained by the church [...]. Whoever thinks he might be the cause [of that a fishermen's corporation

sen. Letzteres kultivieren die „tantrischen“, von hinduistischen Standards abweichenden Schulen des *vāmamārga* („Pfad der linken Hand“) ganz gezielt. Zwar gehen diesen „Pfad“ nur wenige, doch durch die schockierende Schärfe, mit der ihre religiöse Praxis sich gegen das üblicherweise religiös, moralisch und ästhetisch Richtige absetzt, wird der diesem zugrundeliegende Kontrast verstärkt. Indem sie etwa Leichenteile und Menstruationsblut nicht meiden, sondern gar verehren und verzehren⁷, bestätigen sie ihre ambivalente Kraft.

Indes möchte ich erweiternd zu solchen Ansätzen, die auf das Kognitive, Systematische und Begriffliche fokussieren, die Vorgänge im und am Körper aus ihrer Erfahrung, also phänomenologisch begreifen. Besonders Milch und Blut treten farblich und taktil unverkennbar an die Körperoberfläche; insoweit es ihnen erlaubt ist, zeichnen sie sich durch starke Sichtbarkeit im konkreten Leben aus. Beide Sekrete lassen sich als Metapher untersuchen – und gleichzeitig als Milch und Blut! Denn dass etwas physisch Vorhandenes für sich selbst steht⁸, klingt banal, erfordert aber bereits komplexe Übertragungen in die Abstraktion und zurück. Der Begriff des Materiellen setzt voraus, dass mindestens ein Gegenkonzept zum Körper existiert, so wie auch ein Begriff wie „Immanenz“ nur dann bestehen kann, wenn es Vorstellungen von etwas *Anderem* gibt. Mit solchen Fragen zur „Hermeneutik der Leiber“ setze ich mich in Kapitel I.2 auseinander.

Empfindet sich ein Mensch als voller „Saft und Kraft“, so gibt das nicht nur über die unsichtbare, daher bildlich beschriebene „Kraft“ Auskunft, sondern auch über die „Säfte“, wie man sie sich vorstellt. Wer hingegen als „saft- und kraftlos“ gilt, der oder dem wird hinsichtlich Leiblichkeit, Weiblichkeit oder Männlichkeit ein Versagen zugeschrieben. Gerade das scheinbar unmittelbarste Erleben des eigenen Leibes entpuppt sich bereits als Spielfeld der sozialen Mikromächte und Diskurse über den Körper, die sich über Mythen in kosmische Größenordnungen übertragen können.

caught nothing because he did something wrong] washes his mouth. Formerly, this was apparently done with blood; now they use holy water. On such occasions, and indeed whenever they use holy water, they [...] splash it around so that a little of it gets on everyone” (Barnes 1996, S.191).

7 Siehe S. 125, 132, 183 und 257.

8 „I hold that if blood flows from the wounded idol, it is just blood [...] and not seed as has been claimed [...] on the basis of dubious psychoanalytical and structural ‘hidden’ meanings“ (Eichinger, S. 31).

Teil I – Arbeitsbegriffe und Forschungsansätze

1. Metaphorologie der Religionen

In einer [...] Metapher ist ein Bild der wörtlichen Bedeutung Symbol für die figurative Bedeutung, für das Ding, das selber keinen Namen besitzt. Wenn wir sagen, ein Bach lacht im Sonnenlicht, so tritt hier die Idee des Lachens hinzu, um die spontane, lebhaftige Tätigkeit des Baches zu symbolisieren. Wenn aber eine Metapher sehr oft gebraucht wird, lernt man das Wort in seinem metaphorischen Zusammenhang akzeptieren, als ob es dort einen wörtlichen Sinn hätte.⁹

Mit diesen Worten nahm Susanne LANGER schon 1942 an, dass Metaphern nicht bloß für etwas Bestimmtes stehen, sondern ganz neue Bedeutungen erschaffen und benennen, indem sie zwei Sinnbereiche (hier „Ideen“) wie „Lachen“ und „Bach“ miteinander verknüpfen. Achtzehn Jahre später ging auch Hans BLUMENBERG in seinem Buch über *Metaphorologie* von unaussprechlichen, schöpferischen Motivationen aus, die sich in Metaphern ausdrücken, nämlich unentscheidbare Fragen:

Die Analyse richtet sich auf [...] Fragen, auf die Antwort gesucht und versucht wird, Fragen präsystematischen Charakters, deren Intentionsfülle die Metaphern gleichsam „proviziert“ hat, [sodass] sich überall in der Sprache der Philosophie Indizien dafür finden, dass [dieser metaphorische Impuls] in einer untergründigen Schicht des Denkens immer schon [...] durchstimmend, färbend, strukturierend gegenwärtig und wirksam gewesen ist.¹⁰

(Syn)ästhetische Metaphern des „Stimmens“ und „Färbens“ sind typisch für die Rede über Emotion. Die Antriebe, welche Blumenberg dem metaphorischen und mythischen Denken zugrunde legt, stellen sich in seiner *Arbeit am Mythos* auch durchaus als sehr aufwühlend und affektiv heraus (siehe I.3.a). Das Strukturierende und Ordnende, das für seine Metaphernanalyse ebenso zentral war wie etwas Unbestimmtes, „Färbendes“, dominierte später die kognitivistischen Ansätze.

Zwanzig Jahre nach der philosophischen Spurensuche in der *Metaphorologie* verstanden JOHNSON und LAKOFF „metaphorische Konzepte als Wege, eine

9 Langer 1942, S. 141.

10 Blumenberg 1960, S. 15.

Erfahrung in Begriffen einer anderen teilweise zu strukturieren.“¹¹ Mit diesem Begriff stellten sie die Allgegenwart und Kreativität von Metaphern in der Alltagssprache fest, worauf auch die Anthropologie schon rege zurückgegriffen hat.¹² Warum aber verstehen wir Metaphern, wenn sie doch all diesen Theorien zufolge stets Neues produzieren?

I.1.a) Assoziation und Konnotation

Metaphern funktionieren über Assoziationen und Konnotationen. Beide Begriffe bezeichnen Denkvorgänge, die zu einem Wort, seiner Bedeutung oder einem Bild zusätzliche Bedeutungen „einfallen“ lassen. Bei einer *Konnotation* sind diese Einfälle üblicher und sozial verfestigt, wie dass ein Wald an „Natur“ allgemein denken lässt und diese „äußere Natur“ im Sinne von Ökologie auch eine „innere Natur“ mitmeint, die im Bewusstsein oft „mitschwingt“. *Assoziation* hingegen meint spontane, individuelle Einfälle und Verknüpfungen, etwa vermittelt über Träume oder Erinnerungen an bestimmte Situationen, in denen zum Beispiel ein trauriges Ereignis mit einem bestimmten Geruch einherging.

Jeder Begriff kann vielerlei Konnotationen und andere Assoziationen hervorrufen – umso mehr, als dass im Sinne WITTGENSTEINS kaum von „eigentlichen“ Wortbedeutungen die Rede sein kann.¹³ Demnach kann so gut wie alles im weitesten Sinne als Metapher gelten, als konventionelle, übliche „Abweichung vom normalen Sprachgebrauch im normalen Sprachgebrauch“. ¹⁴ KURZ

11 “metaphorical concepts as ways of partially structuring one experience in terms of another” (Johnson & Lakoff 1980, S. 51).

12 Etwa in der Medizinethnologie, vgl. Van der Gees, Sjak; Whyte, Susan R.: The Charm of Medicines. Metaphors and Metonyms. In: Medical Anthropology Quarterly, New Series, Vol. 3, Nr. 4 (1989). S. 345-367.

Permanente URL: <http://www.jstor.org/stable/649419>

13 Wenn keine „eigentliche Bedeutung“ existiert, heißt das nicht, dass es keine „tiefe Bedeutung“ geben kann. Bedeutung ist natürlich nicht messbar, es gibt aber doch ein Mehr und ein Weniger: Die „Tiefe“ oder „Größe“ einer Bedeutung ist meines Erachtens nicht mehr oder weniger als die Bandbreite möglicher Assoziationen, die zwar subjektiv wandelhaft ist. Dennoch aber kann die Verwendung mancher Worte mehr konventionelle Assoziationen und emotionale Konnotationen anregen als die Verwendung der meisten anderen Ausdrücke. Ein Rätselspruch ist „tief“ wie Wasser, dessen Grund sich nicht erkennen lässt.

14 Kurz 1982, S. 17.

plädiert daher dafür, nur eine „besonders auffallende Form der Bedeutungsveränderung und Bedeutungserweiterung“¹⁵ als Metapher zu zählen:

*Die Metapher ist eine Abweichung – nicht vom wörtlichen Gebrauch, [der sich als solcher nicht fixieren lässt], sondern vom dominanten, prototypischen Gebrauch eines Wortes, der Standardbedeutung [mit] nahe liegenden, typischen Gebrauchsbeispielen.*¹⁶

Demnach seien lexikalisierte Metaphern wie „Verkehrsfluss“ oder „Flussbett“ keine Metaphern mehr, sobald sie „unabhängig vom dominanten Wortgebrauch“¹⁷ geworden sind. Dem würde ich nicht zustimmen, da beim Erlernen des Wortes die jeweiligen anderen Sinnbereiche bewusst sind und später wieder bewusst werden können, etwa über poetische oder verträumte Assoziationen. Und gerade Metaphern, die nicht auffallen oder ins Bewusstsein drängen, sind sehr wirkmächtig: Etwa der „Volkskörper“, über den zu reden unüblich geworden ist, der aber in Teilmetaphern wie „Blutkreislauf“ für Verkehr oder Finanzzirkulation und „Fremdkörper“ fortlebt.

Max BLACK betont, dass eine Metapher nicht einfach „für etwas Bestimmtes stehe“, es also ersetzen oder ohne Weiteres ausgetauscht werden könne. Stattdessen funktionieren Metaphern über eine Interaktion der beiden involvierten Sinnbereiche, während der bestimmte Assoziationen und Konnotationen aktiviert und bestätigt werden.

„Der Mensch ist ein Wolf“¹⁸ ist eine Aussage, in der einem „Hauptgegenstand“, der Spezies Mensch, ein anderer Gegenstand, die Wölfe, unterstützend und ergänzend („subsidiary“) zugeordnet wird. Dies ist ein „Filter“¹⁹, der das „Wölfische“ an den Menschen deutlich hervortreten lässt, während ihre anderen Eigenschaften unsichtbar gemacht werden, die sie nicht mit Wölfen teilen. Der metaphorische Prozess wirkt aber auch in die andere Richtung: er wird nicht nur durch das gemeinhin übliche Bild von Wölfen motiviert, sondern trägt dazu bei, dass Wölfe eben als unzählbare Fleischfresser, raubtierhaft, verräterisch, hungrig, in ständige Kämpfe verwickelt und gierig²⁰ gelten. Eine

15 Ebd.

16 Ebd., S. 18.

17 Ebd., S. 19.

18 Black 1954, S. 70.

19 Ebd., S. 72.

20 Vgl. ebd.

Gleichheit von Menschen und Wölfen wird erzeugt – aber nicht die sympathische, die in hiesigen Imaginationen womöglich inzwischen näher liegt, dass etwa beide Spezies ein komplexes Sozialleben oder ein „edles Wesen“ haben, sich nach dunklen Wäldern sehnen oder Ähnliches.

Dieses Beispiel im Sinn zu behalten ist nützlich, wenn es um den Zusammenhang zwischen Körperflüssigkeiten und Gefühlen geht. Sind dabei Metaphern aktiv, wirken sie auf beide semantischen Felder ein – Körperflüssigkeiten sind nicht einfach gegeben und eignen sich als Modell für Unsichtbares, sondern die Vorstellung von Blut, Tränen oder Schweiß wandelt sich mit den Metaphern und Geschichten, die sie als Motiv verwenden. Es ist natürlich ein Unterschied, ob Blut in einer Metapher oder in einem Mythos als Motiv vorkommt – aber die Tatsache, dass es in beiden Fällen weite Assoziationsfelder eröffnet, die übereinstimmen können, verbindet die beiden Sprachgebilde.

Der Spruch des Plautus, *lupus est homo homini*, „der Mensch ist dem Menschen ein Wolf“, ist nicht nur der früheste Beleg einer konventionellen Metapher, sondern hat auch ein mythenbildendes Potential: Das „wölfische“ Assoziationsgeflecht kann aus menschlichen Städten, Staaten, Kulturlandschaften „finstere Wälder“ machen, in denen sich Geschichten abspielen.²¹ Durch ihre Ausbau- und Kombinationsfähigkeit können sich aus Metaphern komplexere poetische Bilder ergeben, besonders wenn sich zwei Bilder schon erfahrungsgemäß ineinander fügen: So entpuppt sich ein „Hans Dampf“ als „Schaumschläger“, wenn elanvoll Verkündetes nicht verwirklicht wird.

Auch Dualismen sind Motoren der Assoziation und Bedeutungsverdichtung, insbesondere, wenn mehrere davon assoziativ aneinandergekoppelt werden. In Kapitel IV.1. entfalte ich Szenerien des „frühlingshaften“ (auf Sanskrit *madhura*), „süßen“ (*madhu*) oder „goldenen“ Zeitalters, das als eine Art kollektive, mythische Kindheit imaginiert wird. Die Bilder werden dadurch intensiv, dass beide Qualitäten zusätzlich ihre jeweiligen Gegenteile aneinander binden, also in deutscher Sprache das Bittere und die „Verbitterung“, das Saure und das „Sauer-Sein“ im „erbitterten“ Zorn oder das Salz der

21 Tatsächlich scheinen mir einige moderne Gangstergeschichten, insbesondere im Genre des *Film Noire*, über Vergleiche solche Szenerien heraufzubeschwören. Die Einzelgänger, die sich in einer großstädtischen, nächtlichen und nebelverhangenen Atmosphäre des Misstrauens bewegen, sehen in den Augen ihrer Mitmenschen nur zu oft die Tücke des großen bösen Wolfes auffunkeln.

Tränen mit „bitterkalten“ Herbst und Winter (siehe Anhang 9.a). Metaphorische Interaktion funktioniert also auch nur zwischen mehr als zwei Komponenten.

Komplexe Metaphern, die sich aus anderen Metaphern zusammensetzen, beziehen ganze Szenerien und narrative Stränge aufeinander (anstelle von Dingen oder Sinneseindrücken) und können Themen wie „Gesellschaft“ oder „Kosmos“ behandeln. Daher lassen sich auch Mythen als metaphorische Gebilde betrachten, wenngleich sie noch andere Seiten aufweisen. Unter dieses Label kann sehr viel fallen, wie ich in einer schematischen Darstellung (Anhang 2) zeigen möchte.

Die Dimensionen „Komplexität“ und „Originalität“ sind stecken natürlich bei weitem nicht alle Möglichkeiten ab, wie eine Metapher auftreten kann. Doch ganz gleich, wie filigran eine Metapher ist oder ob sie in ihrer Verständlichkeit an eine Situation gebunden oder wieder erkennbar ist: In jedem Fall wirft sie Rätsel auf. Poetische, künstlerische Ambitionen streben Originalität an und meiden die üblichen, abgedroschenen oder ausgetretenen Metaphern – wobei gerade das „Abdreschen“ oder „Austreten“ von Metaphern sehr verfestigte Redewendungen sind! Doch sind es vielleicht gerade die konventionellen Metaphern, die die kultur- und religionswissenschaftlich besonders interessant sind, „unser Sprechen, Denken und Handeln strukturieren“ sowie die „Substruktur unseres Denkens“²² bilden? Auch in ihnen interagieren Bedeutungsfelder, gewinnen Wörter einen neuen Sinn.

22 Johnson & Lakoff 1980, S. 69 u.A. Die *Paradigmen zu einer Metaphorologie* stellen einen Versuch dar, „an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen“ (Blumenberg 1960, S.13).

I.1.b) „Das Nichtphysische in Begriffen des Physischen“

hartleibig [...] 1) „an Verstopfung leidend“, 2) „geizig“ (< 17. Jhd.). Die zweite, häufiger bezeugte Bedeutung ist übertragen aus der ersten.²³

In vielen solcher „Bedeutungsübertragungen“ ist das Ziel, auf welches ein physischer Stoff, Gegenstand oder Prozess verweist, nicht sicht- oder greifbar. Dieses Beispiel ist zwar nicht so gebräuchlich und bekannt wie die verwandten Adjektive „starrsinnig“ oder „verstockt“, doch in meinen Augen interessanter, weil sich an ihm mehrere Assoziationsstränge beobachten lassen. Zum einen verbindet die Metapher den Geiz mit der Verstopfung über die den beiden Zuständen gemeinsame Unfähigkeit, etwas abzugeben – wenngleich diese stark abstrahiert werden muss, um eine Vergleichbarkeit zu erzeugen. Andererseits wirkt wahrscheinlich die Metapher der „harten“ und „weichen“²⁴ Einstellungen, Charakterzüge oder Denkweisen mit, welche ganz und gar „unerweichlichen“ Menschen eben einen „starren Sinn“ zuschreiben.

Abstrakte und komplexe Metaphern²⁵ erscheinen „natürlicher“, wenn sie aus erweiterten und zusammengebrachten Metaphern bestehen, die ihnen zugrunde liegen. Dies sucht der Philosoph und Kognitionsforscher LAKOFF anhand einer Stelle aus dem Werk des Dichters Dylan THOMAS zu zeigen:

*Do not go gently into that good night
Rage, rage against the dying of the light.*²⁶

In diesen Verszeilen gehe es um den Tod. Dieser werde zunächst als „Nacht“ codiert, die Nacht aber wiederum als „Tod des Lichtes“ umschrieben. Obwohl es LAKOFF gar nicht darum geht, zeigt dieses Beispiel gut, dass die Substitution, das „Für-etwas-Stehen“, nicht nur in eine Richtung verläuft.

Zugrunde liegen einfachere, „primäre“ Metaphern, die sich physischer Erscheinungen bedienen: Der Tod ist ein „Fortgehen“, „das Leben ist der Tag und der Tod die Nacht“, „Leben ist ein Kampf“. Im Deutschen schließen sich assoziativ Redewendungen wie „lass dich nicht unterbuttern!“ an. Derart

23 Kluge, S. 358. Hvh i.O.

24 Zur *mollitia* („Weichheit“) als *Passivität* in der männlichen Homosexualität der römischen Antike und als *Nachgiebigkeit* gegenüber Versuchungen im frühen Christentum siehe Braun 1995, S. 148; zu „harten und weichen Denker“ vgl. Doniger 1986, S. 9f.

25 „Complex metaphors that are extensions of existing metaphors brought together [...] seem more natural“ (ebd., S. 27).

26 Dylan Thomas, zitiert in Lakoff 2008, S. 35.

analytisch zerlegend arbeitet LAKOFF schon 30 Jahre früher in *Metaphors we live by*, wo tendenziell zu jeder Metapher „empirische Grundlagen“²⁷ angenommen werden: wir konzeptualisieren „das Nichtphysische in Begriffen des Physischen [...], das unscharf Konturierte in Begriffen des schärfer Konturierten.“²⁸ Dementsprechend konzentrieren LAKOFF und JOHNSON sich hier besonders auf physisch-räumliche Metaphern von „oben“ und „unten“, „enthalten“ und „enthalten sein“.

Viele der Ähnlichkeiten und Konturen der Dinge würden erst über Metaphern hergestellt. Als etwas grundlegend Kognitives gehen sie über das gesprochene Wort hinaus und prägen das Denken und Handeln²⁹. Über Metaphern aufgebaute Bedeutungsfelder werden anhand ausführlicher Sammlungen alltäglicher Ausdrücke skizziert, die auch ins Deutsche übersetzt noch Sinn ergeben – so etwa zur Strukturmetapher „Argumentieren ist Krieg“³⁰. Von dieser werde in „unserer“ Kultur ein großer Teil des Handelns unterschwellig beeinflusst, sodass das Droh-, Angriffs-, Ausweich- oder Triumphgebaren aus tierischen Auseinandersetzungen bis in wissenschaftliche Verhaltensmuster hinein durchscheine.³¹

I.1.c) Gefährliche Stereotype

Die Fülle kreativer Anschlussmöglichkeiten ist die eine Seite des Denkens in Metaphern – andererseits bergen diese aber auch Gefahren. In einem „Prozess, den man das Wörtlichnehmen der Metapher nennen könnte“³², der es unterbindet, mit ihnen zu spielen und sie fragend anzustupsen, „verhärten“ sie zu Fakten. Etwa die „Luftmenschen“, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts in der osteuropäisch-jüdischen Literatur auftauchten, spielten noch auf ironische Weise auf die Situation vieler Juden an, die weder Land besaßen noch an einen

27 Johnson und Lakoff 1980, S. 28.

28 Ebd., S. 72.

29 Ebd., S. 175 ff.

30 „Ihre Behauptungen sind unhaltbar. Er griff jeden Schwachpunkt in meiner Argumentation an. Seine Kritik traf ins Schwarze. Ich schmetterte sein Argument ab. Ich habe noch nie eine Auseinandersetzung mit ihm gewonnen. [...] Wir betrachten die Person, mit der wir argumentieren, als Gegner. Wir gewinnen und verlieren an Boden. Wir planen und setzen Strategien ein“ (Ebd. S. 12)

31 Vgl. Ebd., S. 78 f.

32 Berg 2008, S. 197.

Landstrich dauerhaft gebunden waren. Konnotationen zu Weltbürgertum und Intellektualität lagen wohl schon damals nahe, verstetigten sich jedoch auf aggressive Weise zu einer üblichen Denkweise, die zunehmend Wissensgewalt und politische Agitation ausübte: „Juden seien Intellektuelle“, „Intellektuelle sind Juden.“³³ Zusammen mit dieser metaphorisch „verankerten“ Gewissheit hat sich „eine Fülle antisemitischer Vorurteile in die Metaphorik eingenistet [...]. Was als literarische Ironie begann, hielt Einzug in einen gegen Juden gerichteten Denkstil.“³⁴

Vergleichbar mit dieser bedrohlichen Entwicklung sind die Motive des Ausaugens, Milchvergiftens oder der überschwemmenden Sexualität (vgl. IV.1.c und 2.c). Sie prägen in erster Linie die misogynen, frauenfeindlichen Rede, strahlen aber auch in antisemitische und rassistische Denkweisen aus.

I.1.d) Metapher und Metonymie, Absenz und Präsenz.

Als Metonymie gilt eine Bedeutungsübertragung, die nicht auf einen anderen, sondern auf einen umfassenderen Sinnbereich verweist: Während „Herzblut“ oder „Schweiß und Tränen“ für Hingabe, Aufwand und Gewissenhaftigkeit stehen, mit der eine Person sich für eine Sache einsetzt, dürfte in der Regel das eine als Metapher, das andere als Metonymie gelten, da das Blut, das durch ein Herz fließt, in keinem direkten Bezug zum Engagement einer Person steht, Schweiß und Tränen hingegen durchaus aufgrund und als Teil einer Situation fließen können. Sind also Tropfen und Ausflüsse z.B. des Blutes Metonymien, wenn sie für Blut allgemein, für Körperflüssigkeit generell, für Flüssigkeit überhaupt, für „das Leben“ oder für „die Materie“ stehen?

Je größer jedoch die Klasse, desto weniger „greifbar“ ist sie, und Materie als solche lässt sich gar nicht mehr vorstellen. Auch der Begriff des „Konkreten“ hat nichts Konkretes an sich; wenn also eine Substanz für „das Leben“ steht (wie das *Blut*, vgl. IV.1), hat das keine situative oder empirische Grundlage, wie man es bei einer Metonymie erwarten könnte. Ich werde dementsprechend zurückhaltend mit der Unterscheidung von Metonymie und Metapher

33 Ebd., S. 154

34 Ebd., S. 18. Wie hier zu beobachten, bedient sich auch BERG in seiner Sprache vieler Metaphern. Vielleicht bleibt ihre Unverbindlichkeit aber dadurch gewahrt, dass sie nicht zu einem übereinstimmenden Bild in Einklang zu bringen sind: Der Antisemitismus kann sich ja kaum *in* die gleiche Metaphorik „einnisten“, die schon *in* ihn „einzieht“!

umgehen. Statt die beiden, etwa wie die Strukturalisten JAKOBSON und LÉVI-STRAUSS, als grundsätzliche Denkschemata voneinander zu unterscheiden³⁵ oder gar Metaphern als abstraktere, „weiter fort“ entwickelte Metonymien anzunehmen, sehe ich eher Metonymien als eine Form der Metapher, da die „umfassenderen“ Kategorien und Oberbegriffe nicht „an sich“ da und gegeben sind. Viele Beziehungen eines Teils zum Ganzen, über die eine Metonymie wirkt, müssen erst hergestellt werden, was oft erst über Metaphern geschieht, die ein semantisches Feld „von innen heraus“ bestimmen und die Assoziationsketten verstetigen, die es zusammenhalten.³⁶ Wenn etwa eine Körperflüssigkeit metonymisch für einen Erregungs- oder Gemütszustand steht, dann liegt dem auch eine kulturspezifische, variable Metapher zugrunde. Das zeigt sich daran, dass andere Kulturen andere Ikonographien der Gefühle haben. Eine solche muss zum Beispiel erst erlernt werden, um *Mangas* zu verstehen (japanische Bildergeschichten, Graphic Novels und Comics). Unter den Elementen dieser Bildsprache sind sehr saftige, etwa

- *the appearance of a giant drop of sweat (not to be mistaken for a teardrop) or the apparent outline of a large X on a character's temple in times of stress*
- *Blood gushing from the nose when sexually aroused*
- *A large bubble of phlegm coming from a character's nose denoting that the character is asleep.*³⁷

Die Verschiedenheit der Kulturen basiert auf der Ähnlichkeit, dass „hier“ wie „dort“ Schweiß und Tränen unmittelbar als Zeichen von Gefühlen erkannt werden. Welche Gefühle das genau sind und wie die Flüssigkeiten in ihrer Abbildung aussehen, ist hingegen variabel. Ihr Verweisen auf Subjektivität macht die Körperflüssigkeiten, die in bedeutungsintensiven Geschichten auf- und austreten, besonders brisant. Nicht nur erinnern sie an persönliche Erfahrungen mit Schmerz, Berührung und Erregung, sondern sie spielen auch auf die subjektiv erfahrenden Wesen selber an, haben das Ich mit seinem Leib zum Thema und stellen die Frage, ob die beiden miteinander identisch sind.

35 Vgl Jakobson, Roman (1956): *Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik*. In Haverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt 1996, S. 378-413.

36 Vgl. Johnson & Lakoff 1980, S. 46ff.

37 Drazen 2003, S. 25.

Zu dieser Frage wird jede „Hermeneutik des Körpers“ immer wieder zurückkehren (vgl. I.2).

Eine Hand kann, metaphorisch oder metonymisch, für ein ganzes Ich und seine Taten stehen. Die gleiche Unentschiedenheit zwischen Identität und Nichtidentität von Körper und Person betrifft Götter und ihre Präsenz. Wenn aus einem *liṅga*, dem phallischen Symbol des Hindu-Gottes Śiva, Blut austritt, zeigt der Gott damit seine Anwesenheit (vgl. Anhang 6). Es ist ein Zeichen des Gottes dafür, dass er in seinem meist steinernen Vertreter lebt, in der er als Kraft, als Leib und sogar als Fleisch anwesend ist. Zu ganz ähnlichen Akten lässt sich auch die Jungfrau Maria „hinab“, deren Milch immer noch eine Höhle befeuchtet (vgl. Anhang 6.a) und deren Blut und Tränen spontan aus einem Abbild fließen.³⁸ Ein ikonisches Zeichen erhält biologische Körperfunktionen. *The artist is present?*

In so einem Fall lässt sich schwerlich „nur“ von einer Metapher sprechen – zumindest nicht, wenn man, wie viele Anthropologen, der Definition des Semiotikers PIERCE folgt. Demnach ist eine Metapher ein verbales Symbol: eine konventionelle Regel verbinde es mit seinem Objekt, deren *Absenz* vorausgesetzt werde. Eine Metonymie hingegen sei ein sprachlicher Index, wie Rauch ein physischer Index für Feuer ist, und setze die *Präsenz* des Bezeichneten voraus. In religiösen Zusammenhängen, etwa in Mythos und Ritual, verschwimme die Unterscheidung zwischen Anwesen- und Abwesenheit.³⁹ Und dennoch entscheide ich mich dafür, metaphorologisch an Mythen und Ritualen zu arbeiten und verstehe das Blut des Liṅga als Metapher nicht für Śiva und sein göttliches Wesen, sondern für Blut überhaupt, für Leiden, Materialität und die Empfindung von Verletzung. Ebenso können sich in Milch, Exkrement oder Tränen alle möglichen assoziativen Stränge bündeln: Es läuft all das zusammen, „gerinnt“ oder „kristallisiert sich heraus“, was mit diesen Flüssigkeiten zusammenhängt – ob nun universal oder kulturspezifisch.

38 Überregional bedeutsam war zum Beispiel eine “medieval tradition of the Jew appalled at the double idolatry of the sight of both an image of the Madonna and Child and of Christians in prayer around this sculpture. In his distress, he attacked the sculpture with a sword only to have blood pour forth from the Madonna’s body and tears from her eyes” (Apostolos 2013, S. 40 f).

39 Ein Amulett als Zeichen eines Heiligen „makes a double state about the saint it signifies: by the function as a symbol, it shows that the symbol is absent; and by the function as an index, it shows that the saint (through his power) is present“ (Eckel 2005, S. 123).

I.2 Hermeneutik des Leibes

The Piaroa have within them the violent forces of creation time, which they understand to be the source of all their fertility. Each person, through the fertile forces of their 'beads of life', can be very dangerous to others. Their deadly excretions of semen, menstrual blood, urine, sweat, pus, vomit, excrement, are all potent unmastered manifestations of the fertility of their culinary arts, sloughed off for the individual's own safety. Such secretions, as the unmastered residues of their 'life of thoughts', have the potency to impregnate others with disease, as similarly do the urine and faeces of the animals.⁴⁰

Angehörige der Piaroa, einer indigenen Gruppe im nördlichen Amazonien, wachsen – wie Menschen überall auf der Welt – in einer Landschaft voller Geschichten auf, in der sich ihr Körper befindet. Ihrerseits spinnen die Geschichten sich auch in jedem Körper fort: Was anderswo oder bei modern erzogenen Piaroa etwa die Kämpfe zwischen Bakterien und weißen Blutkörperchen sind, die sich im Körper abspielen, sind hier die „Perlen des Lebens“⁴¹, die mit bestimmten, unter Umständen gefährlichen Kräften ausgestattet sind, von Gottheiten an Schaman*innen vergeben und von diesen unter den anderen Menschen verteilt werden. Diese Kräfte sind magisch, aber auch ganz alltäglich: Es handelt sich in erster Linie um „kulinarische Fertigkeiten“ wie Feuermachen, Kochen, Gartenbau, Jagd und Fischfang, mit denen im mythischen Weltbild jeweils sehr mächtige Umformungen und Verwandlungen der zum Verzehr zubereiteten Wesen einhergehen. Die damit verbundene Macht ist mit Bedacht und Vorsicht zu genießen: Hauptthema der grotesk-komischen Schöpfungsmythen ist die Heruntergekommenheit der Welt wegen der Selbstüberschätzung und des schöpferischen Überschwangs der ersten Wesen, denen die Situation zunehmend entglitt. Infolgedessen verformten sich ihre Körper: viele wurden zu Tieren, und die aus dem Ruder gelaufenen Kräfte suchen Tiere und Menschen als Krankheiten heim.⁴²

Diese Perlen versehen also das, was den Leib leidvoll macht, nämlich Krankheit, Fieber und Wahn, mit religiösen, technischen, psychischen und

40 Overing 2004, S. 85.

41 Ebd., S. 83.

42 Zu ausgebrochenen Kräften und Sekreten mythischer (Ur-)wesen aus verschiedenen Kosmologien, die als Krankheiten die Welt und ihre Wesen befallen, vgl. Anhang 8.

intellektuellen Konnotationen – all das eingeknüpft in eine umgreifende Geschichte, in ein ganzes Weltbild. Darin ähneln sie den neun Krankheitsdämonen, über die WLISOCKI (Anhang 7.g) im 19. Jahrhundert von rumänischen Roma erfährt, oder auch die 18 Krankheitsbringer, deren Masken auf Sri Lanka in Tanzritualen begegnen und sich durch derben Spott beschwichtigen lassen.⁴³ In jedem dieser Wesen oder Objekte wird die Krankheit selbst zum Gegenüber – besonders die surrealistische, farbintensive Ausstülpung der Masken macht die Symptome, sowohl physischer als auch psychischer Natur, sehr anschaulich. Wieso aber muss Krankheit erst derart konkretisiert, materialisiert, verkörpert werden, obwohl doch kaum etwas körperlicher, konkreter und unmittelbarer sein kann als ein Schmerz? In diesem Bedürfnis äußert sich die Diskrepanz zwischen dem Körper, wie er sich von innen anfühlt, und den Formen, in denen er sich hören, ertasten oder blicken lässt.

Den Menschen ist ihr Leib oder Körper so selbstverständlich wie rätselhaft. Sie empfinden ihn unmittelbar durch einen Nahsinn und machen sich gleichzeitig ein Bild von ihm; eine Vorstellung, die sich in die komplex verschachtelte, mental organisierte Dingwelt einordnet. Diese aber ist auch Lust-, Drang- und Dungleit, in der der Körper, ein wandelhaftes Gemisch vieler Substanzen, sich von der Geburt auf den Tod zu „bewegt“, wobei er ständig Stoffwechsel betreibt und daher in dem, woraus er besteht, nicht konstant bleibt. Als von „innen“ empfundener Leib ist er eine Quelle für Körpergefühle wie Genuss, Lust, Verschmutzung und Reinheit, die aber ebenso im Miteinander erlernt werden wie Praktiken der Waschung, Parfümierung, Bemalung und Bekleidung. Als von „außen“ umrissenes und geformtes Konzept werden die Körper zer- und eingegliedert, klassifiziert und systematisch segmentiert; so begegnen einander im Alltag vielerlei sportliche Körper, funktionale Körper, Körper in Aktion, disziplinierte Körper. Im europäischen Mittelalter war „Religion vermutlich die effizienteste Weise, den Körper konform zu machen,

43 Auf der Webseite des Osloer Museum of Cultural History wird ausführlich von den Sanni erzählt, den *18 masks, 18 illnesses* (https://www.khm.uio.no/tema/utstillingsarkiv/masker/english/sanni_18_masker.html). Unter <https://www.khm.uio.no/tema/utstillingsarkiv/masker/english/flash/sannimasker.swf> finden sich 18 Masken mit Namen und Symptomen.

insbesondere über Bilder.“⁴⁴ In mystischer Poesie kann ein Körper das ganze Universum enthalten, in Schöpfungsmythen werden aus getöteten und zerteilten oder lebendigen Körpern Meere, Flüsse und Berge: Körper und Geographie fallen in eins. In Kontrast zum Körper werden *Nicht-Körper* oder *Andere Körper* entworfen. Das sind die Geister, Seelen, Ideen und Bedeutungen, die dem Leibe Qualitäten „einhauchen“ (lat. *inspirare*): Heiligkeit, Entrückung, Transzendenz, Herrlichkeit; Ekel, Verdrängung, Chaos, Verdammnis. Wie die eingehauchten „Gase“ eignet sich Flüssigkeit als Metapher für das Nicht-Körperliche: Zwar sind Gase und Flüssigkeiten objektiv nicht „weniger materiell“ als Feststoffe, als Metaphern eignen sie sich aber doch, weil sie nicht so schwer und undurchdringlich sind. Schwere und Undurchdringlichkeit aber sind physische Bedingungen des Menschseins, von denen die Seelen und übernatürlichen Wesen zumindest in der Phantasie befreit werden können.

Um diese Bedingungen aber in solchen imaginativen „Höhenflügen“ nicht aus den Augen zu verlieren, erhält schon seit längerem der Begriff der Materialität in den Psychologien und Geisteswissenschaften ein großes „Gewicht“. Er kann Aspekte bündeln und zusammenführen, das bislang vernachlässigt worden zu sein scheinen – etwa, dass der Leib nie völlig theoretisiert oder dekonstruiert werden kann.

*The body ‚remains‘ after it has been deconstructed by theory – I agree, in the sense that the body does not seem to be soluble in theory. [But] we inherit a surrealist understanding of religion, which limits our scholarship.*⁴⁵

So äußert sich der Kunsthistoriker ELKINS in einem Sammelband mit dem Titel *Fluid Flesh*⁴⁶ über Körperlichkeit und Religion in der bildenden Kunst. Die Einschränkung durch surrealistische Denkweisen, die er als historisch begründetes „set of interests“ versteht, verenge den Blick auf Religion und das Verständnis vom Körper. Dieser Blick suche die Extreme, die Gewalt und eine

44 Dekoninck 2013, S. 58; übersetzt von mir. Leitmotiv europäischer Leiblichkeit sei gewesen, dass im AT Gott „den Menschen zu seinem Bilde“ schuf (1. Mose 1.17), und dass im NT das Wort Fleisch geworden sei und Jesus in diesem Sinne „das Ebenbild Gottes“ sei (2. Korinther 4.4.).

45 Elkins, 2009, S. xii.

46 „Fluid Flesh is the title of this book because every picture is the blood and the sweat of another; because its space is the wound and the body; because Christian art flows through the figure of the wound, because its image is ambivalently rooted in the liquids of the body“ (Ebd., S. viii).

unbestimmte, „formlose“ Grundmaterie, einen Sog der Erde, ferner Metamorphosen, Trümmer und Verkrümmungen sowie, in einem nicht religiösen Sinne, „the mystical, the non-conceptual, the numinous, the unknown, the unknowable.“⁴⁷ Ich wüsste nicht, warum es darum nicht gehen sollte – gerade in Schöpfungsmythen spielen Formlosigkeit, Stoffumwandlung und Gewalt eine überragende Rolle. In der religiösen Praxis indes sind die materiellen Vorgänge meist weit weniger spektakulär.

I.2.a) *Material Religion*

Auf dem Symposium der Religionswissenschaftsstudent*innen, das 2014 in Bremen stattfand, ging es um solche konkreten Erscheinungen religiöser Praxis, verpackt unter dem Etikett „Religionsästhetik“. In dessen Rahmen fand am 31.5.2014 eine Podiumsdiskussion zum gleichen Begriff statt, während der Prof. Dr. Inken PROHL aus Heidelberg dagegen einwandte, dass er im üblichen Sprachgebrauch immer eine Betonung des „Schönen“ suggeriere. Daher spricht sie stattdessen von *Material Religion*⁴⁸, um das Zusammenspiel von Leib, Schmerz, Wahrnehmungen und den Umgang mit Substanzen als Forschungsfeld der Religionswissenschaft zu eröffnen.

Wie das ideengeschichtlich zugrunde liegende Feld der *materiellen Kultur* könnte dieser Trend auch der Museumsarbeit neue Wege eröffnen, die sich gegenüber postkolonialer Kritik zu rechtfertigen hat. Dem epistemologischen Argument, den Zweifeln an der Aussagekraft isolierter und aus dem Kontext gerissener Objekte, kann mit der These begegnet werden, dass jedes Objekt immer noch einiges zu erzählen hat, durch Material, Farbe, Form und den Kontrast zu anderen Objekten. In der *Religionskundlichen Sammlung* Marburgs liegen zum Beispiel eine Fülle an Gebetsketten aus islamischen, christlichen,

47 Ebd., S. xv. Damit ist nur eine bestimmte Sparte surrealistischer Kunst gemeint, Künstler wie Frida KAHLO (vgl. Abb. 20) oder Bruno SCHULZ (vgl. Anhang 9.b) kennen durchaus noch andere Themen.

48 Materialität klingt an „Materialismus“ an, das wiederum starke Konnotationen der „Entzauberung“ birgt – vorwiegend freilich in der Rede derer, die sich nicht als Materialisten bezeichnen. *Material Culture* und *M. Religion* als Forschungsausrichtungen hingegen haben schon dadurch etwas „Ganzheitliches“ an sich, dass ihnen alle Sinne statt einseitig das Sehen oder der Text interessant werden. Die zuweilen anrühenden Konnotationen dieses Wortes zu Phänomenologie, „Verzauberung“, Esoterik, Spiritualität oder auch Erlebnispädagogik werden jedoch nicht ausgesprochen, vielleicht auch unter einer Fülle seriös und differenziert klingender Ausdrücke erstickt.

buddhistischen und śivaitischen Zusammenhängen vor – in letzteren „materialisieren“ sich die Tränen Śivas (vgl. II.2). Die Ketten können im Vergleich miteinander viel über Religionsgeschichte(n) erzählen, wenn entsprechend sensibel und umfassend auch die Kontexte erzählt oder – gewiss sehr viel heikler – durch Inszenierungen, Raumgestaltung oder multimediale Installationen „heraufbeschworen“ werden. Wenn anhand eines Objektes auch die koloniale Raubgeschichte illustriert und betroffene Personengruppen in anderen Weltteilen an der Präsentation beteiligt werden, dann könnten sich auch ethische Bedenken beschwichtigen. Die gleichen Probleme habe ich in dieser Arbeit, in der es mir meist nicht möglich ist, die Mythentexte materialisiert und in konkrete Erzählsituationen eingebettet zu präsentieren. So erscheinen sie entmaterialisiert und vergeistigt, was im Falle der *Purāṇas*, die durch ihr zeitloses Alter und das die Erzählerstimmen mythischer Figuren vor unermesslich langer Zeit eine große Autorität erhalten, oft beabsichtigt erscheint.

I.2.b) Der Leib als religiöses Thema

Ist ein Ich mit seinem Leib identisch? Da ein Mensch durch Behinderungen (vgl. Anhang 9.a.vii), Krankheiten oder einfach durch Schwerfälligkeit mal mehr, mal weniger eingeschränkt ist, wird menschliches Leben in unterschiedlichem Grade vom Leib bestimmt. Dieser ist freilich immer Voraussetzung aller Erfahrungen, einschließlich der entkörperlichten, für die ein Leib erst einmal verlassen werden muss. Doch auch ohne Aufenthalt in einem Jenseits und ohne große Transzendenz kann man während einer unangenehmen Lage „da drüber stehen“⁴⁹, statt von der Situation „erdrückt, erstickt und begraben“ zu werden.

Genau dies wird meines Erachtens in vielen Ritualen und Mythen thematisiert. Wo während eine Trance eine Gottheit die Körper von Menschen in Besitz nimmt und durch sie agiert und spricht, erscheint nicht nur diese Gottheit „in flesh“⁵⁰, sondern wird auch selbst umgekehrt zum Zeichen und Symbol für dieses „Fleisch“, das Leid und Lust erleben, sich zu Gesten und Hal-

49 Die sorglose, „süße“ und paradiesische Welt der Götter, deren Leben mit den Sanskritwörtern *ananda* (Wonne) und *līlā* (Spiel) charakterisiert wird, könnte eine allgemein menschliche Seinsmöglichkeit oder Wunschvorstellung symbolisieren – vgl dazu Kapitel IV.2.a.

50 Sax 2009, S. 43.

tungen formen oder deformieren kann. Das Anliegen, über dieses reiche Bedeutungsfeld angemessen sprechen und forschen zu können, benennt William SAX als „Hermeneutik des Leibes“⁵¹ – ein Terminus, der einer konkreten Forschungssituation entspringt. Im nordwestindischen Himalaya nahm er an der Verehrung des Gottes Kachiya Bhairav teil, der sich vehement offenbart:

Many listeners fall into trance; women loose their hair [...], than whip it back and forth in the air [...]; people roll about on the floor, grimacing and writhing in pain, their hands twisted into the shape of a bird-like claw, the characteristic sign of a possession by Kachiya. This is the most persuasive and powerful appearance of the god, more compelling than any iconographic description and more immediate than any story. Kachiya possesses a person sitting next to you, and he is visibly transformed: the bared teeth, the bent waist, the dancing on his knees on the floor, the cramped and claw-like hands.

*This is the ‘appearance’ of Kachiya in two important senses: it is how he manifests himself, and it is what he looks like. [...] It is the moment when, as Geertz puts it, ‘the world as lived and the world as imagined, fused under the agency of a single set of symbolic forms, turn out to be the same world’.*⁵²

Die Beobachtung solcher Rituale fügt sich in die teils teilnehmende Beobachtung alltäglicher Lebensabläufe der Beteiligten ein, bei denen es sich in diesem Falle um Dalits handelt, um Kastenlose und Stigmatisierte. Deren Stigma und die Verinnerlichung „erniedrigender“ Verhaltensweisen kann nur über eine Hermeneutik des Leibes verstanden werden.⁵³

51 Auch in meiner Bachelorarbeit betonte ich mein großes Interesse an diesen „hermeneutics of the body, the contorted body, the body in pain, which marks the appearance of Kachiya Bhairav“ (Ebd., S. 48), weil mir ebenfalls eine Göttin in Gestalt von ihr „besessener“ Menschen begegnete. Ich bediene mich dieses mit Exotismus und Exorzismus konnotierten Wortes dennoch, weil *lenevalī devī*, die „besitzergreifende Göttin“, auch der Hindi-Ausdruck für dieses Phänomen ist, den man mir gegenüber verwendete.

52 Ebd., S. 45. Bhairav begegnet in Kapitel II.2 und Anhang 7.c.iv als Zorn- und Stirngeburt Śivas wieder.

53 “For that older generation, forms of insult and stigmatizations are so much a part of life that they have been internalized by the Harijans themselves, who [...] often display the bowed shoulders, the immediate folding of the hands in greetings, the ready smile, the obsequious language, and the avoidance of eye contact that are the hallmarks of Harijan *hexis*” (ebd., S. 26).

Die Gestalt eines Gottes wie Kachiya in Bildern, Gesten und Erzählungen drückt „übernatürlichen Ekel und Schrecken aus, der extreme Unreinheit und verkehrte konventionelle Normen einschließt.“⁵⁴ Zu „hiesigen“ Konnotationen der Heiligkeit scheint das nicht zu passen, doch die Religionsdefinition von Geertz steht auch für solche Szenen offen. „Langanhaltende Stimmungen und Motivationen“ müssen weder friedlich noch angenehm sein, abgesehen davon, dass auch die Konfrontation mit Erschreckendem langfristig stabilisierend wirken kann.

I.2.c) Unterwelten, Tod und Exkrement

Ebenso extrem und verstörend wie manche Rituale können die Visionen und Vorstellungen sein, die mit Mythen zusammenhängen. Gerade Unterwelten sind meist betont leib- und fleischlich, ekelerregend und liegen geographisch tief unter der Alltagswelt – ob die soziale Metapher des Oben- und Untenstehens oder die psychologische Metapher des „Unterbewusstseins“ in einem Zusammenhang dazu stehen, bleibt noch zu untersuchen. Jedenfalls gerät die Rede von Gegensatzpaaren, Reinheit, Unreinheit und kognitivem Umgang dort an ihre Grenzen, wo Flüsse aus Tränen (Griechenland, Iran), aus Geifer (Skandinavien), Blut oder blutigem Eiter (Mesopotamien) den Übergang zur Unterwelt markieren oder sie durchfließen, wo Schlangen ihr Gift versprühen oder wo die Toten gemartert werden (vgl. Anhang 7.e).

Das Eklige, Schmerzhafte und Vergängliche unter der Körperoberfläche wird als Landschaft unter der Erdoberfläche ausgebreitet, um es überblicken und darüber nachdenken zu können. Denn zum Tod gehört nicht nur Trauer, sondern auch der Leib, der in Verwesung, Gestank und dem Zumvorscheinkommen seines Inneren, des Blutes, Fleisches und Gedärmes, auf die aufdringlichste Weise präsent wird, bevor diese Präsenz sich endgültig verflüchtigt. So steht das scheinbar Banale und Konkrete in engem Zusammenhang mit dem Tod, der das Leben eines Menschen abschließt und in eine Beziehung zum Großen und Ganzen setzt.

Wenn Mythen die Geschichten und Rituale die Handlungen sind, welche die Menschen in kosmische Zusammenhänge einbinden, dann bieten sich

54 “supernatural horror and disgust, involving extreme impurity and the reversal of conventional norms of behavior”⁵⁴ (Sax 2009, S. 41).

Körperflüssigkeiten als Motiv dafür geradezu an. Denn Menschen interagieren nicht nur über die Nahrung mit ihrer Umwelt, über die Teile der Außenwelt in uns gelangen, aus der wir uns sogar bilden und zusammensetzen– nein, auch über die Ausscheidungen, die als Eben-noch-Teile von uns selbst wiederum Boden und Vegetation zugeführt werden. Wie die Nahrungs- und Wasserzufuhr, sind Ableitung und Abführung der Exkremente aus den Städten in die Klärwerke, aus den Ställen auf die Felder deutlich sicht- und riechbare Elemente jeder Kulturlandschaft. Da ist es nicht so abwegig, dass gerade Mund und After als sinnlich erregbare, empfindliche Zonen der Ein- und Ausfuhr von FREUD zu den entscheidenden Schauplätzen seiner Erzählung von der Ich-Werdung erklärt wurden – noch vor den ebenfalls zur Aufnahme und Abgabe eigener Flüssigkeiten ausgestatteten Genitalien. Die drei Wörter „Exkrement“, „Harn“ und „Scheiße“ sind vermutlich mit „scheiden“, „unterscheiden“ und „abscheiden“ verwandt (vgl. Anhang 3). Darin könnte sich zeigen, dass Menschen ihre Ausscheidungen in erster Linie über das Verhältnis zum eigenen Ich verstehen, zu dem sie gerade noch gehörten.

Da das Anstößige und Provokative ein wichtiger Antrieb moderner Kunst ist, sind vermittelt durch Künstler auch in die christlichen Mythen und Bilder Exkremente eingesickert:

The milk of the Virgin and the blood of Christ have been replaced today by the artist's excrement and urine from Manzoni to the Viennese Actionists. The more recent examples are the hotly debated Piss Christ (1989) by Andres Serrano in which a crucifix is plunged into urine, or the Holy Virgin Mary (1999) by Chris Olafi who used elephant dung to depict parts of her body.⁵⁵

Wie bedeutungsvoll oder originell diese Kunstwerke und die in ihnen vollzogenen Umdeutungen sind, vermag ich nicht zu beurteilen. Aber dass ihnen Aufmerksamkeit zukommt, zeigt, dass das „Oszillieren zwischen einer Wahrnehmung des Körpers als Mediator und der Wahrnehmung des Körpers als rein opak oder vom Geiste verlassen“⁵⁶ noch längst nicht zur Ruhe gekommen ist. Beide Wahrnehmungen können die Realität des Leibes wohl nie ganz treffen, so wie auch die Realität der Gefühle bislang weder der Kognition noch den hormonellen Stoffwechselprozessen eingefügt werden konnte. Und nicht

55 Dekoninck 2013, S. 61

56 Ebd., S. 62. Übersetzt von mir

einmal ein so reizvoller Ansatz wie der von Mary DOUGLAS kann der Opazität der Leiber gerecht werden, wenn sie das Leibliche und Sinnliche in der religiösen Praxis auf Gedanken und Modelle reduziert.

I.2.d) Der Körper als „Symbol für die Gesellschaft“: Mary DOUGLAS

Es ist ausgeschlossen, dass wir Rituale interpretieren können, in denen Exkremente, Muttermilch, Speichel und Ähnliches eine Rolle spielen, wenn wir den Körper nicht als ein Symbol für die Gesellschaft begreifen oder übersehen, dass die Kräfte und Gefahren, die es in der Sozialstruktur geben soll, im Kleinen auch durch den Körper ausgedrückt werden können.⁵⁷

Anhand ihrer These, der Körper diene in der religiösen Praxis als Symbol für die Gesellschaft⁵⁸, lässt sich DOUGLAS als Strukturfunktionalistin klassifizieren, für die Klassifikationen einen maßgeblichen Teil kultureller Aktivität einnehmen. Damit stellt sie sich einem bestimmten psychoanalytischen Trend entgegen, demnach alles in der gemeinsamen Außenwelt ein Symbol für den Körper darstelle. Aus ethnologischer Sicht müsse etwa der Behauptung widersprochen werden, „dass Rituale, die ausdrücklich darauf ausgerichtet sind, genitale Blutungen bei Männern hervorzurufen, den Neid der Männer auf die weiblichen Reproduktionsprozesse ausdrücken sollen“⁵⁹ – eingeschnitten werde kein triebhaftes Wunschbild, sondern ein Bild der Gesellschaft, eine ideale Symmetrie der Geschlechter. Was das letztendlich bedeutet, verstehe ich nicht; auch ihre Interpretationen erscheinen mir zuweilen wie Glaubensaussagen. Ich weiß ebenfalls noch nicht, was ich von der Diagnose halten soll, in der besonderen Sorge um Körperöffnungen und Ausscheidungen spiegele sich die „Sorge um den Schutz der politischen und kulturellen Einheit einer

57 Ebd., S. 152

58 Dieses kognitivistische und strukturfunktionalistische Modell illustriert sie, etwas verkürzend, anhand des indischen Kastensystems: „Die niedrigsten Kasten sind die unreinsten. Sie ermöglichen es durch ihre demütigen Dienstleistungen, dass sich die höheren Kasten von körperlichen Unreinheiten freihalten können. Sie waschen die Wäsche, schneiden die Haare, kleiden Leichen an und so weiter. Das ganze System gleicht einem arbeitsteiligen Körper, dessen Kopf das Denken und Beten übernimmt, während den verächtlichsten Teilen die Beseitigung des Abfalls zufällt [...]. So liegt für jedes Ego die bedrohende Strukturlosigkeit, gegen die Barrieren errichtet werden müssen, unterhalb von ihm. Der traurige Witz [...] symbolisiert den Abstieg [...] für alle, die Kontakt mit Fäzes, Blut und Leichen haben“ (Ebd., S. 163).

59 Ebd., S. 153.

Minderheit“⁶⁰, sei es das Judentum oder eine indische Kaste. Man müsse „den rituellen Schutz von Körperöffnungen als ein Symbol für das soziale Interesse an Aus- und Eingängen behandeln.“⁶¹

Das Interesse an Ein- und Ausgängen begründet sich für DOUGLAS wiederum in tieferen Schichten des Denken. Die Gesellschaften und Kulturen, die sich räumlich und semantisch umgrenzen und so als Körper vorstellbar werden, entwickeln jeweils eigene Denkstile, die aber alle das Grundbedürfnis befriedigen müssen, die Kräfte der *Reinheit und Gefährdung*, in Formen, Strukturen und in Ordnung zu bringen. Essen im Schlafzimmer oder auf der Kleidung, Badezimmerutensilien im Wohnzimmer oder eine Unterhose auf dem Kopf gelten traditionellerweise in Europa als ungehörig, rufen daher Abscheu oder gar Ekel hervor.⁶² So systematisieren sich Phänomen des subjektiven Empfindens in die geregelten Bereiche der Gesellschaft und Sprache, denn was genau als gefährlich und unrein gilt, ergebe sich erst aus dieser Ordnung:

Schmutz ist etwas, das fehl am Platz ist [...]. Schuhe an sich sind nichts Schmutziges, aber sie werden dazu, wenn man sie auf den Esstisch stellt.⁶³ Ich bin nämlich der Meinung, dass die Vorstellungen von Trennen, Reinigen, Abgrenzen und Bestrafen von Überschreitungen vor allem die Funktion haben, eine ihrem Wesen nach ungeordnete Erfahrung zu systematisieren.⁶⁴

Der Wert ihrer Theorie zeigt sich in meinen Augen an den Stellen, wo die sich mit anderen Meinungen und Positionen auseinandersetzt. So behauptete Norman BROWN, dass „archaische“ Gesellschaften kindlich und anal fixiert denken⁶⁵, dass daher „den Exkrementen in den Phantasien primitiver Kulturen eine magische Bedeutung zugemessen wird [und] dass sie ihre Magie dazu benutzen, um Misserfolge zu kompensieren.“⁶⁶ Dem hält DOUGLAS entgegen,

60 Ebd., S. 164.

61 Ebd., S. 166.

62 Dass allerdings in manchen religiösen Diskursen auch das „normale“ Fließen etwa von Verdauungssäften durch den Körper als widerlich empfunden oder definiert wird, zeigt Kapitel VI.3 am Beispiel eines Briefes des Religionsgründers MANI.

63 Douglas 1966, S. 52 f.

64 Ebd., S. 15.

65 „Der geringe Grad der Sublimierung, der dem geringen Stand der Technik entspricht, bedeutet [...] ein schwächeres Ich“ (Brown 1959, *Life against Death*, S. 198. Zitiert in Douglas 1966, S. 155).

66 Ebd., S. 156

gerade dort, wo Kot eine große Kraft zugesprochen werde, gelte er als unrein und werde der Kontakt vermieden. Wenn dann aber doch in Ritualen die Gefahren und Kräfte angeregt werden, die in den Körperausscheidungen und überhaupt in den Randbereichen des Körpers lauern⁶⁷, dann zeuge das nicht von Kompensation, sondern im Gegenteil von einer Anstrengung, den diese Randbereiche des Lebens und des Todes anzusprechen und „sich der Erfahrung mit ihren unvermeidlichen Schmerzen und Verlusten zu stellen.“⁶⁸ Überhaupt seien solche Daten doppelt fragwürdig, denn örtliche „Informationen über Zauberei stammen zumeist von Leuten, die sich als Opfer sehen“, während in der Fachwelt „jeder Hinweis auf eine magische Behandlung von Exkrementen dem Leser ins Auge zu springen“⁶⁹ scheint.

I.2.e) Leck schlagen

*Wie zu erwarten, sind die Körperöffnungen Symbole für besonders verletzbare Stellen. Das, was aus ihnen hervortritt, ist marginale Materie der offenkundigsten Art. Speichel, Blut, Milch, Urin, Stuhl oder Tränen haben durch ihr Hervortreten bereits die Begrenzungen des Körpers überschritten.*⁷⁰

Körperöffnungen können, wie Wunden, als Leckstellen empfunden werden. Hier ist der Körper angreifbar oder empfänglich, sein Innenraum nicht klar abgegrenzt – besonders, wenn Körperflüssigkeiten hier aus- oder eintreten. Wenn eine „schmelzende, anhaftende Flüssigkeit“⁷¹ über eine Hand rinnt, kann dies SARTRE zufolge daher eine Faszination auf die Menschen ausüben, weil es die eigene Geschlossen- und Umgrenztheit in Frage stellt.

Die physische Beschaffenheit des Ichs ist ein Grundthema der Psychoanalyse und der Ethnologie. Mary DOUGLAS stellte die Frage, wie in der Regulation der Öffnungen, Ein- und Ausflüsse des Körpers durch Reinheitsgebote gesellschaftliche Kategorien manifest werden, etwa die Systematik der Geschlechter (vgl. dazu auch GODELIER in Anhang 8.d). Nicht nur materielle Stoffe können „fehl am Platz“ sein; auch für Gefühle wie Zorn oder Trauer gibt es in den Kulturen verschiedenste Regeln dafür, wer wann und wo welches Gefühl wie

67 Ebd., S. 159f.

68 Ebd., S. 156.

69 Ebd., S. 157.

70 Ebd., S. 160.

71 Douglas 1966, S. 56.

unmittelbar oder wie stilisiert zeigen darf. Denn ein „Gefühlsausbruch“ markiert eine Art Leck, eine undichte Stelle in der Hülle um das Ich.⁷² Der Unterschied, ob nun physisch oder psychisch etwas aus mir austritt, kann in medizinischen Diskursen dadurch aufgehoben werden, dass beides sich gleichermaßen in Begriffen des *Gesunden* oder *Kranken* beschreiben und damit tendenziell als gesellschaftliche Norm bewerten lässt.

I.2.f) imaginierte Leiblichkeit: Das Beispiel *Schwarze Galle*

Melancholie ist ein Wort, das noch heute großen Eindruck macht. Nur noch selten benennt es verzweifelte, entmutigte, depressive Gemütszustände; meist beschwört es in poetischen oder poetisch angehauchten Kontexten Stimmungen, die ganz losgelöst vom Körper und von aktuellen Situationen als eine Art schöne, genussvolle Traurigkeit oder leidvolle Anmut im Raume schweben. Die „schwarze Galle“, von der sich das altgriechische Wort μελαγ-χολία ableitet, ist als Konnotation in dem gleichen Maße vergessen und verdrängt wie der kuriose Umstand, dass es eine solche Körperflüssigkeit empirisch gar nicht gibt und erst erdacht werden musste.

Im Zuge der ideengeschichtlichen Entwicklung, die ich in Anhang 8.f.ii skizziere, verschoben sich die Bedeutungen grundlegend. Was aber im vierten Jahrhundert v.u.Z. den Naturphilosophen und ARISTOTELESSchüler THEOPHRASTES beschäftigte, liegt der heutigen, über Literatur und Filme globalisierten Rede von der Melancholie stellenweise doch gar nicht so fern:

Denn oft steht es so um uns, dass wir traurig sind, ohne sagen zu können, worüber; dann wieder vergnügt, weshalb aber, ist nicht zu erklären. [Allen Menschen] ist etwas von dieser Möglichkeit beigemischt. Diejenigen Menschen aber, bei denen es in die Tiefe reicht (ὅσοις δ' εἰς βάθος), sind dann schon in ihrer Persönlichkeit schärfer gezeichnet.⁷³

72 Dass die Liebe als verwundend und körperöffnend empfunden wird, zeigen in Indien die aus Blumen bestehenden Pfeile des Gottes Kāma, der Begierde, denen im alten Griechenland die flammenden Pfeile des Eros entsprachen. Śiva, der „erotische Asket“, kann diesen Pfeilen zwar widerstehen, indem er Kāma zu Asche verbrennt – doch der Begierde erliegt er doch mehrmals und wird so undicht, dass er seinen Samen verliert, oder aber andere Gefühle wühlen ihn auf und provozieren Schweiß- oder Tränenflüsse (vgl. Kapitel II.2 und Anhang 7.c).

73 Zitiert in Müri 1953, S. 26.

Weit über zweitausend Jahre vor einer *Tiefenpsychologie* erhielt also *bathos*, die Tiefe, einen ähnlichen metaphorischen Gehalt wie heute. Das ist ebenso überraschend wie die schwarze Galle selbst, die hier vielleicht metaphorisch, vielleicht ontologisch der ganzen nuancenreichen Spanne dessen gleichgesetzt wird, was man heute Emotionalität nennen würde. Was die hier beschriebenen Menschen nämlich von der Menge absetzt, wird als Melancholie bestimmt und erklärt, als Dominanz der schwarzen Galle im Körper. Diese virtuelle Substanz determiniere „Persönlichkeit“ (als welche Müri den *ethos* übersetzt), Verhalten und Charakterzüge eines Menschen auf unterschiedliche Weise, je nach äußerer und „innerer“ Temperatur.

I.2.f.i) warm oder kalt, gesund oder krank?

*Die schwarze Galle, als eine Mischung von warm und kalt, vermag in beide Richtungen extreme Grade anzunehmen. Wiegt in ihr das Kalte vor, so zeigen sich beim konstitutionellen Melancholiker Lähmungen, Stumpfheit, Depressionen; überwiegt das Warme, so stellen sich ein: Ausgelassenheit, Verzücktheit, Labilität, Genialität. Wo die melancholische Anlage gegen die Mitte hin gemäßigt ist, tritt das Exzentrische zurück und gibt die Fähigkeit zur außerordentlichen geistigen Leistung frei.*⁷⁴

Auf die Wärme oder Kälte der Körpersäfte hat in der Antike das Wetter den größten Einfluss, diese stimmen also teilweise mit den empirischen Temperaturen überein, oder mit Faktoren, die die gefühlte oder messbare innere Temperatur eines Leibes beeinflussen. Zum Teil jedoch sind sie metaphysische, „innere“ Qualitäten, die metaphorisch oder über Analogien Physisches auf Psychisches übertrage – eine Doppeldeutigkeit, wie sie der Grundunterscheidung von *heiß* und *kalt* auch in der indischen Medizin innewohnt (s. Anhänge 5 und 8a). Psychisch und somatisch bewirken sie, dass „wir in unserer Persönlichkeit eine bestimmte Eigenschaft aufweisen, so wie der Wein, in größerer oder geringerer Menge dem Körper beigemischt, uns eine bestimmte Eigenart verleiht.“⁷⁵

74 Aristoteles, *Problemata* 30.1; als mutmaßliches Exzerpt eines verloren gegangenen Textes des THEOPHRASTES übersetzt in Müri 1953, S. 22.

75 Aus einem Werk des THEOPHRASTES übersetzt ebd., S. 26.

„Vergnügtheit, Ausgelassenheit, die sich im Singen äußert, übermütige Verwegenheit, Verzückung [...]; Tränenseligkeit, Mitleid, dauernde Schweigsamkeit, Furcht, Angstzustände, dauernde Depression mit der Gefahr des überraschenden Selbstmordes oder dann Apathie und Stumpfheit“⁷⁶ – diese zwischen zwei Extremen pendelnden Zustände stellen sich bei exzessivem Weingenusses für kurze Zeit ein. Bei „Melancholikern“⁷⁷ hingegen, so THEOPHRASTES, werden sie zu chronischen Symptomen von Wärme und Kälte. Umso weiter sich die Temperaturen von einer ausgeglichenen Mitte entfernen, desto pathologischer sind die Phasen, die ein Melancholiker durchläuft. Für ein solches, den Mitmenschen oft anstrengendes Pendeln zwischen „aufgedrehter“ Rastlosigkeit und träger Lustlosigkeit finden sich bis heute Label wie „manische Depression“, manchmal auch „ADHS“⁷⁸.

ii. leiblich oder seelisch?

Die altgriechische Medizin benannte auch körperliche Symptome der Säftetypen, für deren Erklärung zum Teil Mechanik und Physik herangezogen wurden. In einem älteren Text etwa, der gelbe und schwarze Galle noch nicht differenziert, habe ein trockener Sommer für die „Galletypen“ (Choleriker bzw. Melancholiker) schlimme Folgen, für die eher „feuchten“ Phlegmatiker und für Frauen hingegen nicht:

*Das feuchte und Wässrige der Galle wird aufgetrocknet und aufgezehrt, das Dicke und Beißende bleibt zurück, und beim Blut ebenso. Daraus erwachsen [Fieber, trockene Augenkrankheiten und Melancholien]. Den Phlegmatypen kommt all das zugute, denn sie werden aufgetrocknet und kommen nicht schwammig, sondern eingetrocknet in den Winter.*⁷⁹

Inwiefern das „Eingetrocknete“, das „Schwammige“ oder das „Beißende“ als Metaphern auch auf die Seele projiziert wurden, wie es ja in gängiger Alltagsrede und in der Lyrik zuweilen geschieht, weiß ich nicht. Galle hingegen war

76 Ebd., S. 23.

77 So bestimmen HIPPOKRATES, THEOPHRASTES und später GALEN einen der „Typen der Anfälligkeit für bestimmte Krankheiten“ (ebd., S.30, Fn. 10), die sich aus der Dominanz einer der vier Körpersäfte ergeben – hier die Schwarze Galle.

78 Zumindest in der Alltagssprache lassen sich darüber Menschen in Typen unterteilen, obwohl so ein Syndrom offiziell ganz offen als loses, variables Bündel von Symptomen definiert ist (vgl. Definition auf <http://www.nimh.nih.gov>)

79 Aus der anonymen *Schrift über die Umwelt*, übersetzt in Müri 1953, S.29.

schon sehr früh mehr als nur ein Körpersekret und stand für heftige Gefühle – vielleicht kommt die Verbindung über den bitteren Geschmack zustande, der zusammen mit dem „Kloß im Hals“ Verstimmung oder Traurigkeit begleitet.

Schon bei Homer, in *Ilias* und *Odyssee*, wird χόλος (*cholos*, die Galle) oft mit dem Zorn gleichgesetzt:

χόλος ἔμπεσε θυμῷ Galle fiel ihm ins Gemüt, z.B. Il. 9, 436; Galle dringt (taucht) in den Meleager; sie lässt auch anderen Menschen den Sinn in der Brust schwellen, Il. 9, 553; das Herz schwillt durch den χόλος, Il. 9, 646; Achill versucht den χόλος zu verdauen (wie eine aufgenommene Speise gar zu machen und so zu überwinden) Il. 9, 565, vgl. 1, 8 – diese Wendungen, die den Zorn und Grimm meinen, deuten auf innere Vorgänge, die man sich wohl ursprünglich physiologisch vorgestellt hat. Das von χόλος abgeleitete Verb χολόω (ärtern, erzürnen) heißt eigentlich, nach der Wortbildung, „mit Galle versehen, zu Galle machen“. Das häufigere, und wohl zu erst gebildete, Intransitivum χολόομαι wäre dann „mit Galle versehen werden, zu Galle werden“, κεχόλωμαι „ganz Galle geworden sein“ [...].

χολόομαι meint wohl das Somatisch-Physiologische und das Psychische, das seine Folge ist, zusammen: [...] „zu Galle werden“ und damit verbunden „gallig, zornig werden.“⁸⁰

MÜRI stellt es so dar, als habe der Zorn als eine Folge der galligen Regungen gegolten, statt sich umgekehrt in diesen zu manifestieren. Das ist möglich, geht aber meines Erachtens aus den Beispielen nicht hervor. Die Galle „zu verdauen“ erinnert daran, „den Zorn herunterzuschlucken“ – eine Redewendung, die sich eher an den empfundenen Kloß im Hals anlehnt.

Von diesem schlichten Sachverhalt hin zu den äußerst komplexen leiblich-seelisch-geistigen „Konstitutionstypen“ oder „Temperamenten“, von denen der Melancholiker auf der schwarzen Galle beruhe, führte wohl ein langer Weg. In Anhang 8.f bereite ich diesen von MÜRI, BRAUN und FOUCAULT rekonstruierten⁸¹ Werdegang und Wandel der Säftelehren in der Antike sowie in der

80 bd., S. 35 f.

81 Ihr Vorgehen fügt sich nicht nur sehr schön zu einer gemeinsamen „Archäologie des Wissens“ im Sinne FOUCAULTS zusammen, sondern unterscheidet sich hinsichtlich ihrer Gründlichkeit und dem dekonstruktivistischen Anspruch, das Wissen als ein gewachsenes zu erkennen, auch nur wenig von der Metaphorologie BLUMENBERGS, angewandt an die Geschichte der Vorstellungen von „Wahrheit“ in der europäischen Philosophie.

frühen Neuzeit Europas visuell auf. In FOUCAULTs Analyse der neuzeitlichen „Melancholien“ finde ich dabei vieles wieder, was mich in der Mythenanalyse als „assoziative Stränge“ oder „metaphorisch generierte Bedeutungsfelder“ beschäftigen wird. In der Medizingeschichte ist es das „Schema der kohärenten Eigenschaften“⁸² der Melancholie, das die verwischende und verschwimmende Säftelehre überlebt und sich in die neuen mechanistischen Erklärungen integriert. Melancholie bleibt „eine kraftlose Unordnung und dann jener beschattete Geist, mit jener sauren Schärfe, welche die das Herz und das Denken zerfrisst [...], dieser schlaaffe Lauf, diese verstopften Gefäße, dieses schwere und beladene Blut.“⁸³ Die Assoziationen der „Verdunkelung der Lebensgeister“⁸⁴, der mentalen und emotionalen „Schwere und Verstopfung“⁸⁵ überleben die mechanistischen Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts und verankern nach wie vor das Psychische im Somatischen, indem sie wieder einmal „das Nichtphysische in Begriffen des Physischen“⁸⁶ greifbar machen.

In dieser „Landschaft“⁸⁷, dieser „Ladung Bilder“, einem „Universum der Feuchte und der Kälte, der Wärme und der Trockenheit“⁸⁸, kontrastiert die Melancholie mit ihrem Gegenteil, der Manie, mit der sie gerade deshalb zu einem einzigen Syndrom vereint. Dadurch verdichtet und fixiert sich der „qualitative Erfahrungshintergrund“⁸⁹ der Theorien zu imaginären Zuschreibungen und Zusammenhängen, die wiederum beobachtbar gemacht werden. Mit dieser These schließt FOUCAULT seine Überlegungen zur Melancholie: Die „ordnende Kraft“ der Imagination ermögliche erst eine wahrgenommene Welt, „in der letzten Endes die Symptome ihren Bedeutungswert annehmen und sich als sichtbare Präsenz der Wahrheit ordnen.“⁹⁰

82 Foucault 1961, S. 279.

83 Ebd., S. 279.

84 Ebd., S. 274. Zwar weicht die Lebensgeister-theorie DESCARTES's von der Säftelehre ab, steht aber metaphorisch noch in seiner Abhängigkeit. „Das Denken der Nerven als Röhren [folgt] einer alten und bereits verfestigten Metapher, indem es das neue Modell der Lebensgeister als flüssigen Strom dem alten Denken der Säftetheorie einpasst“ (Braun 1995, S. 60).

85 Foucault 1961., S. 273.

86 Johnson und Lakoff 1980, S. 72.

87 Foucault 1961, S. 282.

88 Ebd., S. 280.

89 Ebd., S. 280.

90 Ebd., S. 185.

Schwarze Galle ist also eine fiktive Flüssigkeit, die als Ursache vieler verschiedenartigster somatischer, mentaler und emotionaler Zustände und Eigenschaften ganzer Personen galt, bis ihr Name schließlich mit dem Aussterben des Mechanismus in der Medizin zunehmend nur psychische Symptome und Einstellungen bezeichnete. Diese erstaunliche Geschichte könnte meine eingangs geäußerte, vorsichtige These bestätigen, dass in der Moderne nicht mehr nur einzelne Substanzen bestimmte Gemütszustände repräsentieren, sondern dass „das Gefühl“ und „Innerlichkeit“ oft als eine abstrakte oder virtuelle, namenlose Flüssigkeit auftreten. Doch meinen diese Begriffe überhaupt etwas Begreifbares, wenn schon nichts Greifbares?

I.2.g) Platons Pferde: Antriebe und Gemütszustände

Gefühle, Stimmungen oder Motivationen lassen sich schwer einordnen und weder auf somatische Erregungszustände und Empfindungen noch auf kognitive Urteile und Ambitionen reduzieren. Das „Emotionale“ umfasst weder rein „körperliche“ noch rein „geistige“ Abläufe, obwohl beides hin und wieder behauptet wird. Oft werden zudem Vernunft und Gefühl als gegensätzliche Kräfte entworfen und dieser Gegensatz auf ein mythisches Bild aus Platons *Phaidros* zurückgeführt. Zu meiner Überraschung fand ich eine solche hierarchische Opposition, die „das Gefühl“ „der Vernunft“ untertan mache, im Text gar nicht vor. Darin wird die Seele eines Menschen verglichen mit einem Wagen mit Wagenlenker und zwei Pferden, „das eine gut, das andere nicht“.

Das nun von den beiden, welches von schönerer Beschaffenheit ist, ist seiner Gestalt nach aufrecht gebaut und gut gegliedert, hat hohen Nacken, gebogene Nase, weiße Farbe, schwarze Augen, vereinigt Ehrliche mit Besonnenheit und Schamhaftigkeit, und als ein Freund wahrer Denkweise wird es ohne Schläge nur durch Aufmunterung und Worte gelenkt. Das andere dagegen ist gebeugt, plump und schlecht gebaut, von dickem Nacken, kurzem Hals, stumpfer Nase, schwarzer Farbe, mit blutunterlaufenen glasigen Augen, ein Freund von Trotz und Anmaßung, um die Ohren zottig, taub, kaum der Peitsche und dem Stachel gehorsam.⁹¹

91 Phaidron, 253c–254a.

Die meisten Eigenschaften, die den Pferden zugestanden werden, sind weder kognitiv noch emotional, sondern physisch und sehr anschaulich. Die unsichtbaren Eigenschaften erscheinen mir fast nebensächlich: Auch das Gehorsame unter den beiden Pferden zeichnet sich durch Eigenschaften aus, die abgesehen von der Besonnenheit eher als emotional denn als rational gelten können: Ehrliche und Schamhaftigkeit. Beim Anblick eines geliebten Gesichtes (denn um Liebe und Freundschaft geht es im Dialog!) wird der Wagenlenker „von Kitzel und Sehnsucht gestachelt“, das folgsame Ross hält, „von Scham bewältigt, selbst an sich, nicht auf den Geliebten loszuspringen, das andere aber kehrt sich nicht weder an Stachel noch Peitsche des Wagenlenkers, sondern springend treibt es mit Gewalt fort“.

Innerhalb einer Person streiten diesem kleinen Mythos zufolge drei Ambitionen miteinander, alle drei äußerst temperamentvoll und ohne nüchterne Argumente. Als der Wagenlenker der abstrakten Prinzipien Schönheit und Besonnenheit gedenkt, resultiert dieser Gedanke unmittelbar in ein „erbebenendes“ Gefühl der Verehrung, dass ihn innehalten lässt, während die gegensätzlichen Pferde nach wie vor gegensätzliche Gefühlsregungen verkörpern (Scham und Furcht gegen Zorn, Schmähsucht und Trotz), nicht aber einen Gegensatz zur Leidenschaft als solche. Und wie diese Gefühlsregungen verkörpert werden! Das beschämte, gefügige Pferd *schwitzt*, während das eigenwillige Pferd bis aufs *Blut* geschunden wird, um seinen Willen zu brechen.

Die Geschichte ist modellhaft für menschliches Verhalten und stellt psychologische Kräfte in metaphorischer, personifizierender Form als eigene Wesen mit eigenen Willen dar. Bis heute kann sie verstanden werden, insofern auch ein modernes Individuum sie auf sich anwenden und im eigenen Leben ihre Motive wieder erkennen kann: Dem Schinden eines trotziges Pferdes⁹² entsprechen Autoaggression, mit der so mancher Mensch Teile seiner selbst zu zähmen beabsichtigt, oder die Kämpfe gegen „irrationale“ Triebe, die selbst nicht immer aus rationalen Gründen ausgefochten werden. Eine derart

92 „[...] Der Wagenlenker aber, in noch stärkerem Grade von dem vorigen **Gemütszustand** ergriffen, wie einer, der von den Schranken auslaufend sich rückwärts beugt, zerrt den Zaum des trotziges Rosses mit noch stärkerer Gewalt aus dem Gebiß nach hinten, strengt ihm die schmähsüchtige Zunge und die Backen an bis aufs Blut und bereitet ihm arge Schmerzen, indem er ihm Schenkel und Hüften zur Erde niederzwingt.“ (ebd. 254b-e).

entkontextualisierte Anwendbarkeit, eine „Ekstasis aus der historisch-reflektierten Situation“⁹³, ist in meinen Augen eine hinreichende Bedingung, diese Geschichte als Mythos oder „Mythe“ aufzufassen. Was diese Begriffe „sagen“ und „umfassen“ können, soll das nächste Kapitel skizzieren.

93 Blumenberg 1960, S. 24.

I.3 Arbeit am Mythos

So sieht sich der Analytiker in einer Situation, die jener vergleichbar ist, in der sich der unbekannte Autor eines Mythos befindet – denn jeder Mythos muss in letzter Instanz einem individuellen Schöpfungsakt entspringen –, und in der auch jene sind, die ihn der Reihe nach erzählen. [...] Der Analytiker [ist] zugleich ein Erzähler [...], ebenso wie die Erzähler zugleich auch Interpreten sind.⁹⁴

Gerne nehme ich die Lehre an, die Claude LÉVI-STRAUSS hier unter dem schönen Titel *Der Mensch, bekleidet mit dem Mythos* anbietet. Im Grunde hebt dieser Gedanke die Trennung zwischen Forschenden und Erforschten auf: beide hören Geschichten und geben sie in neuen Situationen wieder, wobei sich deren Gestalt unvermeidlich etwas wandelt. Ein Beispiel dafür ist der Mythos um Odysseus und seine Abenteuer auf hoher See, der von ADORNO und HORKHEIMER in der *Dialektik der Aufklärung* nicht nur analysiert, sondern neu auf aktuelle gesellschaftliche Situationen angewendet wird, um ihre Vorstellung unsichtbarer Verhältnisse anschaulich zu machen.

Was aber sind Mythen? Ich verstehe sie zunächst einmal als Geschichten, und zwar als solche, in denen (oder in deren Fortsetzung oder Vorgeschichte) die Menschen, die sie erzählen, sich selber wieder finden können. Daher entziehen sie sich den von LÉVY-STRAUSS angesprochenen „individuellen Schöpfungsakten“, werden zum gemeinsamen Repertoire vieler Menschen und schreiben sich über verschiedene Medien einem stabilen kulturellen Gedächtnis ein. So nachhaltig einprägsam sind sie, weil in ihnen die unsichtbaren sozialen, kosmologischen und psychischen Kräfte, die auf die Menschen einwirken, sie beschäftigen und sich nie vollständig ergründen lassen, ein Gesicht bekommen und unterscheidbar werden. Wie im vorigen Abschnitt zur Metapher ist in „saftigen“ Mythen vor allem der psychologische, zutiefst subjektive Aspekt von Interesse, wofür nicht unbedingt in tiefenpsychologisch oder psychoanalytisch verrätselnder, traumhafter Symbolik zu wühlen ist. Gefühle wie Zorn, Bestürzung, Neid und Zuneigung sind schon rätselhaft genug: Kräfte, die uns lenken, obwohl sie doch wir selber bzw. in uns sind.

94 Lévy-Strauss 1971, S. 134.

Dieser Schwerpunkt der Mythenanalyse hat den Spannungsverlauf einer Geschichte im Auge, vor allem die Stimmungen, Motivationen und Atmosphären jeder Sequenz oder Szene. Bereits in einem vorliegenden Text gerät eine solche Deutung schnell ins sehr Spekulative, es sei denn, die Gefühle werden in der Erzählung selbst mit Namen genannt, ob nun vom Erzähler oder in wörtlicher Rede. Noch vorteilhafter ist es, die Erzählenden oder eine Aufführung vor Augen zu haben, die Dramaturgie der Szenen sieht und hört live mit zu sehen oder zu hören und kann Verläufe zu- und abnehmender Innigkeit, Intensität, Tragik, Komik, Ruhe, Gelassenheit, Wildheit, Erotik, Ironie usw. beobachten.

Wie Hans BLUMENBERG betont, führen Mythen ein reizvolles Eigenleben zwischen gemeinsamer Tradition und individueller Improvisation⁹⁵ – weder Ernst noch Schriftlichkeit, weder Glaubensaussagen noch Verbote seien notwendige Bedingungen. Wohl aber gebe es über das gemeinsame Wissen um diese Geschichten hinaus noch weitere Merkmale des Mythischen, die das kulturell geteilte Interesse an ihren Themen⁹⁶ überhaupt begründen. Zunächst einmal dürfe es keine allmächtigen Wesen geben, da sonst die Lösung von Problemen keine Herausforderung⁹⁷ darstelle – ein Kriterium, dass selbst für die mächtigsten Götter wie Śiva zutrifft, dessen Macht (*tejas*) selbst zur Gefahr wird und dessen Samen (ebenfalls *tejas*) nicht in den Körper seiner Gefährtin Pārvatī gelangen darf (siehe II.2). Zweitens kann es nicht die *eine* richtige, konsequente Wahrheit des Mythos geben – einzelne Deutungen und andere Erzählungen können derartiges behaupten, geben dann aber nur einen Aus-

95 „Mythen sind Geschichten von hochgradiger Beständigkeit [...] und ebenso ausgeprägter [...] Variationsfähigkeit. Diese beiden Eigenschaften machen Mythen traditionsfähig: Ihre Beständigkeit ergibt den Reiz, sie auch in bildnerischer oder ritueller Darstellung wiederzuerkennen, ihre Veränderbarkeit den Reiz der Erprobung neuer und eigener Mittel der Darbietung [...]. Mythen sind daher nicht so etwas wie ‚heilige Texte‘, an denen jedes Jota unberührbar ist“ (Blumenberg 1979, S. 40).

96 Auch dies allerdings kann literarische Werke auszeichnen. Ein Beispiel kann etwa DANTES *Inferno* sein: Individuell hat ein Schriftsteller mythische Motive aktualisiert, die 2014 im Frankfurter *Museum für moderne Kunst* durch eine Ausstellung afrikanischer Künstler erneut ein Eigenleben erhalten und neue Formen angenommen hat.

97 „Die Gewalten des Mythos sind gar nicht anders vorstellbar als so, dass sie nicht beliebig haben können, was sie wünschen [...]. Ohne List und Verkleidung, ohne Verwandlung und Zugeständnis, ohne Hemmung und Verzögerung der Willkür geht es nicht ab“ (Blumenberg 1979, S. 160).

schnitt der Möglichkeiten zu, die der Mythos hat.⁹⁸ Was schließlich Mythen zu Mythen macht, wenngleich immer noch keine scharfe Trennlinie zur Belletristik zieht, ist die „Bedeutsamkeit“. Diese wird betont durch Reime, rituelle Einbettung in besondere Erzählsituationen, Gesang und andere ästhetische Mittel. Narrative Mittel wie gleichzeitige, wiederholte und generationenübergreifende Handlungsstränge, etwa über einen Fluch, und das Erklären von vertrauten Phänomenen verbinden das Erzählte mit aktuellen Erfahrungen und Handlungen der Erzählenden und Hörenden, sodass es für diese wichtig sein kann.

Herkömmliche Hierarchien mehr oder weniger bedeutsamer Mythen gelten in der Forschung inzwischen als überholt. Schwang sich das *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* in seinem über fünfzig Spalten langen Artikel zur *Milch* noch „von den kosmisch-mythologischen Höhen zur Mystik empor“(248f.) und beugte sich „nieder in die Sphären der Vegetationsdämonen“(245), so enthüllt eine solcherart „auf“- und „ab“-wertende Sprache einen der Zeit (1931) geschuldeten „von oben herab“ blickenden Umgang mit dem Aberglauben, „über den man sich stellt“ – wenn auch nicht mehr als Rechtgläubiger, sondern als Wissenschaftler. So stellt sich dann auch ein progressiverer Blick, der eine Abwertung des ländlichen religiösen Wissens und Tuns als primitivistisch oder irrationalistisch entlarvt, sich wiederum „über“ die damalige Wissenschaft und kann der wertenden Metaphorik von Oben und Unten nicht entrinnen, auch wenn sie unausgesprochen bleibt.

Gewitzt geht DANIEL vor, der seine detaillierte und semiotische Ethnographie *Fluid Signs* zu einem südindischen Dorf mit einem Schöpfungsmythos einleitet (vgl. Anhang 5). Diese an Säften gesättigte Geschichte vermag in verdichteter Form viele Ereignisse und Konstellationen im Dorf zu kommentieren, sodass sie einen „Hintergrund“ erhalten. Dass Mythen die alltägliche Erfahrung transzendieren und sie mit größeren, vorzeitlichen oder unsichtbaren Zusammenhängen kontrastieren, verbindet sie mit Ritualen und anderen religiösen Phänomenen wie Symbolobjekten, Pilgerreisen oder Offenbarungen. Was dieser gesteigerten Bedeutsamkeit zugrunde liegt, ist laut BLUMEN-

98 „Aus der Vieldeutigkeit des Mythos ergibt sich die Möglichkeit, Handlungen vielseitig zu deuten“ (Ebd., S. 110).

BERG eine bestimmte Denkweise, die weder irrational ist noch zu logischen Eindeutigkeiten drängt.

I.3.a) Denkformen: Mythos und Logos

Die Welt, nicht nur die Außenwelt, ist weder beherrschbar noch vorhersehbar, sondern den Menschen überlegen und bedrohlich. Diesen Umstand, der sich bis heute kaum leugnen lässt, bezeichnet Blumenberg als *Absolutismus der Wirklichkeit* und erklärt ihn zu einer Grundmotivation des mythischen Denkens. Zwar treibe nicht nur „Terror“, sondern auch „Poesie“ die Mythenschöpfung an⁹⁹, oft aber überwiegt das Bedürfnis zur Verarbeitung des spielerischen, kreativen Selbstzweck. Statt „irrational“ Einsichten in die Welt zu verdüstern, zu verschleiern und zu verhüllen, schaffen Mythen einen Zugang zur Welt, machen die Dinge „greifbar“. Darin ähneln sie Metaphern; „auch im Mythos sind Fragen lebendig, die sich theoretischer Beantwortung entziehen, ohne durch diese Einsicht verzichtbar zu werden.“¹⁰⁰ Über stark verdichtete Assoziationen und Konnotationen kann ein einzelner Mythos, der für wichtig gehalten wird, sich auf fast alles in der Welt beziehen.¹⁰¹ Ein „Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbenannten“¹⁰² kennzeichnet die mythische Sprache auf ähnliche Weise wie diejenige der Wissenschaften, die äußerst viele Begriffe produzieren, um Unbekanntes „greif“- und kontrollierbar zu machen. In Mythen aber geht es um „mögliche Konfrontation“ mit dem neu benannten Unbekannten, um „Ausgleichsleistungen, Rückerstattungen, Wohlverhaltenszwänge, Gunstbewerbungen, Gestenaustausch“.¹⁰³ Der Begriff des *Rituals* fällt an dieser Stelle nicht, liegt aber nicht fern: Wenn Mythos als Denkweise verstanden werden kann, lassen die oft eng mit Mythen verwobenen Rituale sich

99 Geschichten vertreiben „im harmlosesten, aber nicht unwichtigsten Falle: die Zeit. Sonst und schwerwiegend: Die Furcht“ (Ebd., S. 40). Damit bekennt sich BLUMENBERG zur psychoanalytischen „Feststellung, kreative und neurotische Imaginationen seien eng benachbart“ (Ebd., S. 298).

100 Blumenberg 1960, S. 112.

101 Man hat es nicht mit Mythen statt mit Märchen zu tun, wenn „auch die die Menschheit umgebenden kosmischen Kräfte in der Fabel zum Ausdruck kommen; wenn nicht nur Beziehungen eines Einzelnen zur Gesellschaft, sondern auch die der Menschheit zur Natur durch die spontane Metaphorik der poetischen Phantasie begriffen werden“ (Langer 1942, S. 181).

102 Kapitelüberschrift in Blumenberg 1979

103 Ebd., S. 28.

als analoge Handlungsweise verstehen: bedeutsam, vom Alltag abgehoben, auf die Welt als Ganzes bezogen.

Eine Konfrontation mit dem Unbekannten wird in Mythen nicht nur ermöglicht, sondern im gleichen Zuge in Urzeiten oder auf mythische Helden verlagert, die sie anstelle der erzählenden Menschen schon längst ausgetragen haben. Auch wenn das theatralisch oder rituell Wiederholte eindrucksvoll und beklemmend ist, bedeutet die Repräsentation übermenschlicher Mächte oft, dass diese fern sind. Wenn Blumenberg meint, Mythos sei „Manifestation einer Überwindung, eines Distanzgewinns, einer Abmilderung des bitteren Ernstes“¹⁰⁴, ist dies allerdings nicht so zu verstehen, dass Mythen und ihrer Darstellung immer etwas Leichtes oder Verspieltes innewohnt. Angst werde nicht in Erleichterung verwandelt, sondern mit einem Objekt, einer Intention versehen und dadurch „zur Furcht rationalisiert, sowohl in der Geschichte der Menschheit wie in der des Einzelnen. Dies geschieht nicht durch Erfahrung und Erkenntnis, sondern durch Kunstgriffe, wie den der Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennungen für das Unnennbare.“¹⁰⁵

Mythos ist für BLUMENBERG also eine Form des Denkens, der „Rationalisierung“ – keine logische, aber auch keine der Logik entgegengesetzte. Vor allem darin sehe ich den Wert seiner philosophischen Mythentheorie, dass sie das Höhlengleichnis und die daraus inspirierten Meinungen, wonach sich die Vernunft von den Mythen emanzipieren¹⁰⁶ müsse, als Mythos entlarvt. Denn „die Grenzlinie zwischen Mythos und Logos ist imaginär [...]. Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos.“¹⁰⁷

104 Ebd., S. 23.

105 Ebd., S. 11. Aufzählungszeichen von mir.

106 „Der Unsinn jener sinnfälligen Geschichtsformel liegt darin, dass sie im Mythos selbst nicht eine der Leistungsformen des Logos anzuerkennen gestattet“ (Ebd., S.34).

107 Ebd., S. 18.

I.3.b) Kunstformen: Mythos, Allegorie und *kenning*

Ebenso hochkarätige Werkstücke menschlicher Denktätigkeit sind Allegorien. KURZ definiert eine Allegorie als einen komplexen Text, der zugleich zwei Deutungen erlaube, eine „wörtliche“ und eine „allegorische“, die jeweils „systematisch an allen relevanten Textelementen“ durchzuführen seien.¹⁰⁸ Ein Mythos ist demnach keine Allegorie, kann aber so verwendet werden. Dies bedeutet, seine direkte Wahrheit zur Fiktion zu erklären.

Als indirekte Wahrheit oder „Praetext“, als das, was ein Text allegorisch meine, bieten sich Prozesse und Verwandlungen an, die abstrakt, unsichtbar oder in erfahrungsfernen Größenordnungen verlaufen, sodass sie der Veranschaulichung bedürfen, um in „greifbare“ Nähe zu rücken. Mythen hingegen sind mehr als das und deutungsoffen, bis sie in eine Richtung gedeutet und zur Allegorie reduziert werden. Wie Mythen treten Allegorien insbesondere in religiöser Kommunikation auf; „mythologisch und theologisch motiviert von der Überzeugung, dass das Höchste nur indirekt artikuliert werden kann“, oder „um Wissen – und Macht – als Geheimnis zu schützen.“¹⁰⁹ Oft wird für solche Zwecke den exoterischen, direkten Bedeutungen eines Textes noch eine esoterische hinzugefügt, deren Kenntnis eine bestimmte Gruppe Menschen von den anderen abscheidet und abhebt. Zu dieser Kenntnis gehört, die beiden Bedeutungsebenen klar zu unterscheiden, was bei einer Metapher, wie in Mythen, nicht der Fall sein muss: „Die Metapher verschmilzt zwei Bedeutungen zu einer, die Allegorie hält sie auseinander.“¹¹⁰ Auch in den Begriffen BLUMENBERGS sind Allegorien im Gegensatz zu Metaphern kontrollierter und abgeklärter, können aber „nachträglich [...] in die Funktion der Metapher einspringen.“¹¹¹

Allegorien als künstliche Gebilde können bewusst Umdeutungen anregen – in der *Upaniṣad*-Literatur etwa bekommt vieles aus den älteren Veden-Texten

108 Kurz 1982, S. 33. Aus Sicht heutiger Sprachphilosophie bedürfe auch eine „wörtliche“ Bedeutung erst der Interpretation, um verstanden zu werden – nur dass diese sich im Gegensatz zum allegorisch Mitgemeinten sich nicht selbst als Interpretation bewusst sei.

109 Ebd., S. 42.

110 Kurz 1982, S.40.

111 Blumenberg 1960, S. 28. Theodor FONTANE zitierend bestimmt er die Metapher als den Prozess, indem ein „Gedanke gleich im Bild geboren“ wird, welches „schöner, frappanter“ ist als nüchterne Worte, während in der Allegorie das „Bild erst als Extrakleid genäht“ werde und daher oft „Last und kein Schmuck“ sei (Ebd.).

eine neue Bedeutung zugesprochen. Zur Zeit der ersten *Upaniṣads*, die laut BÖHTLINGK „die Auffindung des geheimen Sinnes des Veda zur Aufgabe haben“ und daher als *Vedānta* gelten, als „Vollendung des Veda“, waren viele der in den teils wesentlich älteren Veden angesprochenen Opfergebräuche am Aussterben oder wurden von den Verfassern abgelehnt. Um die weiterhin große Bedeutung dieser Texte zu rechtfertigen und mit „Inhalt“ zu „füllen“, benötigten die rituellen Elemente neue Kontexte und Bedeutungen. Diese erhielten sie in Form ausgetüftelter, kosmo- und anthropologischer Praetexte:

*Der Altar ist die Frau. Ihr Schoß ist der Zündstoff (samidh), in ihrem Haar ist der Rauch (dhūma), ihre Vulva ist die Flamme (arcis), was in ihr getan wird (yat antaḥ-karoti te) ist die Kohle (aṅgāra) und das Vergnügen ist der Funkenflug (vi-sphuliṅga). All dies zusammen bildet den Altar, auf dem die Götter ihren Samen darbringen. Aus dieser Opferrgabe erhebt sich der Mensch.*¹¹²

Praetext und Text klaffen auch in nicht allegorischen Mythen oft auseinander. Vor allem in den Veden und in der Liederreda wird viel Wissen vorausgesetzt, damit das Erzählte und Gesungene verstanden werden kann. Metaphorische und andere Umschreibungen, die zweigliedrigen *kenningar*, durchdringen die bisweilen „blutige“ altnordische Literatur. Sie formen etwa das Gemetzel der Schlacht von Clontarf, die 1014 bei Dublin ausgetragen worden, zu einem Webstuhl der Walküren, die mit den Fäden der Narration oder des Schicksals ausklamüsern, wer diesen Krieg nicht überleben wird.¹¹³

112 13. *'The altar, O Gautama, is woman [Tasyâ upastha eva samil, lomâni dhūmo, yonir arkir, yad antahkaroti te 'ṅgârâ, abhinandâ visphuliṅgâh] On that altar the Devas offer seed. From that oblation rises man. He lives so long as he lives, and then when he dies.*

(Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 6.2.13)

Die Übersetzung der Stelle, die MÜLLER wohl aus Gründen bürgerlicher Tugend und Scham unübersetzt ließ, ist von mir. Weitere Identifikationen der Opferelemente mit kosmischen und menschlichen Bestandteilen führe ich in Anhang 7.b an.

113 *Blood rains from the cloudy web / On the broad loom of slaughter. / The web of man grey as armor / Is now being woven; the Valkyries / Will cross it with a crimson weft. The warp is made of human entrails; / Human heads are used as heddle-weights; / The heddle rods are blood-wet spears; / The shafts are iron-bound and arrows are the shuttles. / With swords we will weave this web of battle*

Darraðarljóð, Zeilen 1-10; übersetzt in Hollander, Lee Milton (1936): *Old Norse Poems. The Most Important Nonskaldic Verse Not Included in the Poetic Edda*.

New York: Columbia Univ. Press.

Ein großer Teil der Prosa-edda des Snorri STURLUSON, das *Skáldskaparmál*, widmet sich der systematischen Zusammenstellung und Weitergabe dieses schon im 12. Jhd. vom Vergessen bedrohten Wissens- und Metaphern-repertoires.¹¹⁴ Die Dicht- und Metaphernkunst beschreibt sich selbst in Metaphern – ist es ein Zufall, dass auch dafür überwiegend Körperflüssigkeiten bemüht werden?

i. Poesie, das „Blut des Kvasir“

Poesie ist gemeint, wenn in altisländischer Literatur die Rede ist vom „Blut des Kvasir“, vom „Trunk der Zwerge“, von der „Flüssigkeit in [den Kesseln] Ódrerir, Bodn und Són“, vom „Met des [Riesen] Suttungr“, vom „Likör des Hnitbjörg“, von „Odins Trunk und Geschenk“ oder vom „Getränk der Asen“. Um das zu verstehen, ist die Kenntnis einer komplizierten Geschichte vonnöten: Der **Speichel** der Göttergruppen Asen und Wanen wird zu einem Mann, den zwei Zwerge ermorden und aus dessen **Blut**, mit **Honig** vermischt, den **Dichternet** brauen. Nachdem ihn ein Riese durch Gewalt und List erlangt hat, ergaunert ihn der Göttervater Odin, nicht weniger listig – deshalb sind es nun die Asen, die sich mit ihm die Macht der Dichtkunst oder gar der Worte überhaupt angeeignet haben (Anhang 7.a).

Dieser sehr begehrte Met verleiht nicht nur beim Trinken die Gabe der Dichtkunst, sondern wird mit ihr gleichgesetzt – zumindest in den *kenningar*, den dichterischen Umschreibungen und Metaphern der isländischen Skálden und Poeten. Der altisländische Text, der diese Episode enthält, heißt *Skáldskaparmál*, „Lehre von der Dichtersprache“. Ganz in diesem Sinne werden in die Erzählung einige der poetischen Umschreibungen für „Poesie“ eingeflochten, die sich aus ihr erklären. Für die Forschung ist das ein Glücksgriff – ohne dieses Wissen wären diese Ausdrücke, wenn sie in skáldischen Gedichten vorkommen, nicht zu verstehen. Anscheinend war dieses Wissen bereits im Schwinden begriffen, als Snorri STURLUSON den Mythentext verfasste. Obgleich ein Christ, war ihm am Erhalt der Überlieferung viel gelegen. Meiner Vorstellung von Mythen als undogmatisch und anregend läuft das

114 “Hewing weapons, axes or swords, are called Fires of Blood, or of Wounds” *Skáldskaparmál* 48 / Brodeur, p. 184.

nicht entgegen, und schon vor 800 Jahren scheint dies kein Widerspruch gewesen zu sein:

*Christian poets who did employ Christian kennings also used 'pagan' ones, [because] use of the template requires skill but neither faith nor much innovation. In other words, a poet may call poetry "the blood of Kvasir" without himself activating the entire narrative context of the image.*¹¹⁵

Allegorien erzählen etwas, um „eigentlich“ etwas anderes (gr. *allos*) zu sagen als das, was sie so direkt sagen, wie man etwas auf dem Marktplatz (gr. *agoreuein*) sagen würde. Die allermeisten Mythentexte sind demnach nicht allegorisch. Doch auch sie haben einen Praetext, eine „vorausgehende und vorausgesetzte Bedeutung“¹¹⁶ und stiften „umgekehrt auch Erinnerungsräume. Sie konstituier[en, wie eine Allegorie], Geschichtsbewusstsein, Bewusstsein von Kontinuitäten, indem sie Altes als Neues erzähl[en] und Neues als Altes.“¹¹⁷ Im Kleinen sind auch die *kennningar* ein solches mythisch-allegorisches Mittel zur künstlerischen Neuschöpfung der Welt.

Bildliche Sprache ist auch in altindischen Texten sehr üblich. Für Bäume und andere Pflanzen wird sehr oft und ohne einen hervorgehobenen Kontext zu markieren¹¹⁸ das Wort *pādapa* verwendet, „Fußtrinker“. Dies erinnert mich an die *kennningar* und andere poetische Umschreibungen, könnte aber auch einfach wie „Stachelhäuter“ oder „Bedecktsamer“ ein nüchterner, biologischer Oberbegriff sein. Weniger „nüchtern“ als die Wissenschaft, also gleichsam „trunken“ von der Fülle möglicher Bedeutungen, scheint die metaphorische, poetische Rede zu sein – dass diese sich aber gänzlich der religiösen Bilderwelt verschreibe und daher säkularen Denkern und Kämpferinnen verbiete, wird in den Romanen Salman RUSHDIES kraftvoll bestritten (vgl. Anhang 9.c). Vieles lässt sich gar nicht denken, sagen oder auch fühlen, ohne dafür sprachliche Umwege und Abschweife zu unternehmen.

Kenningar, Allegorien und andere Stilmittel können an und mit Mythen arbeiten, diese neu erzählen und mit bestimmten Bedeutungen anreichern. Überhaupt sind Mythen der Forschung meist als konkrete Erzählungen und in

115 Lindow 1985, p.28.

116 Kurz 1982, S. 44.

117 Ebd., S. 45.

118 Andererseits könnte die Verschriftlichung und die Komplexität der Sprache Sanskrittexte ohnehin schon in extremer Weise von der Alltagssprache abheben.

bestimmten Situationen zugänglich, statt als hintergründiges Wissen um den Gang der Dinge oder gar als Denkweise zum Vorschein zu kommen. Deshalb wäre eine begriffliche Trennung hilfreich, um Erzählakte und -gebilde von *einem* Mythos, einer Hintergrundgeschichte, sowie von *dem* Mythos, der Denkweise im Sinne Hans BLUMENBERGs, zu unterscheiden.¹¹⁹ Eine solche bietet Mark MÜNDEL an, der vorschlägt, die einzelne Erzählung, wie sie den Forschenden physisch und medial „verpackt“ begegnet, als Mythe mit E zu bezeichnen.

I.3.c) Mythos, Mythe und Purāṇa: Schwierigkeiten meiner Mythenanalysen

Mark MÜNDEL verfeinert die im einleitenden Zitat vollzogene Annäherung der Forscherrolle an die Rolle der Erforschten noch weiter und warnt vor der „Ausblendung des individuellen Mythenerzählers [und vor der] Leugnung persönlicher Kreativität und künstlerischen Impetus durch die ethnologische Mythenforschung“.¹²⁰ Solche Versäumnisse seien nicht nur wissenschaftlich, sondern auch moralisch bedenklich.

Die Leugnung ist allerdings manchmal schwer zu umgehen, wenn etwa gar keine Daten über die Verfassenden der Mythentexte vorliegen. Besonders drastisch wird dies beim Lesen der altindischen Literaturgattung der *Purāṇas*¹²¹, die grundsätzlich individuelles Erzählen ausblenden und kreative wie soziale Eingebettetheit verschweigen; von Intentionen und Adressaten, sozialem Gefüge und geschichtlicher Chronologie ist selten oder gar nicht die Rede. Die *Purāṇas* verweigern sich daher genauen Datierungen sowie der Unterscheidung MÜNDELS zwischen der individuell, künstlerisch, kreativ aktualisierter MythE und dem kollektiv erinnerten und tradierten My-

119 Dies kommt der Art nahe, wie SAUSSURE Sprache als Sprechakt (*Parole*) von *einer* Sprache als System (*Langue*) und der Sprache an sich oder als Fähigkeit (*Langage*) unterscheidet.

120 Münzel 1984, S. 81.

121 L. ROCHER warnt davor, dass jede *Purāṇa*-Edition immer nur *eine* Variante von mehreren ist, aber auch von Forschenden oft als *das* Bhāgavata-, Viṣṇu-, Matsya- oder anderes *Purāṇa* behandelt wird: “All variant readings and arrangements exhibited in manuscripts which were not used by the editors, have been generally overlooked or neglected [...]. Most scholars who wrote on *purāṇas* did not even have access to all existing editions” (Rocher 1986, S. 64). Aus Gründen der Einfachheit und Lesbarkeit meiner Arbeit bleibe ich allerdings bei dieser irreführenden Redeweise – welche Edition ich jeweils verwende, gebe ich im Anhang an.

thOS.¹²² Vielleicht aber charakterisiert genau dies eine besondere Form des „künstlerischen Impetus“, die sich in der konventionellen Form und in der Ergebnislosigkeit an zeitlose Wahrheiten auslebt. Auch im Verschweigen des Erzählaktes vollzieht sich ein Erzählakt, der Teil der Gesamtgestalt jeder einzelnen purāṇischen Erzählung ist.

Alle aus vergänglichem Material gefertigten erhaltenen Purāṇa-Schriften sind jünger als der auf ihnen festgehaltene Text. Daher bleiben die Datierungsversuche vage und tasten Zeiträume zwischen 1500 v.u.Z und dem 19. Jahrhundert ab. Sie sind nur relativ und intertextuell möglich¹²³, je nachdem, welches *Purāṇa* an welcher Stelle welches andere zitiert, die Bekanntheit welcher (demnach älterer) Texte vorausgesetzt wird oder ob diese Stelle alt oder eine neuere Einfügung ist. Jüngere Versionen eines Mythos können länger und ausgebauter oder aber kürzer, abgebaut oder abgeschliffen sein.¹²⁴

Bei all den kleineren Veränderungen, Ergänzungen, Ausformungen innerhalb der Überlieferung und Editions-geschichte eines *Purāṇa*, von dem es Manuskripte aus verschiedenen Teilen Indiens entsteht, ist es erstaunlich, dass überhaupt bestimmte *Purāṇas* miteinander verglichen werden können. Doch im „kulturellen Gedächtnis“ beweisen gerade die religiösen Erzählungen stets besonders erstaunliche Stabilität und Konservierungskraft, auch wenn sie alles andere als einheitliche religiöse Überzeugungen vertreten. „Jedes Purāṇa und so manche einzelne Sektion eines Purāṇas weist eine unendliche Bandbreite religiöser Ambitionen und ihrer Kombinationen auf“¹²⁵: neben *Vaiṣṇavas* (Anhängern Viṣṇus) und *Śaivas* (Anhängern des Śiva) kommen Verehrer der weiblichen göttlichen Kraft (*Śāktas*), des Kṛṣṇa und vermutlich auch des Brahmā¹²⁶ zu Wort. Obwohl die Purāṇas sich auf ihr historisches

122 „Ein MythOS ist [...] keine bestimmte Erzählung, sondern ein Ensemble von Vorstellungen, die sich u.a. in Erzählungen, aber auch in Plakaten, Liedern, Nachahmungshandlungen, Grausamkeiten oder auch im Gegenteil des Sprechens, in ängstlichem Schweigen äußern“ (Münzel 1984, S. 82 f.).

123 “Faced with the endless speculations on the dates of individual purāṇas a number of scholars realized that there are serious limitations to our ability to date purāṇas in their entirety; S.G. Kantawala went as far as to say that ‘one will have to assign separate dates to sections, chapters or even stanzas of the Purāṇas’[...]. I submit that it is not possible to set a specific date for any purāṇa as a whole.” (Rocher 1986, S. 102 f.).

124 (Ebd.).

125 “The infinitive variety of religious trends and combination of trends of each purāṇa, or even of individual sections of a purāṇa, will be indicated in Part Two” (ebd., S. 104).

126 Küping 1970, S. 6 und 9.

Umfeld nur sehr verschlüsselt beziehen, sehen manche sie als „eine Reaktion gegen Gefahren sowohl religiöser [...] als auch politischer Art [...], was implizieren würde, dass einige der Purāṇas in den ersten Jahrhunderten n. u. Z. verfasst wurden.“¹²⁷

Wie aber kann ich in der Analyse einer Geschichte ihren Kontext immanent und hermeneutisch bearbeiten, wenn jeder „ganze“ Kontext, in dem ein Purāṇa oder eine Episode darin entstanden ist, nur virtuell ist und sich aus dem unüberschaubaren Kontext aller Purāṇas ergibt? Wenn deren historische Gewordenheit sogar verschwiegen wird, weil sie immer schon „alt“ waren und ihre Autorschaft mythischen Figuren zugeschrieben werden? Zumal ihre Heiligkeit ja immer noch gepflegt wird, samt ihrer Widersprüche.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, jede der in Kapitel II nach-erzählten Geschichten angemessen als „MythE [...] in einer genau umrissenen, erzählenden Form, in einem analysierbaren Stil“¹²⁸ zu untersuchen. Das Aufzeigen ihrer Kontexte ist wichtig, aber tendenziell unbegrenzt fortsetzbar; einzelne *Purāṇas* füllen allein ganze Bücherregale. Daher kann ich die Gliederungen, Sinnlücken und Erzählstränge der Texte, an denen ich arbeite, nur ansatzweise, fragmentarisch darstellen. Um das Ganze noch weiter zu komplizieren, bezeichnet das Sanskritwort *purāṇa* („alt“) nicht nur die „großen“, seit alters her niedergeschriebenen Mythen, sondern auch die „kleinen“, seit alters her mündlich überlieferten Legenden – was ich allerdings als Chance sehe, mich dieser ohnehin obsoleten Unterscheidung zu verweigern. Wie willkürlich gesteckt so manche Trennung von Märchen und Mythen, hoher oder niederer Mythologie ist, zeigt sich darin, dass andere Sprachen andere Genres bestimmen.

127 „as a reaction against both religious – Buddhism, Jainism, etc. – and political – the invasions of the Śakas, Hūṇas, etc. – dangers, implying thereby that some of the extant purāṇas were composed in the first centuries A.D.“ (Rocher 1986, S. 101).

128 Münzel 1984, S. 83.

I.2.d) Methodischer Ausweg: Prototypen und Familienähnlichkeiten

*The pan-Indian Sanskrit term purāṇa happens to cover both the myth and the legend. In my view, however, not only the myth and the legend but all narrative forms are best understood as polythetic-prototypical concepts. This means that they can neither neatly distinguished nor fully equated but that their semantic domains overlap.*¹²⁹

Die offene Art, wie die Indologin Gabriela EICHINGER FERRO-LUZZI mit den Kategorien Legende, Erzählung, Mythe und Sage umgeht, kommt meinen Anliegen sehr entgegen. Ihr Werk *The Self-Milking Cow and the Bleeding Lingam*, dem ich diese Klarstellung entnahm, handelt sogar von den Körperflüssigkeiten Blut und Milch, die in Mythen auf ungewöhnliche Weise auftreten, um die Gegenwart einer Gottheit zu signalisieren und einen Tempelbau zu motivieren. In Abgrenzung von LÉVI-STRAUSS und anderen Strukturalisten entwirft sie einen *polythetic-prototypical approach*, mit dem sie in erster Linie WITTGENSTEINS Begriff der „Familienähnlichkeit“¹³⁰ folgt und Mythen anhand assoziativer Stränge zueinander gesellt, die unendlich variiert werden können. Dafür setzt sie sich mit über 600 Erzählungen auseinander, die in indischen Dörfern die Gründung und den Bestand örtlicher Tempel erklären:

*The pan-Indian sthala purāṇas [‘local legends/myths’] of my corpus, though also covering a sizable area and a time-span of more than a thousand years, exhibit many close similarities [...]. Discontinuous change through inversion occurs more rarely than continuous gradually change [...]. There are no essential components in myth and myth cycles have no natural boundaries.*¹³¹

129 Ebd., S. XVI. Methodisch wendet sie diese Einsicht in *The Taste of Laughter* auch auf tamilische Witze an.

130 „The concept of ‚game‘ cannot be satisfactorily defined, as Wittgenstein has shown, because for every seemingly necessary criterion like competition or amusement, games can be found for which it does not fit. But nevertheless there exist prototypes among games“ (Ebd., S. XVI). Auf den Begriff der „Familienähnlichkeit“ verzichtet sie, um die Konnotation gemeinsamer Abstammung zu vermeiden, die gerade in der Mythenforschung missverständlich sein kann. Wie schon gesehen, hat dieser philosophische Ansatz dramatische Folgen auch für den Begriff der *Metapher*, weil er festgesteckte Sinnbereiche leugnet, zwischen denen ein metaphorischer Transfer von Bedeutung überhaupt erst festzumachen ist.

131 Ebd., S. XX.

Mit ihrer so materialreichen Studie widerspricht sie der Möglichkeit, einen einzigen Hintergrundmythos zu rekonstruieren, der aus einer Grundstruktur hinter verschiedenen Mythen bestehe und deren Verschiedenheit sogar erklären könne. Was die oft tatsächlich verblüffend ähnlichen Motive verbinde, seien nicht strenge Regeln, sondern mehr oder weniger freie Assoziation¹³². Die „Monotonie“¹³³ und Ähnlichkeit sehr vieler Mythen widerlegt die eine, absolute Struktur, die LÉVI-STRAUSS zufolge all diesen unterliege: sein ethnologischer Strukturalismus behauptet nämlich wie der linguistische, dass sich das Ganze verschiebe und umlagere, sobald sich ein Teil davon verändert. Demnach könne Wandel nur diskontinuierlich und abrupt geschehen. Eichingers Daten laufen jedoch auf das Gegenteil hinaus: Statt eines Hintergrundmythos postuliert sie prototypische Motive, die in bestimmter Kombination oft, aber nicht unbedingt vorkommen. Sie bilden keinen Komplex verwandter Mythen, in denen jedes Element immer erhalten bleibt, sei es in umgekehrter Form. Umkehrungen, Vergrößerungen oder Verkleinerungen bestimmter Motive geschehen einfach, und selbst Blut und Milch, die Leitmotive der von ihr untersuchten Mythen, können ausfallen, wenn eine Gottheit auf anderem Wege kommunizieren kann.

Problematisch ist für EICHINGER vor allem der strukturalistische Glaube daran, dass jede Zufälligkeit und Variabilität sich durch gründliche Analyse auf Regelmäßigkeiten zurückführen lasse.¹³⁴ Zudem sei die Beweiskraft einer Methode sehr fragwürdig, mittels der sich eigentlich immer entweder die absolute Gleichartigkeit oder die absolute Verschiedenheit einzelner Motive zweier Mythen postulieren lasse.¹³⁵ So kam es, dass sie während ihrer Feldforschungen in den 70er Jahren die strukturalistische Theorie und Methode

132 “If the number of elements in myth were not greater than the number of cards in a deck and their use governed by the same rigid laws like those in a card game, as Lévy-Strauss holds, the global myth could indeed be reconstructed from its variants. If on the contrary, the number of elements in myth runs into thousands, and their combination follows unlimited associational strands rather than a simple binary principle, as this book hopes to show, such reconstruction is impossible” (ebd., S. XVIII).

133, „The monotony with which almost identical tales were told, monotony also noticed by the Indian mythographers who sometimes did not even bother to write them down individually“ (ebd., S. XIX).

134 Ebd., S. XIX.

135 “Any two things different by degree and any two partly overlapping phenomena are declared to be opposed and hence complementary. Oppositions are invoked even where they do not seem to be strictly necessary for the theory” (ebd., S. XIX).

schließlich verwarf, nachdem sie ihr gegenüber erst skeptisch, dann davon angetan war und mit ihr „flirtete“¹³⁶. Weiterhin zitiert sie psychologische Studien zum Erzählen, wonach bereits das aus vierter oder fünfter Hand Erzählte fundamentale Abweichungen zur Ausgangsgeschichte aufweist. Meines Erachtens jedoch ist dies für die Mythenforschung kaum relevant. Gerade weil „Mythen keine individuellen, sondern kollektive Geschichten sind“¹³⁷, dürften sie sich stabilisieren, insofern gemeinsames und wiederholtes Erzählen, zumal in ritualisierten und bedeutsamen Situationen, eine verstetigende, regulierende und korrigierende Wirkung hat. Genau diese Annahme verbirgt sich hinter den „Prototypen“¹³⁸ – ein Begriff, der im Gegensatz zu dem der „Archetypen“ nicht versucht, das oft Gemeinsame zum immer Konstanten zu essentialisieren. Somit ist das „Religiöse“ eine „eher prototypische als notwendige Eigenschaft“¹³⁹ von Mythen und ohnehin ungeeignet für eine Unterscheidung von Legenden, die in Europa ja oft auch von Heiligen erzählen.

Assoziative *Stränge*, Prototypen, der Verzicht auf Fragen nach dem Ursprung der Mythen: das sind *Leitfäden*, an denen ich mich in dieser Arbeit orientieren möchte. Schließlich beziehen meine Vergleiche nicht nur Geschichten weit auseinander liegender Zeiten und Orte mit ein, sondern auch säkulare Prosa und Gedichte, die keinen gemeinsamen Ursprung haben. Nicht ganz stimme ich EICHINGER hingegen darin zu, vehement jede tiefere Bedeutung abzustreiten, nach der Strukturalismus und Psychoanalyse suchen. Wenn ein Mythos mit weit reichenden „erotischen Assoziationen“ spielt¹⁴⁰, reicht das in meinen Augen völlig aus, um als „tiefere Bedeutung“ zu gelten. Zwar behauptet sie, wo kein Blut fließe, sei auch keines impliziert – das zu behaupten, wäre unfalsifizierbar.¹⁴¹ Den gleichen Fehler begeht sie selbst an der gleichen Stelle, indem sie ein Spielen mit unformulierten sexuellen Assoziationen annimmt.

Aber ist das überhaupt ein Fehler? Dass Assoziationen und Konnotationen „da“ seien, ist wohl nie falsifizierbar und gerade in kulturell fremden Zusam-

136 Eichinger 1987, S. XI.

137 Ebd., übersetzt von mir.

138 „In real life there is feedback. Mythmaker draw on a pool of shared tales [...]. Prototypical elements [...] reduce instability without reintroducing, however, the old constants under a new name.“ (Ebd., S. XXIV).

139 Ebd., S. XVII.

140 Vgl. Eichinger 1987, S. 27.

141 Eichinger 1987, S. 19.

menhängen hypothetisch. Dennoch sind Stimmungen wie die angesprochene *Erotik* und der *Neid*, für den die „unfruchtbare Nebenfrau“ in einer Legende geradezu prädestiniert ist, vielleicht universell genug, um sie als Motive auch unausgesprochen der Geschichte zuzuschreiben? Wer sich wissenschaftlich mit Gefühlen auseinandersetzt, wird es einer WITTGENSTEIN-Anhängerin schwer recht machen: eindeutig lässt sich über sie nicht reden. Niemand weiß, ob sich Freude, Schmerz oder Melancholie für andere ähnlich anfühlen wie für einen selbst.

Eine kleine Vorbemerkung muss ich einschieben: Wenn beim Erzählen einer Mythe oder bei ihrer Übersetzung in dieser Arbeit eine bestimmte Stimmung aufkommt, muss sie als Zuschreibung behandelt werden – es sei denn, der Text selbst nennt sie beim Namen oder verwendet übliche Signalwörter und Motive einer traurigen, verstörenden, „düsteren“, verklärten oder entzückenden Szene. Viele der in diesem Teil und in Anhang 7 erzählten Mythen erscheinen exotisch, grotesk, obszön oder morbid. Dies sind zwar Begriffe, die in der Kunstkritik durchaus etwas als gut bewerten können, in ihrer Anwendung auf fremde Kulturen traditionell jedoch oft im Gegenteil Zivilisation absprechen und etwas „Archaisches“ behaupten. „Wildheit“ dürfte jedoch meist etwas Inszeniertes sein, gerade in Ritualen. Wenn die Ausführenden jedoch für die Forschenden unschwellig selbst als „Wilde“ gelten oder unbewusst so empfunden werden, kann die Forschung die Inszenierung nicht mehr wahrnehmen, ist daher „blind“ und „taub“ für die religionsdramaturgische kreative Leistung.

Teil II – Mythen

II.1 Milch geben, Blut spenden, Blut saugen.

Im Folgenden werde ich drei Mythen erzählen, in denen Körperflüssigkeiten zum Vorschein kommen und an die Oberfläche eines Leibes treten, um von anderen Wesen konsumiert zu werden. Dabei möchte ich zunächst unkommentiert ihre Geschichten und erst dann mögliche Interpretationen schildern, weil Interpretationen einen Mythos weiterschreiben, verändern, seine Motive neu gewichten und beleuchten. Dennoch ist natürlich bereits beim Erzählen meine Absicht wirksam, meine Thesen zu prüfen, Vergleichbares und Unvergleichbares in den drei Geschichten aus verschiedenen Kulturen aufzustöbern und den Begriff der Metapher anzuwenden.

Im altindischen *Bhāgavata-Purāṇa* verwandelt sich *Prthvī*, die Erde, in eine Kuh und gibt den Wesen dieser Welt ihre jeweilige Nahrung als metaphorische „Milch“. Die *Erinyen* hingegen, altgriechische Rächerinnen und Furien, gieren nicht nur metaphorisch nach dem Blut ihrer Opfer, sondern so „real“ und physisch wie es mythische Wesen nur können. Bei *Jesus* wiederum, einer ursprünglich vorderasiatischen Erlöserfigur, die weltweit Verehrung genießt, ist der metaphorische Charakter seines Blutes, das er vergoss, damit seine Anhänger es in Gestalt roten Weines trinken können, umstritten. Die Frage nach der Realität dieser „Transsubstantiation“ schied nicht nur die Geister, sondern ganze Konfessionen voneinander.

Diese drei Geschichten sind auf ganz verschiedene Weisen metaphorisch. So wie ich ihn bestimmt und umrissen habe, lässt der Metaphernbegriff sich jedoch auf alle drei anwenden – insofern ich ihn offen lassen lasse, „wofür“ die einem Leib entströmenden Flüssigkeiten „stehen“, und ob sie überhaupt für etwas anderes stehen als sich selbst.

II.1.a) *Pr̥thivī*, die Erde als nährende Kuh

Im 18. Kapitel des 4. Buchs des *Bhāgavata-Purāṇa* wird die Erde zu einer Kuh, deren Milch metonymisch für Nahrung schlechthin steht.

Zur Vorgeschichte: Die frisch erschaffene Welt wird von ersten Königen regiert. Nach dem Tode des schlechten Königs Vena sind ihre Einwohner so verkommen und gierig, dass die Erde sich ihnen als Ernährerin verweigert. Statt die Pflanzen aus ihrem Leib hervorkommen zu lassen, hat sie alle Nahrung in ihren Leib zurückgezogen. Doch Venas Sohn *Pr̥thu*, hervorgebracht aus seinem bereits toten Körper, ist eine Inkarnation des großen Gottes *Viṣṇu* und daher ein besserer König. Somit soll und möchte er nun Ordnung schaffen. Bevor er aber die Erde glätten und den Ackerbau begründen kann, muss er den Wesen auf der Erde ihre Nahrung zurückgewinnen. Als *Pr̥thu* drohend Pfeil und Bogen gegen sie erhebt, nimmt die Erde die Gestalt einer Kuh an und flieht vor ihm, wie in Abb. 10 zu sehen ist – als Untergrund und Schauplatz der Verfolgungsjagd scheint ihr eigentlicher Körper nach wie vor Bestand zu haben. Als er sie schließlich stellt, unterwirft sie sich ihm¹⁴² und teilt ihm mit, wie er die verschiedenen Nahrungsmittel aller Wesen aus ihrem Körper erhalten kann. Dazu muss die Nahrung, obgleich so mannigfaltig wie die Wesen selber, einheitlich als Milch aus dem rindlichen Körper quellen – unklar bleibt, ob diese Milch ein Zwischenzustand ist, den die Nahrung annimmt, so wie auch die Erde die Form einer Kuh angenommen hat, oder ob „Milch“ hier metonymisch für Nahrung schlechthin steht, da die meisten Wesen ja Milch als allererste Nahrung zu sich nehmen. So oder so hat sie selber keine bewusste Verfügungsgewalt über ihre Sekretion, sondern braucht ein emotionales Stimulanz, die Zärtlichkeit, Liebe oder Hingabe (*vatsala*) zu einem Kalb (*vatsa*). Unklar bleibt dabei, ob die jeweiligen „Kälber“, in den meisten Fällen die Anführer oder besonders prominente Mitglieder einer Spezies, sich wirklich leiblich in Kälber verwandeln oder es metaphorisch sind, die Rolle pro forma einnehmen oder theatralisch spielen.

142 *Pr̥thivī* kann etymologisch als „die zu *Pr̥thu* gehörende“ gedeutet werden, was diesem Mythos auch zugrunde liegt. Allerdings ist diese Etymologie, wie es in Hindu-Mythen häufiger geschieht, vermutlich nachträglich einer älteren Göttin dieses Namens zugeschrieben worden.



Abb. 1:

König Prthu
jagt die
Erdenkuh¹⁴³

Abb 2: Weltenkühe¹⁴⁴



143 From an illustrated manuscript of the Bhagavata Purana Indian, Pahari. Manaku, Indian, about 1700–1760. Nainsukh family, Guler, India; 22 x 32.6 cm; Opaque watercolor, gold and silver on paper; Museum of Fine Arts, Boston. Bildquelle: *Wikimedia Commons*.

144 Auf diesem typischen Poster (erworben 2015 in Lambgaon, Uttarākhāṇḍ) begegnen sich zwei mythische Kühe: die Weltenkuh *Kāmadhenū*, die „Wunscherfüllende“ bzw. „die als Milch gibt, was begehrt wird“, welche in ihren Körperteilen die Götter und Himmelsrichtungen enthält, und *Surabhi*, die „Wohlrriechende“ und Stammutter aller Kühe. Foto: G.L.



Abb 3: Poster zur Verdammung der Fleisch Essenden, auf welchem die Kāmadhenu in ihrem Körper die Götter enthält und Sonne und Mond als Augen hat.¹⁴⁵



Abb 4.a: Steininformation Lord Kṛṣṇa's Butterball in Mamallapuram, Tamilnadu, Südindien¹⁴⁶

b: Gott Kṛṣṇa und sein Bruder Balrām als kindliche Butterdiebe (Makhan Chor)¹⁴⁷



145 Aus den *Wikimedia Commons* zur Sacred Cow.
 146 Aus den *Wikimedia Commons* zu Krishna's Butter Ball.
 147 Typisches Poster, erworben im Sommer 2015 in Lambgaon, Uttarākhaṇḍ

„7. Da ihr, Weltenfürst, mich nicht behütet und keine Rücksicht auf mich genommen habt, habe ich in dieser räuberisch gewordenen Welt die Pflanzen verschlungen. 8. Nun sind diese Gewächse in mir, nach so langer Zeit, dahingeschwunden – deshalb solltet Ihr sie auf eine bestimmte Weise an Euch nehmen.

9-10. Zu einem Kalb verhilf mir, du Held mit mächtigen Armen. Von diesem in kalbszärtliche¹⁴⁸ Stimmung versetzt, werde ich dir in Form von Milch beschere, was [die Wesen] begehren. [Verschaffe mir] auch [jeweils] einen Melkkübel und einen Melker¹⁴⁹, die [ihnen jeweils] entsprechen, du Heilsbringer der Wesen, wenn du die ersehnte strotzende/saftige¹⁵⁰ Nahrung begehrst[...]"

12. Diese ersehnten Worte der Erde vernahm der Herr der Welt, machte in seiner Hand Manu zum Kalb und erhielt als „Milch“ alle **Kräuter**. so nahm sich der Weise die **Quintessenz** (Kraft, Härte, Reichtum). Dann molken auch die anderen die von Pṛthu beherrschte [Erde]; molken, was sie [sich jeweils] ersehnten.

Die Ṛṣis (die alten Weisen und Einsiedler) molken die Göttin in den Sinnen/Körperkräften [als Melkkübel], oh Höchster, indem sie Brhaspati zum Kalbe machten, [und erhielten] eine reine/strahlende Milch in Gestalt der **Veden**. Die Deva-scharen (Götter) ernannten Indra zum Kalbe und molken in eine goldenen Schale den Soma, eine Milch [aus] **vīrya, ojas und bala**.¹⁵¹

Die Kinder Ditis und Dānus (die Asuras, teils dämonische Gegenspieler der Götter) bestimmten zum Kalbe Prahlāda¹⁵², den Helden unter den Asuras. In einem eisernen Gefäß molken sie die Milch des **Bier/Likör**-Gebräus.

Die Gandharvas und Apsaras (himmlische Wesen) nahmen Viśvavasu¹⁵³ als Kalb und molken in ein Gefäß aus Lotos die Milch des süßen und lieblichen/anmutigen/wohlgeformten **Gesanges**. Die Väter und Ahnen, die Gottheiten der Totenspenden sind und denen ein großer Anteil zusteht, molken vertrauensvoll mit Aryaman¹⁵⁴ als Kalb die Milch der an sie gerichteten **Speiseopfer** in ein ungebranntes [Ton]gefäß.

148 vatsala

149 dohanam und dogdhr

150 ūrjas-vad

151 vīrya, „Männlichkeit, Energie, Macht, Sperma“; ojas, „Kraft, Macht, Lebensfrische, Energie“; bala, „Gewalt, Wucht, Stärke“

152 Viṣṇu-Verehrer unter den Dämonen, misshandelter Sohn des Dämonen Hiraṇyakaśipu, den Viṣṇu auf sein Flehen hin als Narasiṃha tötet.

153 „Weltenwohltäter“ oder „das Gute überall“: ein König der Gandharvas

154 „Busenfreund, Kamerad“: Anführer der Totengeister und der Milchstraße, Gottheit der Gastfreundschaft, bisweilen mit dem Sonnengott Surya gleichgesetzt

*Kapila¹⁵⁵ als Kalb einsetzend, [erlangten] die Siddhas, die Zaubersprüche und mehr besitzen, im Luftraum [als Gefäß] die „Milch“ der] wunscherfüllenden siddhi-Macht und **Zauberkunde**.*

*Andere Magier/Täuscher benutzten Maya¹⁵⁶ als Kalb und molken in Gestalt [angestrenzter, willentlicher] Konzentration **Gaukelei/Illusion** und die (wundersame) Fähigkeit, sich selbst unsichtbar zu machen.*

*Yakṣas, Rākṣasas, Spukwesen, Piśācas und Fleischfresser nahmen den Bhūta-Herrn (Śiva oder Bhairāva¹⁵⁷) als Kalb. [So] molken sie in eine Schädel[schale] ein **blutiges, eitriges Gebräu**.*

*Ebenso molken die Schlangen, bissiges Gewürm, Nāgas und andere, indem sie Takṣaka zum Kalbe bestimmten, die Milch [ihres] **Giftes** in einer Erdhöhle als Gefäß.*

*Das Vieh / die Rinder machten den Bullen zu ihrem Kalb und erlangten grüne **Gräser** im Gefäße der Wildnis. [Jeweils] im eigenen Körper erhielten die mit Reißzähnen bestückten und Fleisch fressenden Wesen, mit ihrem König, dem Löwen, das **Aas** [als „Milch“], wie auch die Vögel mit Garuḍa als Kalb die beweglichen und unbeweglichen [**Kleintiere und Pflanzen**].*

*Mit der indischen Feige als Kalb [erhielten] die großen Waldbäume Milch in Gestalt ihrer mannigfaltigen **Säfte**, während mit dem Himalaja als Kalb die Berge auf ihren Gipfeln [als Bottich] vielerlei **Mineralien**¹⁵⁸ erhielten.*

*Sie alle mit ihrem je eigenen Anführer als Kalb molken in ein ihnen jeweils eigentümliches Gefäß die vielgestaltige Milch; [sie molken] die ganz auf Pṛthu ausgerichtete Erde, die für alle als Milch verströmte, **wonach es ihnen [jeweils] gelüstete**. Auf diese Weise [erlangten] Pṛthu und die anderen mithilfe der Unterschiedlichkeit ihrer Melkkübel, Kälber und anderen [Utensilien] ihre jeweils charakteristische Milch, oh Sohn der Kurus. Nun behandelte der ver-*

155 Mythischer Begründer der Sāṃkhya-Philosophie, im Bh.P. eine Inkarnation Viṣṇus (Vgl. Bh.P. 3.24.36-37).

156 ein Asura, vollendeter Werkmeister und Kenner aller Zauberkünste, Lehrer der Astrologie und Kriegskunst (Boehtlingk)

157 Vielleicht ist in dieser unbedeutenden Funktion Śivas an dieser Stelle eine Herabwürdigung aus der Vaiṣṇava-Sicht des Bh.P. zu sehen.

158 Interessanterweise ist auch das deutsche Wort **Soft** nach *Grimms Wörterbuch* (Bedeutung 3) mit Mineralien assoziiert, bezeichnet „auch die dicklichen in der erde befindlichen flüssigen körper, z. b. steinöhl, bergtheer u. s. f“.

gnügte/befriedigte Pr̥thu sie töchterlich, die Milchkuh aller Wünsche, mit Liebe und kalbszärtlich wie zu einer Tochter.

Mit der Spitze seines Bogens die Bergkuppen zerschmetternd, ebnete der Sohn Venus, der (all)mächtige König und Gebieter, die meisten Gebiete des Erdenkreises.

Diese Geschichte kommt auch im älteren *Mahābhārata* vor¹⁵⁹, ist dort aber nicht in allen Versionen dieses Epos bezeugt und vielleicht jünger ist als andere Bestandteile. Hier heißt die Erde *Vasudhā* („Güter schaffend, freigebig; die Erde, Land, Boden, Erde als Stoff“) – ein Name, der an *Kāmadhenu* erinnert, die „Wünsche milchende Kuh“, welche in ihrer kosmischen Gestalt die Götter enthält und Sonne und Mond als Augen hat (Abb. 3). Diese „Wohlriechende“, *Surabhī*, ist eine von vielen guten Wesen und Dingen, die bei der Quirlung eines ganzen Ozeans aus Milch entstanden (vgl. Anhang 7.d.i), statt dass die Milch aus der Kuh flösse. Ist es vielleicht gar die Milch, die die Kuh heiligt, statt originär die heilige Kuh, deren Milch infolgedessen heilig ist? Einiges spricht dafür, denn, wie in Kapitel III.1 nachzuverfolgen, hat die Milch in Hindu-Bräuchen und Mythen einen unermesslichen Wert. Obgleich sie – die erste Nahrung im Leben – anderswo auch von immenser Symbolik und Wichtigkeit ist (vgl. IV.2), macht sich wohl keine andere Religion so viel aus ihr wieder Hinduismus, der so reich an Muttergöttinnen, Verehrungsformen und verehrten Tieren ist.

In Tempeln wird die Wunschkuh *Surabhī-Kāmadhenū* oft mit Kalb dargestellt – benötigt also auch diese Kuh ein Kalb, um Glück und Wunscherfüllung über die Geschöpfe vergießen zu können?

159 *Droṇa Pārva*, 69. Auf www.mahabharata.pushpak.de (Buch 7, Kapitel 69) findet sich eine freiere deutsche Übersetzung. Der Sanskrittext liegt im Onlinearchiv *gretil* vor, dem *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages* (ab Śloka 07,049.021d@008_0762).

I.1.b) Die Weinpresse Jesu

i. Kontext

In den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung entstand im vorderen Orient eine neue monotheistische Religion, die einen Menschen namens Joshua oder Jesus zum Sohn Gottes oder zu Gott selbst als Mensch erklärte. Geboren von einer Jungfrau, soll er nur etwa 30 Jahre lang gelebt haben, um dann von Menschen, aber von Gott gewollt an ein tödliches Folterinstrument in Form eines Kreuzes genagelt zu werden. So wundert es nicht, dass vor allem Körper, Geburt und Tod dieses einen Menschen zum theologischen Zankapfel und Spielfeld wurden.

Ein einziger, kleiner und vergänglicher Menschenleib soll das Große und Ganze, sogar das Jenseitige und Transzendente repräsentieren? Dies geht aus den Jesu selbst zugeschriebenen Worten hervor, in denen er seinen eigenen Leib für so bedeutsam und wichtig erklärt, dass dieser durch zwei Substanzen symbolisiert werden müsse:

Als sie aber aßen, nahm Jesus das Brot, dankte und brach's und gab's den Jüngern und sprach: Nehmet, esset; das ist mein Leib. Und er nahm den Kelch und dankte, gab ihnen den und sprach: Trinket alle daraus, das ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.¹⁶⁰

Und er nahm das Brot, dankte und brach's und gab's ihnen und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis. Dergleichen auch den Kelch nach dem Mahl und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird!¹⁶¹

Wein und Brot stehen für Blut und Fleisch, die metonymisch den ganzen Leib Jesu meinen, in dem wiederum der transzendente Gott und sein Bund mit den Menschen manifest werden. Diese Verwandlung „des Blutes in Wein wie auch umgekehrt des Weines zu Blut“¹⁶² gilt in der Theologie als *Transsubstantiation*, als Übergang von einer Stofflichkeit in eine andere.

160 Matthäus 26, 26-28

161 Lukas 22, 19-20

162 Berns 2007, S. 54. In welchem Maße diese Verwandlung eine tatsächliche, reale, physische oder eine metaphorische, symbolische sei, spaltete die Gläubigen mehrfach.

Zunächst einmal behauptet die katholische Lehre, ein Mensch müsse zum Priester geweiht sein, um durch Einsetzungsworte das Brot, die so genannte Hostie, tatsächlich

Zudem kann der Leib Jesu für die Leiber aller Menschen stehen, die wie er „aus Fleisch und Blut“ sind! Diese vielgliedrige Bedeutungskette ermöglicht es der Gemeinschaft der Gläubigen, die leibliche Präsenz Gottes und/oder Jesu zu aktualisieren – überall und immer wieder, sonntags oder samstags. Der rituelle Verzehr von Wein und Brot bildet in den Kirchen das Sakrament des „Abendmahles“, welches die Gemeinschaft in der Gemeinde herstellt, diese mit anderen Gemeinden und mit Gott verbindet, reinigt und erhöht:

Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?¹⁶³ Denn so der Ochsen und der Böcke Blut und die Asche von der Kuh, gesprengt, reinigt die Unreinen zu der leiblichen Reinigkeit, wie viel mehr wird das Blut Christi [...] unser Gewissen reinigen von den toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott! Denn [ein Testament oder ein Bund] hat noch nicht Kraft, wenn der noch lebt, der es gemacht hat.¹⁶⁴

Wie im Opferblut des Alten Testamentes (vgl. IV.1), auf das sich das Neue hier beruft, ist noch im Blute Christi das Leben selbst und seine numinose „Kraft“ verkörpert. Mit dem blutigen Wein, der von Jesus zu den Menschen spricht, kann sich auch eine Institution identifizieren, die zwischen den Menschen und dem Vermittler Christus vermitteln soll, sich als Hüterin dieses „neuen Bundes“ oder Testaments versteht. In diesem Sinne lobt EPIPHANIUS von Salamis im vierten Jahrhundert „unsere Mutter, die Kirche, dieser ruhige Hafen des Friedens, die Wonne, die der Cypertraube gleich ihren Wohlgeruch verbreitet, welche ‚die Traube des Segens‘ uns bringt und den schmerzstillenden Trank täglich uns in Wahrheit reicht, nämlich das reine Blut Christi.“¹⁶⁵ Das Doppelmotiv des blutigen Weines oder weinartigen Blutes dürfte in die *überquellende, überfließende und in empfängliche Herzen einströmende Süßigkeit Jesu* mit eingeflossen sein, über die Meister ECKART predigt (vgl. Anhang 9.a.i).

zum Leib Christi und den Wein zum Blut Jesu zu machen. Daran störten sich die Reformatoren, jedoch waren sich weiterhin uneins. Für LUTHER war in erster Linie die übermenschliche, gleichsam magische Verwandlungsmacht der Priester ein Problem, an der Wahrheit der Verwandlung hielt er jedoch fest. Im *Marburger Religionsgespräch* 1529 stellte ZWINGLI ihm gegenüber klar, der Wein sei „nur“ symbolisch das Blut Christi, welches die Gemeinschaft verbinde.

163 1. Korinther 10.16.

164 Hebräer 9.13-17.

165 Panarion 3.2.

Trotz dieser Vielschichtigkeit sind die Mythen und Rituale dieser Religion meist vergleichsweise schlicht. Dennoch sind sie in der Lage, Unsagbares zu umschreiben und zu artikulieren: Ein Gott, der vor und neben seiner Schöpfung existiert, versetzt sich selbst in diese, um einer der von ihm erschaffenen und ihm auf Gedeih und Verderb ausgelieferten Menschen zu werden. Dieser Mythos gibt Rätsel auf, die die Theologien zweier Jahrtausende beschäftigte und des Öfteren entzweite, sogar spaltete. Eine dieser Abspaltungen¹⁶⁶ setzte sich in West- und Mitteleuropa durch und prägte das „Mittelalter“ grundlegend.

ii Ein Mythos, in Bildern erzählt

Im Mittelalter entstand ein Bildgenre um das *torcular mysticum*, die „mystische Kelter“. Diese rätselhafte und erstaunliche Ikonographie erzählt den Mythos um das Sterben des „Gottessohnes“ oder „Menschensohnes“ neu. Spätestens im 12. Jahrhundert bildete man Jesus zum ersten Mal in einer Weinkelter beim Traubenzertreten ab – zunächst ohne sich der Stangen und Gewinde zu bedienen, die diese neue technische Errungenschaft für mittelalterliche Augen so eindrucksvoll machten (Abb. 5). Über eine gewaltvolle handwerkliche Tätigkeit verwandeln sich Körperflüssigkeiten in metaphysische Substanzen, mit kosmologischen Auswirkungen: Dieser Komplex verbindet die *mystische Kelter* mit der altindischen *Quirlung des Milchozeanes* und dem skandinavischen *Mord an Kvasir* (siehe Anhänge 7.a und 7.d.1)

Später (Abb. 6) ist Jesus nicht nur der Zertretende und Zerdrückende, sondern wird auch selbst zerdrückt: Gottvater ist am Werk, bedient eine Weinpresse in Gestalt des Kreuzes. Derart bedrückt, ergießt der Leib Jesu Blutfontänen aus den vier Wunden an Händen und Füßen, wo er mit Nägeln ans Kreuz geschlagen wurde, sowie aus einer Speerwunde an der Seite, die ihm ein römischer Legionär beschert hat. Das Blut fließt in die zertretenen Trauben und, vermengt mit ihrem Saft, in einen Kelch, wie er für das Abendmahl ver-

166 Deren Eigenart besteht in eigenen Vorstellungen von einer Seele und zwei Körpern Jesu, einer Trinität aus drei Elementen namens „Vater“, „Sohn“ und „heiliger Geist“, die Gott *sind*, miteinander aber nicht identisch sind. Für die volkstümliche Frömmigkeit und die religiöse Praxis sind diese Begriffe jedoch kaum relevant – hier spielten eher die mütterliche Jungfrau Maria, rettende Engel und in Versuchung führende Teufel eine große Rolle. Vielleicht ist dieser Mensch gewordene Gott besonders in seiner kindlichen Darstellung nahbar geworden und liebzuhaben, die durchaus mit der entzückenden Kindlichkeit des Butterdiebes Kṛṣṇa vergleichbar ist (siehe Abb.12).

wendet wird. Die Identität von Wein und Blut könnte nicht drastischer und reeller dargestellt werden. Die Kinder und Traubenpflücker, die sich hier anbetend nähern und für die der Kelch, repräsentieren wohl die Gemeinde, für die der Abendmahlkelch voller Blutwein bestimmt ist. Unten am Bildrand jedoch wird JESAJA 63 zitiert, wo Gott niemanden beschenkt, sondern zornig die Völker zertritt.¹⁶⁷ Das neue Testament aber vollzieht häufig die Synthese aus göttlicher Gnade und Strenge: Um getauft (in die christliche Gemeinde initiiert und neugeboren) zu werden, müsse man die alten Bindungen und Identitäten zerstören¹⁶⁸, so wie Trauben in der Kelter ihre Form verlieren.¹⁶⁹

Die Taufe als Initiation bedeutet eine Neugeburt. Dementsprechend fordert das Bild dazu auf, Jesus nachzuahmen, mit ihm zu leiden und sich gleichzeitig von ihm selbst metaphorisch „zerpressen“ zu lassen. BERNs zufolge, aus dessen origineller Abhandlung über christliche *Himmelsmaschinen*, *Höllenmaschinen* und die Ideengeschichte der Technik ich diese Ikonographie überhaupt erst kenne, ist zu sehen, „wie Christus selbst sich in der Passion als Traube der Kelter des Kreuzes darbietet“ und „wie die Christen in *compassio* und *imitatio Christi* sich als Reben darbieten, die der Keltertreter Christus zertritt.“¹⁷⁰ In der Mystik öffnet diese Nachahmung, die *imitatio Christi*, nicht nur den Körper der Gläubigen wie den Körper des Gekreuzigten, sondern transzendiert damit auch Geschlechtergrenzen, die in Christus aufgehoben sind.¹⁷¹

During the Middle Ages, there was yet another way for a woman to find sacred union with Christ: Rather than seeking him out as a divine bridegroom in her prayers, she could also mystically enter into his open wound through her devo-

167 „Ich trat die Kelter allein, und niemand unter den Völkern war mit mir. Ich hab sie gekeltert in meinem Zorn und zertreten in meinem Grimm. Da ist ihr Blut auf meine Kleider gespritzt, und ich habe mein ganzes Gewand besudelt.“

168 „Wenn jemand zu mir kommt und hasst nicht seinen Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern und dazu sich selbst, der kann nicht mein Jünger sein“ (Lukas 14, 26).

169 Auch in Johannes 15.5-6 erklärt ein drastisch drohender Jesus die Gläubigen zu Trauben: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts tun. Wer nicht in mir bleibt, der wird weggeworfen wie eine Rebe und verdorrt, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer und sie müssen brennen“.

170 Berns 2007, S. 54.

171 "Ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum Jesum. Denn wieviel euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen. Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu" (Galater 3.27-29).

tion. These gashes, in particular the side wound, were seen as welcoming portals for the mystical soul.¹⁷²

Ab dem 12. Jahrhundert überwiegt demgemäß seine Darstellung als Leidender, blutig und sterbend, nackt, mit Dornenkrone, Wundmalen an Händen, Füßen und der Seite. Die Weise, auf die er der Menschheit sein Blut gibt, ahmt gelegentlich das in der mittelalterlichen Bilderwelt ebenfalls zentrale Milchgeben der göttlich-menschlichen Mutter Maria nach (siehe Abb. 9-11). Als *Mater Dolorosa*, „die schmerzensreiche Mutter“ mit Schwert in der Brust, verkörpert diese wiederum das Leiden (mit) Jesu; wie das Gegenteil einer Cheerleaderin gibt diese vor, was man beim Anblick dieser Szene zu empfinden hat. Wie in Kapitel IV.4.b weiter ausgeführt, werden Trauer und Tränen im gleichen Erziehungsprozess den kulturellen Erwartungen und Richtigkeiten gefügig gemacht, geradezu „kanalisiert“.

Der Blutwein verkörpert ganz konkret die Berührung der Christen mit Christus: Meist trinkt die Gemeinde den Blutwein, gelegentlich baden die Gläubigen aber auch darin. Dies könnte ein Hinweis auf die Taufe sein und damit zwei wichtige Sakramente miteinander verbinden, oder aber allgemein das Reinigende, von Sünden Freiwaschende darstellen, welches die Verbindung mit Jesus mit sich führt. Dieser ist in Abb. 7, die gleichzeitig *die mystische Kelter und Christus in der Glorie* darstellt, gleich zweifach zu sehen: groß, kosmisch, himmlisch und von Engelschören besungen sowie klein, menschlich, irdisch, leidend, zerquetscht und zerquetschend. Schließlich „steht“ und leidet sein Körper für die Körper aller, für die Welt und für die Schöpfung. Als wahrlich mythisches Wesen verbindet Jesus Menschenwelt und Anderswelt, die Menschen mit Gottvater. Die soteriologische Maschine ist auch eine kosmologische, da sie der ganzen Welt verfügbar ist und überall Heil verspricht.

Wie Pṛthivī gibt Jesus etwas Nährendes, Segensreiches (vgl. Abb. 8), und wie Pṛthvī gibt er es nicht ganz freiwillig: er fühlt sich von Gottvater (also von sich selbst?) „verlassen“ und betet darum, „dieser Kelch“ möge an ihm vorübergehen“¹⁷³. Pṛthivī ist nicht Herrin ihres Körper, sondern muss zum Milchgeben erst stimuliert werden und lässt es dann einfach gehen: in ihrem Zustand der „Kalbszärtlichkeit“ verhält sie sich weder aktiv noch passiv, wie

172 Friesen 2001, S. 20.

173 Matthäus 26.39.

es für Gefühle typisch ist (vgl. I.2.g). Christus hingegen tritt sowohl passiv als auch aktiv auf, als Mensch gegenüber Gottvater, aber als Gott vor den Menschen.

Das Blut, dass aus Jesu Speerwunde fließt, ist wundersamerweise mit Wasser durchsetzt.¹⁷⁴ Dieses gemahnt vielleicht an das im selben Evangelium erwähnte metaphorische „Wasser des ewigen Lebens“, das besser als profanes Brunnenwasser sei.¹⁷⁵ Wie APOSTOLOS zeigt, spielen in Ikonographie und Reliquienverehrung der mittelalterlichen Westkirche die *Milch* der mütterlichen Jungfrau Maria und die *Tränen* der Maria Magdalena – Symbole für Inkarnation und Vergebung – eine vergleichbar große Rolle wie das *Blut* Jesu, das für Erlösung steht.¹⁷⁶ Derart mit theologischen Hoffnungen aufgeladen, ergänzen die drei Körperflüssigkeiten einander. Dabei reflektieren sie nicht nur über die Heilslehre, sondern auch über das Erfreuliche und das Abstoßende am Körper, der Ursache von Lust und Schmerz, Kraft und Verfall ist – in anderen Worten, ein *mysterium tremendum et fascinans*!¹⁷⁷ Sekrete von christlichen wie von Hindu-Gottheiten können nicht einfach als Schmutz oder Abfall entsorgt werden, sondern bleiben bedeut- und wirksam (vgl. II.2).

174 Johannes 19.28-27. In einer mir schleierhaften Wendung dieser Szene spricht Jesus: „**Mich dürstet!**“ (ebd. 19.28, Fettdruck i.O.). Daraufhin gibt man ihm, wohl aus Hohn, Essig zu trinken – der als verwandelter Wein aber auch in einer symbolischen Beziehung zu Jesu Gnadenblut stehen dürfte.

175 *Jesus antwortete und sprach zu ihr: Wer von diesem Wasser trinkt, den wird wieder dürsten; wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm gebe, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm eine Quelle des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt.*

Johannes 4.14

176 Apostolos 2013, S. 51. Die Milch kann hier auch für die Lehre stehen, vgl. Abb. 22.

177 “Bodily effluvia have played a significant role in the identification of the diseases and ailments of the body as well in the characteristic distinctions between men and woman for as the blood flux of menstruation is a taboo; the blood sacrifice of Christ – at both his circumcision and his crucifixion – was salvific. Christian iconography, devotional texts and relics emphasize three central forms of effluvia: the blood of Christ, the milk of Mary, and the tears of Magdalene. [...] It seems to me that these effluvia represent the dialectic of ‘fear and delight’, which is central to understanding the depiction of the human body in Christian art especially in terms of the constant theological debate between iconophobia and iconophilia (ebd., S. 40).



Abb. 5: Mystische Kelter im 12. Jahrhundert.¹⁷⁸



Abb. 6: Christ in the Wine Press,
17. Jahrhundert.¹⁷⁹

178 Anonyme Zeichnung, 2. Hälfte 12. Jh., Illustration aus dem *Hortus deliciarum* der Herrad von Landsberg. Ausschnitt. Bildquelle: Berns 2007, S. 57.

179 Hieronymus (Jerome) Wierix (Netherlandish, ca. 1553–1619 Antwerp); Date: before 1619; Medium: Engraving; Dimensions: plate: 14.1 x 9.2 cm, sheet: 14.4 x 9.6 cm; Metropolitan Museum of Art, New York; Accession Number: 53.601.19(132). Bildquelle: *Wikimedia Commons*.



Abb. 7: *Die Mystische Kelter und Christus in der Glorie.*¹⁸⁰

180 Künstler: Marco dal Pino; Entstehungsjahr: 15./16. Jh.; Maße: 139 × 96 cm; Technik: Öl auf Holz; Aufbewahrungsort: Rom (Vatikan); Sammlung: Pinacoteca; Inv. 40179; Land: Italien.
Bildquelle: *Wikimedia Commons*.



Abb. 8: Christus in der Kelter.¹⁸¹

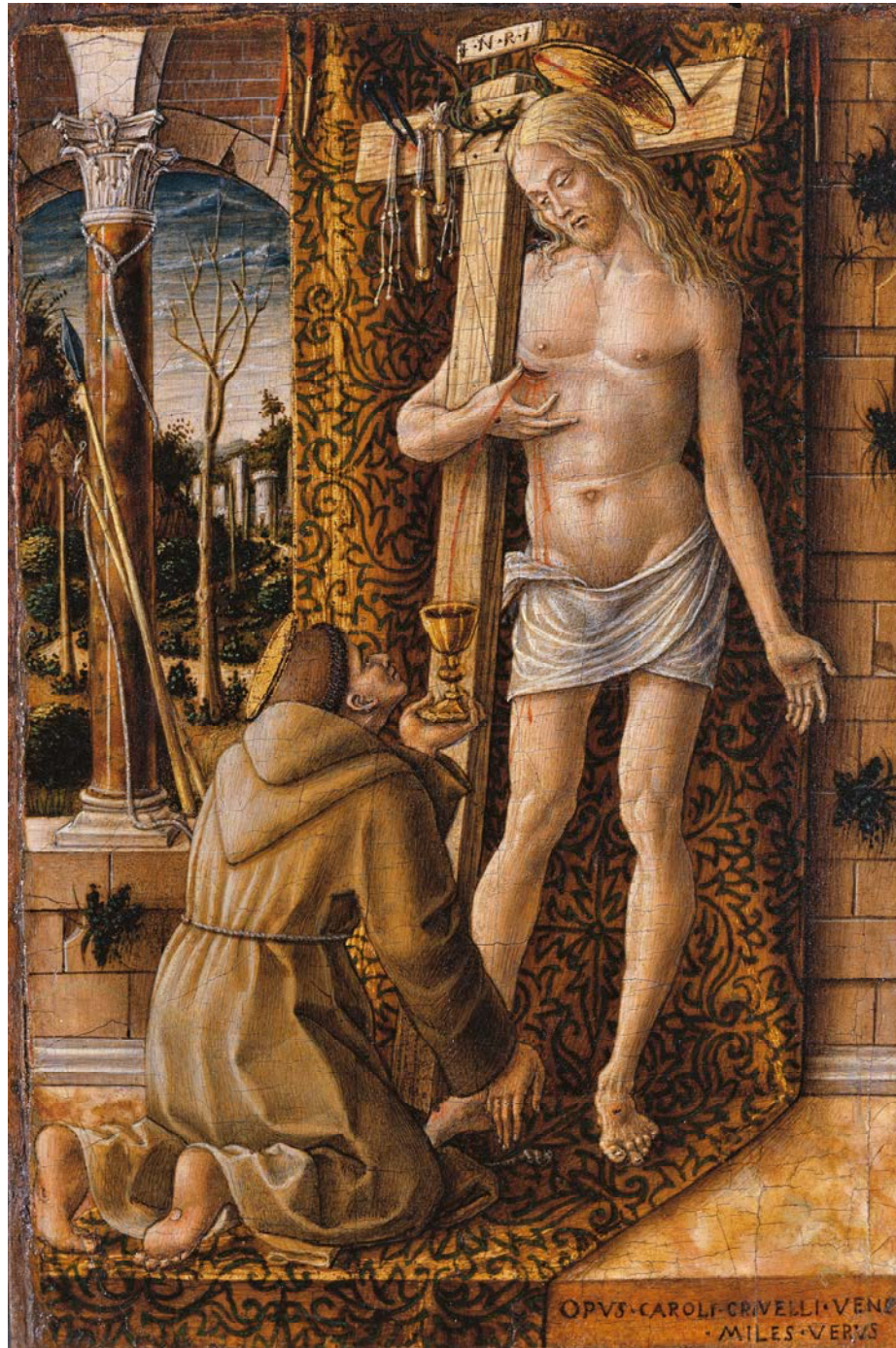


Abb. 9: Der heilige Franziscus fängt das Blut Christi auf.¹⁸²

181 Halbreif des Bildhauers Anton Haust aus den 1970er Jahren. Westliche Außenwand der Kreuzkapelle, vielleicht 16. Jhd., Oestricher Gemarkung, Oestrich-Winkel, Hessen. Bildquelle: Wikimedia Commons.

182 Künstler: Carlo Crivelli (ca. 1435-1495); Entstehungsdatum um 1495; Panel, 20 x 16.3 cm; Museo Poldi Pezzoli; Inv. 1584.



Abb. 10: *Brunnen mit doppelgestaltiger Jungfrau Maria, gekleidet als Göttin Diana, von. Großgmain (Salzburg).*¹⁸³



Abb. 11: *The Lactation of St Bernard (De heilige Bernardus knielend voor Maria met kind)*¹⁸⁴

183 Künstler: Johann Schwaiger; Entstehungsjahr: 1693; Foto: Wolfgang Sauber, 17 August 2010. Lizenz CC BY-SA 3.0; Bildquelle: *Wikimedia Commons*.

184 Künstler: Unbekannter Niederländer (aktiv 1470-1500 in Zwolle; Entstehungsjahr: 1480-1485); Maße: 32 x 24 cm; Bildquelle: *Wikimedia Commons*.

1.c) Die Erinyen, blutlüsterne Rächerinnen

Auch diese blutrünstige Geschichte möchte ich zunächst mithilfe eines Bildes nacherzählen. Dieses findet sich auf einem 330 v. Chr. angefertigten Gefäß aus der griechischen Stadt Paestum in Süditalien, auf dem Figuren aus der *Orestie* des AISCHYLOS¹⁸⁵ interagieren. Dieses Theaterstück aus dem Jahr 458 v. Chr. ist mir sehr vertraut, da ich im Mai 2014 im Landestheater Marburg in einer Inszenierung mitspielte.

Hauptfigur ist Orestes, der seine Mutter Klytaimnestra umbringt, weil diese seinen Vater Agamemnon erstochen hat, der wiederum ihre Lieblingstochter Iphigenie opfern musste, damit die griechische Flotte zum Feldzug gegen Troja aus dem Hafen ausfahren konnte. Eine lange Geschichte aus Racheakten und Gegenschlägen kulminiert im Muttermord dieses einen Menschen, der hier zentral abgebildet ist, kniend, nackt und demütig, begleitet von Pylades, seinem besten Freund. Links im Bild steht Athene mit Helm und Lanze, ihren Attributen als Kriegsgöttin – in dieser finalen Phase des Stückes tritt sie als Verteidigerin des Orestes auf, die ihn von seiner Schuld freisprechen und damit eine neue Ordnung einrichten möchte. In diesem gegenseitig einvernehmlichen Sinne dürfte daher auch der Blick zu verstehen sein, den Athene und Orestes einander zuwerfen. Orestes blickt zu ihr auf – nicht nur, weil er als Sterblicher ohnehin ihrer Macht unterworfen ist, sondern auch, weil er zu Boden gesunken ist, zu Grunde gerichtet von den Erinyen. Diese Rachefrauen, auf Latein als Furien bekannt, verfolgen ihn seit seiner Tat mit Wahnvorstellungen und Raserei, nach seinem Blut gierend und erpicht darauf, ihn zu zerreißen und auszuweiden. In derber und brutaler Sprache ergötzen sie sich an Phantasien äußerster Leiblichkeit und Grausamkeit. Überhaupt ist ihre

185 Die drei Teile, aus denen das insgesamt und ungekürzt etwa sechs Stunden für eine Aufführung benötigt, heißen *Agamemnon*, *Choreophoren* („die Trankopfertragenden“, weil ein Opfer für den jüngst verstorbenen Agamemnon das Hauptereignis darstellt), und *Eumeniden* („die Wohlmeinenden“, zu denen die bis dahin genau das Gegenteil verkörpernden Erinyen am Ende werden und sich in die gediegene griechische Gemeinschaft der opferempfangenden Gottheiten einreihen). Im Folgenden kürze ich sie ab als *Ag.*, *Ch.* und *Eu.* Meine Zitate entnehme ich der von unserer Theatergruppe benutzten Übersetzung von Peter STEIN, die stilistisch zwar lebhafter ist, aber inhaltlich nicht abweicht von anderen Übersetzungen. Zur Kontrolle und zum Vergleich gebe ich zusätzlich entsprechende Stellen aus der 150 Jahre älteren Übersetzung von Johann Gustav DROYSSEN an.

Erscheinung viel grässlicher, als es die Abbildung auf der Vase vermuten lässt, wo nur die umrankenden Schlangen die Figur links oben als eine Erinye erkennbar macht.



Abb. 12 Darstellung der Figuren aus der Orestie auf einem rotfigurigen, glockenförmigen Krater aus Paestum, 330 v.Chr.¹⁸⁶

Schon ihre Einzahl ist ungewöhnlich: im Stück treten sie durchweg als Schar, Meute, Kollektiv auf. Orestes und später die Pythia, die Orakelsprecherin Apollons in Delphi, vergleichen sie mit den unheimlichsten und grausamsten

¹⁸⁶ Bildquelle:

http://en.wikipedia.org/wiki/Erinyes#mediaviewer/File:Orestes_Delphi_BM_GR-1917.12-10.1.jpg. Standort: London, britisches Museum.

Wesen der griechischen Mythologie, mit Medusa und den anderen Gorgonen oder mit den Harpyen:

*Frauen wie Gorgonen [...], / in schwärzlichen Gewändern,
dicht von Schlangen umringelt [...] da, es werden immer mehr!
Aus ihren Augen tropft verhasstes Blut!
Diese hier haben zwar keine Flügel,
doch sind sie genauso schwarz / und rundum widerlich,
sie schnarchen, röcheln, stinken, / dass man sich nicht nähern kann.
Aus ihren Augen / trieft ekelhafte Flüssigkeit.¹⁸⁷*

Ungeachtet dessen, dass das Nicht-Tun der Tat ebenso blutige Erinyen hervorgebracht hätte – dann wäre Orestes eben von den Rachegeistern des Vaters heimgesucht worden – lassen sie nicht von ihm ab und hetzen ihn wie Hunde. Eigentümlich psychologisch in ihrer Bedeutung und Rolle ist ihr Ursprung, der Moment ihrer Geburt, gleichzeitig der Moment der Tat wie die urzeitliche Leere und Abgründigkeit; sie sind sowohl die „Erinyen [...], die aus dem väterlichen Blut entstehen“¹⁸⁸, als auch „die greisen Jungfern aus der Urzeit [...]: Das Übel der Welt brachte sie hervor, daher ist das Dunkel ihr Reich, wo das Übel wohnt: Der Tartaros, tief unter der Erde.“¹⁸⁹

Wie ein Trauma werden sie in der Familie weitervererbt, setzen altes Unheil in neuem fort. So erkennt es die Seherin Cassandra, der niemand die furchtbare Wahrheit glauben kann:

*Niemals wich aus diesem Haus der Chor,
der einstimmig missstimmig / unschöne Lieder singt.
Ja, er trank und wurde immer frecher,
saugte Menschenblut / in lärmenden Trinkgelagen,
und er klebte am Haus, / der schwer zu verscheuchende,
berauschte, blutsverwandte Schwarm / der Erinyen [...].
Strophe um Strophe / speit eine nach der anderen / ihren Fluch.¹⁹⁰*

187 Eu. 43-49 (Stein 1974, S. 160).

188 Ch.283-4 (Stein 1974 S. 115, Droysen 1838, S. 269).

189 Eu. 69-72 (Stein 1974, S. 162).

190 Ag. 1186-1192 (Stein, S. 69) Vgl. „der grause Chor, / Der, laut und doch mißlautig, Frohes nimmer singt; / Denn, voll und trunken bis zum frechtesten Übermut / Vom Menschenblut, ein Trinkgelage haust im Haus / [...] hohnspeiend“ (Droysen 1838, S. 237)

Sie saugen und speien, berauschen sich am Blut und haben Spaß daran – ganz im Gegensatz zu den Menschen, deren Verhalten sie als sehr ernst charakterisiert. Was diese Menschen aus königlichem Hause antreibt, sind Blutsverwandtschaft, Pflichttreue und Rache; ihr Leben leben sie in Verbitterung, förmlicher Gastfreundschaft und der Aussicht auf ein Leben in Unfreiheit oder gar auf den eigenen Untergang. Lust und Lüsternheit sind den Unmenschen vorbehalten, den Blutsaugerinnen, die sich an ihrer Raserei ergötzen:

*Der Geruch von Menschenblut
lacht mir, weht mir süß entgegen [...].
Mutterblut ist zur Erde geflossen, unwiederbringlich.
Das flüchtige Nass, zu Boden gegossen, verrann.
Als Buße sauge ich dir,
solange du lebst,
den roten Opfersaft aus den Gliedern.
Bei lebendigem Leib zehre ich dich aus
und lasse dich verdorren
und schleppe dich hinab.¹⁹¹*

Ihre Verderbnis befällt die Körper, nimmt ihnen Blut, das in diesem Kontext, wenn nicht gar universell, die Lebenskraft meinen kann. Ihren Opfern nehmen sie aber nicht nur Saft und Kraft, sondern injizieren ihnen auch Gift oder Krankheitskeime, die sich verbreiten und ganze Gegenden unfruchtbar machen:

*Rächend zu Boden hier trief' ich des Herzens Gifftropfensaart.
Grausige, daraus hervor ein blattlos, fruchtlos
Wuchernd Genist zur Rach' über die Fluren gerankt,
Pestlachen, todesgiftige durch das Land verstreut!¹⁹²*

In diesem Moment sind sie äußerst unzufrieden, vergrätzt und verdrossen ob des Gerichturteils, das für Orestes glimpflich ausging. Aufgrund der offen-

191 Eu. 253, 260-266 (Stein 1974 S. 173 f.).

192 Eu. 792-795 (Droysen 1838, S. 330). Vgl: „Leid gegen Leid, / sende ich Gift, Gift, / aus dem Herzen quillt, / tropft es zur Erde, / unfruchtbar machend wuchert aus ihm / Ausatz, Geschwüre, Flechten und Brand, / blätternvernichtend, / kindervernichtend, / verbreitet sich rasch, / über den Boden kriecht es, / wirft tödliche Ansteckung / über Menschen und Land.“ (Stein 1974, S. 202)

sichtlichen Lust, die sie an seinem Leiden empfinden, wehren sie sich gegen seinen Freispruch und gegen die neue Ordnung, die Athene und Apollon bringen – denn als uralte Wesen verachten sie die neuen, jungen Götter und wollen ihre hungrige Jagd, den Fluch über das Haus der Atriden, am liebsten ewig von Generation zu Generation weitergeben. Auch darin ähneln sie den Vampiren der Moderne.

Nicht nur lechzen sie nach Blut, sondern sind gemäß der *Theogonie* HESIODS, die über den Werdegang und Verwandtschaft aller mythischer Wesen erzählt, sogar aus dem Blut des Himmelsvaters Uranos entstanden (vgl. Anhang 7.c.viii). Dieses wurde vergossen, als sein Sohn Kronos ihm mit einer Sichel die Schamteile abschnitt. Als die Genitalien nun auf dem Meer „lange dahintrieben“, „hob sich weißlicher Schaum aus unsterblichem Fleisch“. Daraus braut sich eine „schaumgeborene“ Göttin zusammen: Aphrodite, deren äußerst fleischlicher Ursprung aus geschlechtlicher Flüssigkeit wohl deutlich seltener dargestellt wurde als ihr Antreiben an Land, auf einer Muschelschale. Gerne würde ich Bilder BOTTICELLIS oder anderer Renaissancemaler sehen, die die Vorgeschichte nicht aussparen – doch derlei Makabritäten waren dem Zeitgeschmack vielleicht nicht sauber genug.

Obwohl sie also äußerst wild und unzähmbar auftreten, werden sie nach langwierigen Verhandlungen mit Athene doch gezähmt: Ein erster Schritt in diese Richtung ist, dass sie sich überhaupt auf Gerichtsverhandlungen einlassen. Nach einer Niederlage begehren sie nochmals auf, bis sie sich schließlich doch auf Athenes Angebot einlassen, sie als Göttinnen mit eigenen Verehrungsstätten zu installieren. *Eumeniden*, „Wohlmeinende“, sollen sie nun heißen, denen statt Menschenblut Opferspenden gebühren und die im Gegenzug den Menschen helfen, wie andere Götter auch. In unserer Inszenierung konnten wir diese sehr plötzliche Zähmung, Einfügung und Gefügigkeit der Erinyen nie ganz ernst nehmen: zu viel Spaß machte das gollumeske Spiel ihrer niederträchtigen, kriecherischen Blutrünstigkeit, zu viel Argwohn erregen heutzutage Ordnung und Konformität.

I.1.d) Interpretationsspielräume der drei Mythen

In allen drei Mythen findet eine Interaktion statt, die enger und unmittelbarer nicht sein könnte: Eine Flüssigkeit verlässt, mehr oder weniger unfreiwillig, den Leib eines leidenden Wesens und wird von anderen getrunken. Pr̥thvī's Milch fließt von der Erde zum Menschen, vom Tier zum Menschen bzw. von einer Frau zu einem patriarchalen König; Jesu Blut fließt von Gott zu den Menschen, vom Erlöser zu den Erlösten, vom Einzelnen zur Gemeinde, wie auch das Blut des Orestes von einem Einzelnen zu einem Kollektiv fließt, jedoch unfreiwilligerweise und von einem Mann und Helden zu garstigen Frauen.

Auf alle drei Mythen passt eine Bemerkung Blumenbergs ganz gut, obwohl sie sich für meinen Geschmack eigentlich zu weit in generalisierende Behauptungen vorwagt:

*Das Andere ist noch nicht [...] der Andere. Erst wenn [...] das Neutrum durch die Metapher des Auch-Ich erschlossen wird, entsteht eine Weltanschauung, die den [...] Menschen in die Geschichte des [...] Anderen verwickelt.*¹⁹³

In jeder der drei Trink-Interaktionen begegnet einem oder mehreren Menschen Nichtmenschliches in ansprechbarer, persönlicher Form, mit der sich umgehen lässt: Die Erde, die Hungersnöte auslöst, kann als sprechende Kuh vom Menschenkönig gejagt und bezwungen werden. Ein übermenschlicher, himmlischer, ferner Gott, der als Schöpfer außerhalb des Erschaffenen steht, wird als „Menschensohn“ nahbar, sogar zum Verzehr geeignet. Und der verfolgte und getriebene Mensch Orestes kann mithilfe von Göttern, die ihm in menschlicher Form zur Seite treten, den Rasenden entrinnen, die ihn und das Land mit Wahn und Krankheit schlagen wollen. So garstig und bedrohlich sie sind – in schlangengekrönter Frauenform lässt sich mit Krankheit und Wahn vielleicht besser umgehen als ganz ohne Form, Diagnose und Therapie.

Wenngleich diese Interpretation mir einleuchtend erscheint, ist sie wie jede Deutung nicht mehr und nicht weniger als eine Neuerzählungen der Mythen. Auch haltlose Behauptungen können sich aus dem Mythos ergeben, ohne dass Unwahres behauptet würde – insofern die Mythen eben an diesen Interpretationen wachsen und sich neu formen. Daher möchte ich hier keine überzeu-

193 Blumenberg 1979, S. 28. Hvh. von mir.

gende Interpretation anbieten, zu der ich mich bekennen könnte, sondern verschiedene Möglichkeiten der Deutung, wie sie mir aus verschiedenen Richtungen und Positionen her einfallen. Wissenschaftliche Positionen begegnen Studierenden zuhauf, sie lassen sich für Referate aufsetzen wie Masken, um bestimmte Denkstile einzuüben – nur scheint das Absetzen noch schwerer zu sein, als sie sich anzueignen oder sich von ihnen aneignen zu lassen. Auch wissenschaftliche Perspektiven verengen und reduzieren den Blick, blenden vieles aus und verhüllen. Ohne Fokus jedoch lässt sich am nahezu unerschöpflichen Material der Mythen wohl kaum arbeiten. Um mich nicht von den Meinungen absorbieren zu lassen, möchte ich mich eines distanzierenden Kunstgriffes bedienen: ich lege sie nicht mir, sondern den großen Namen in den Mund, mit denen sie stets assoziiert werden.

Stellen wir¹⁹⁴ uns also vor, in einem kleinen, kaminbeheizten Bibliothekssaal liegen auf einem Tisch ausgebreitet die Materialien zu den drei Mythen: Übersetzungen und Originaltext der *Oresteia* und des *Bhāgavata-Purāṇa* sowie einige Bilder von mystischen Keltern. Der Geist des 19. Jahrhunderts schwebt über den Blättern und sein Raunen hängt im Raum, mit sich hadernd über die Vergleichbarkeit einer Milchgeberin mit einem Blutspender und den Blut-saugerinnen:

Mythen erklären immer Naturphänomene: Warum gibt es Essen, Krankheiten und Wein? So vieles gab den primitiven Menschen Rätsel auf. Darum schufen sie sich die Mutterkuh Erde, die grimmigen Furien und auch den blutenden Jesus, um Antworten zu haben – aus Verzweiflung, weil sie ohne Tele- und Mikroskope noch nicht hinter die Dinge blicken konnten und auf ihre Vorstellungskraft beschränkt waren... Nein! Die Mythen erklären nicht die Natur, sondern Rituale, sie ergänzen die archaischen Tänze und Opfer, die sich aus unbewussten Tiefen des primitiven Geistes gebildet haben, mit Sinn – ein Opfertod, ein Gang in die Unterwelt, voller Blut, und der Frühling kam, aus begrabenem Tod brach neues Leben, neue Hoffnung hervor... Ach was! Was die Mythen erzählen, ist die Geschichte der Völker, sie bilden die großen Völkerwanderungen und Invasionen ab. Eine Kuh, von einem heroischen König gejagt, bis dieser die Waffen niederlegt und mit der Kuh zusammen zu leben beginnt? Das kann nur der Ur-

194 Noch ein beliebter akademischer Kunstgriff: in die dritte Person zu wechseln, um Vertrautheit zu suggerieren.

Indogermane sein, der die Viehzucht erfand, wie aus seinem Wortschatz klar hervorgeht, und dadurch den Seinen die Verpflegung sicherte und bereicherte.

Wenn aber Mythen einfach nur etwas „erklären“ würden, was noch nicht wissenschaftlich erklärbar ist, oder einfach nur speichern, was einmal geschah – warum sind sie dann so ausgeschmückt, so nachhaltig inspirierend für Kunst, Theater und andere Bereiche des kulturellen Gedächtnisses? Woher rührt ihre Symbolkraft, die noch wirksam bleibt, wenn die Naturphänomene längst erklärt sind, die beschriebenen Rituale verändert oder verschwunden, die Bilder vom „Indogermanen“ längst als Wunschvorstellungen identitärer Ideologien entlarvt?

Diese Fragen beschäftigen die maskierten Gestalten, die nun den Raum betreten und den alten Dunst mit neu bedruckten Seiten fortwedeln. Ihnen genügt die Erklärung nicht mehr. Mythen seien zum Erklären da. Vielmehr vermuten sie, dass ihn ihnen etwas „ausgedrückt“ oder „verarbeitet“ werde, was die jeweiligen Menschen, wenn nicht gar überhaupt alle Menschen, beschäftige und aufwühle. Da alle drei Mythen sich nah am Körper und nah am Geschlecht aufhalten, fällt als erstes Simone DE BEAUVOIR¹⁹⁵ einiges dazu ein:

Im Mythos um Pṛthvī geht es nicht um Indogermanen, sondern um Weiblichkeit. Diese wird zunächst in eine einzige Figur konzentriert, mit "Mutter Erde" gleichgesetzt und aufs Nährende reduziert, um dann "zur Kuh gemacht" zu werden – bestenfalls zum Nutztier, schlimmstenfalls zur Jagdbeute! Die Verfolgungsjagd markiert unverkennbar eine Vergewaltigungsgeschichte. Auch, wie Pṛthu direkt im Anschluß mit der Erde umgeht¹⁹⁶, ist typisch für das religiös un-

195 In ihrem monumentalem Werk *Das andere Geschlecht* steckt sie bereits viele Themen der heutigen *Gender Studies* ab. Dabei schenkt sie auch dem „Mythos“ viel Beachtung, widmet ihm ein langes Kapitel. Vor allem politisch, aber auch als Impuls für die Forschung messe ich ihrer feministischen Arbeit eine große Bedeutung dafür zu, bislang oft Übersehenes aufzuzeigen und zu beklagen, was die Mythen für Diskriminierungen und Gewaltakte verschlüsseln, mitteilen und verstecken.

196 „Mit der Spitze seines Bogens die Bergkuppen zerschmetternd, ebnete der Sohn Venus, der (all)mächtige König und Gebieter, die meisten Gebiete des Erdenkreises. Und so schuf auf eben diesem [Erdkreis] Bhagavān Viṣṇu, [in seiner Inkarnation als] Sohn des Venu, Versorger und Vater des Volkes, an verschiedenen Orten ordentliche Behausungen für das Volk, wie es sich für ihn [als König] gehört: Vielerlei Dörfer, Festungen und Städte, Burgen, Hirtenstationen, Viehpferche mit Zelten, Minen, Bauern- und Bergdörfer. Vor Pṛthu hatte es kein solches Errichten von Städten, Dörfern und dergleichen gegeben. [Nun] lebte man behaglich, wo auch immer man war, von nirgendwo mehr [belauert] von Schrecknissen.“

terfütterte Patriarchat: Er ebnet sie ein, macht sie sich zunutze – und untertan! In einem einzigen mythischen Denkkakt erschafft und unterwirft der Mann sich Natur und Frau.¹⁹⁷ Von der so oft als Ökofeminismus verschmähten Spielart der Bewegung halte ich jedoch vermutlich nicht so viel, denn wer die beiden unterworfenen Wesen Natur und Frau deshalb in eins setzt, reproduziert die patriarchale Unterwerfung des „Anderen“. Wirklich befreiend kann nur die Auflösung solcher Konstrukte sein.

Für den Geist des Sigmund FREUD liegen Interpretationen oft schnell zur Hand. So winkt er nur ab, diagnostiziert gleich allen drei Mythen eine vergleichbare kompensatorische Leistung:

Ach, das kann man so sehen, auch gesellschaftliche Rollenerwartungen bilden sich mit in diesen Geschichten ab. Was sie sich dabei jedoch zunutze machen, sind viel tiefer liegende, verschüttete Triebkräfte: zupörderst geht es hier nämlich um frühkindliche Erfahrungen, die allen Menschen gemein sind! Milchsaugen und Blutverlust gehören zu den unmittelbarsten und frühstverdrängten leiblichen Lust- und Angsterfahrungen. Daher drängen die Traumbilder von ihnen mit aller Macht auf jedes Ich ein, sodass alle Menschen etwas in diesen Mythen wieder erkennen können – nicht dass diese Bilder ihnen kollektiv und unterbewusst angeboren wären, wie es gewisse misstratene Abkömmlinge von mir behaupten würden. Das Realitätsprinzip bewahre! Nein, die Geschichten werden jedem einzelnen vermittelt von der Kultur, den gemeinsamen „Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen untereinander, und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln“.¹⁹⁸ Dankbar sublimierend nehmen sie die Illusion an, das in den Mythen angebotene Gut, und ver-

197 „Wie das Kind ist der Mann fasziniert von dunklen, verschlossenen Orten, die noch von keinem Bewusstsein zum Leben erweckt wurden, die darauf warten, beseelt zu werden: was er als einziger erfasst und ergründet, kommt ihm eigentlich so vor, als erschaffe er es“ (de Beauvoir 1949, S. 209). Deshalb ist die Frau „das bevorzugte Objekt, über das er die Natur unterwirft, [beide] setzen dem Mann den gleichen passiven und unerwarteten Widerstand entgegen, der es ihm ermöglicht, sich zu erfüllen; sie sind eine Verweigerung, die überwunden, eine Beute, die in Besitz genommen werden muss. Meer und Gebirge sind Frauen, weil für den Liebenden die Frau auch Meer und Gebirge ist“ (ebd., S. 211 f.). Diese *Interaktionsmetapher* (Vgl. I.1.a) belegt sie ebd. an literarischen Beispielen.

198 Freud 1974, S. 140.

trauen das Unbewältigte den tiefen Bedeutungen an, mit denen Mythen aufgeladen sind.

Dem widerspricht vehement Mary DOUGLAS:

Ach, „Schuster bleib bei deinen Leisten!“¹⁹⁹ Deine Psychoanalyse sollte sich nicht mit der Therapie von Kulturen, sondern von Individuen beschäftigen und niemals ungefragt etwas diagnostizieren. Deine eigene Verpflichtung zur Selbstreflektion hätte ich eigentlich von einer derartigen, vorgefertigten Kurzschlussinterpretationen abhalten müssen! Die Antriebe, die sich aus diesen Mythen herauslesen lassen, sind alles andere als individueller Natur, und ihre Gemeinsamkeit ist nicht sekundär, keine Selbsthilfegruppe, sondern die Gruppe selbst ist das, worum es in ihnen geht. Die verschiedenen Bedürfnisse nach Nahrung, die christliche religiöse Gemeinde, die gesellschaftlichen Schuld- und Strafstrukturen – all das lässt sich wunderbar an den Körpern der Kuh, des Erlösers und des Orestes abbilden. Wenn etwas aus diesen metaphorischen Körpern austritt, dann heißt das, die umgrenzten Institutionen der Gesellschaft öffnen sich: mal zum Guten, mal zum Schlechten. Kasten öffnen sich füreinander, um ihre jeweilige Ernährung durch Handel und Zusammenarbeit zu sichern; Tabus werden übertreten, Angst erregende, wahnvolle, krank machende Eindringlinge „saugen das Blut“ derjenigen, die in moralische Widersprüche geraten sind und es nicht mehr richtig machen können...

Nun meldet sich wieder Simone zu Wort. Selbst recht erbost über die anderen, die das Wesentliche unter ihren Theoriegebäuden verschwinden lassen, versucht sie dennoch, zwischen ihnen zu schlichten:

Nun denn, da habt ihr doch beide etwas Wichtiges in den Erinyen erkannt: Sie bilden Unbewältigtes ab, sie treiben die in den Wahnsinn, deren Handeln in Zwiespalt mit den eigenen wie den auferlegten Anforderungen geraten ist. Was ihr aber anscheinend nicht sehen wollt, ist die existenzielle Frage nach dem Geschlecht, die diesen gesellschaftlichen Anforderungen und Institutionen ebenso wie den Lust- und Angsterfahrungen zugrunde liegt! Es ist die Weiblichkeit, die überall da Furien, Ungeheuer und Angstbilder wie das Haupt der Medusa ge-

199 Douglas 1960, S. 160. Gerade tritt sie wundersamer Weise auf wie in den 60er und 70er Jahren, als sie *Purity and Danger* und *Natural Symbols* verfasste. Wie sie heutzutage zu solchen Fragen steht, weiß ich nicht.

biert, wo die Frauen zur Frau reduziert werden, wo etwas an ihnen abgespalten und verleugnet wird – zum Beispiel alles Kreative und Selbstbestimmte. Das Ungezähmte an ihr und das Wissen um das ihr angetane Unrecht schlagen zurück, erscheinen gefährlich – was wiederum die patriarchale Zähmung und Unterwerfung rechtfertigt. Es ist nicht ungewöhnlich, dass ausgerechnet eine Frau, Athene, die Erinyen zähmt, schließlich sind es ja oft gerade Frauen, die junge Mädchen beschneiden oder sie davor warnen, ihre Jungfräulichkeit zu verlieren. Es verwundert mich gar nicht, dass Frauengestalten so eindimensional auftreten: entweder mütterlich, sanft und milchgebend oder gefährlich, blutsaugend und giftversprühend...²⁰⁰

DOUGLAS: Wie dem auch sei, das, was dem Geschlecht und all dem überhaupt erst zugrunde liegt, was ungezähmt und gefährlich auftritt und unterworfen, der Gesellschaft „eingegliedert“ werden muss, ist primär der Schmutz – also die Flüssigkeit, die den Körper verlassen hat, nicht mehr am richtigen Ort ist²⁰¹ und mit der man so schwer umgehen kann. Das erst erfordert die kulturellen Gefüge: Reinheitsvorschriften, Geschlechterordnungen, aufwendige mythische Umdeutungen.

MOSER: Das lässt sich doch beides gut verbinden. „Die Differenzierung von rein und unrein erzeugt körperliches Wissen, das erlernt und internalisiert werden muss; Empfindungen wie Ekel und Abscheu sind Signale erfolgreicher Aneignung des Klassifikationssystems, das auf diese Weise eine disziplinierende Macht ausübt.“²⁰² Was aber siehst du, Simone, in Jesus?

DE BEAUVOIR aber ist ratlos:

Ja, was soll ich aus diesem Kerl machen, was ist er denn außer ein „bärtiger Mann aus Fleisch und Blut? [...] Maria Magdalena wirft sich vor Jesus nieder und trocknet ihm mit ihrem langen Haar die Füße“. „Er hat sein Blut für sie [die Seele] vergossen [...]. Sie hat nichts anderes zu tun, als sich seiner Glut widerstandslos zu überlassen“. „Die besinnungslose Annahme der Passivität ist die Kehrseite der strahlenden, unumschränkten höchsten Anwesenheit [...] Die

200 Siehe Kapitel III.2.

201 Vgl. I.2.d.

202 Mitgeschrieben aus dem Vortrag *Unreine Körper*, gehalten von Márcia Moser im Mai 2013 im Rahmen der Marburger Vortragsreihe *Religion am Mittwoch*.

Mystikerin martert ihren fleischlichen Körper“. Nein – emanzipatorisch ist das Christentum nicht, „es hasst in der Frau das Fleischliche, [erst] wenn sie sich als Fleisch verleugnet, ist sie mit dem gleichen Recht wie der Mann ein Geschöpf Gottes“.

Andererseits ist auch Jesus am Kreuz, wie wir ihn hier sehen, „ein geschundener, ein blutüberströmter Körper [...], reglos, passiv, mit Wunden bedeckt“, stigmatisiert. Eigentlich eine typische Frauenrolle! Ich erinnere nur an Katharine Emmerick, die Jesus mit seinen Blut ergießenden Wundmalen schaute: „dabei traten Blutstropfen aus den Händen, den Füßen und der Seite der Heiligen. Sie schwitzte Blut, und sie spuckte Blut“.²⁰³ Das ist alles nicht so eindeutig zu entlarven...

Das Gespräch kann endlos weitergehen und „trockene“, aber auch „abenteuerliche“²⁰⁴ Wendungen nehmen. Widerspruch und Dissens fachen sein Feuer an. Indem sie an ihnen arbeiten, erzählen die Theorien die Mythen fort; neue Protagonisten wie „die Gesellschaft“, „das Es, das Über-Ich, das Ich“ oder auch „die Frau“ erhalten tragende und tragische Rollen, in denen sich Menschen wieder finden und den Erzählungen daher eine große Bedeutsamkeit zugestehen, neuen wie den alten.

203 De Beauvoir 1949, S.360, S.834, S.837, S.228, S.838 und S.839.

204 Ist Jesu Blutung Ausdruck einer Art Menstruationsneid? Oder aber der verdrängte homosexuelle Wunsch, penetriert zu werden, und stehen die Nägel und der Speer dementsprechend für bestimmte männliche Organe? Ist es seine Männlichkeit, die sich das Nährende am weiblichen Körper zusätzlich noch einmal aneignet, wenn seinem Körper wie dem einer Mutterkuh Nährendes und Labendes entquillt?

II.2 Austritt, Ausbruch, Ausdruck

Es [das All] bestand aus Dunkelheit. war unbewusst und ununterschieden, nicht zu erschließen und nicht zu kennen – als ob alles entschlummert wäre.

*Dann machte der Selbst-Schöpfer, ohne [selbst] manifest zu sein, dies [alles] manifest (vi-añj). Lange sann er nach – dann fasste er den Wunsch, aus dem eigenen Körper vielerlei Lebewesen **hervorzubringen**.*

*So **ergoss** er [aus sich] die Gewässer, in die er dann seinen Samen **vergoss**. Dies alles [oder „dieser Samen“] wurde ein goldenes Ei, gleißend wie die tausendstrahlige [Sonne]. Darin gebahr sich selbst Brahmā, der Großvater aller Welten.²⁰⁵*

So nüchtern wie hier zum Auftakt eines Gesetzestextes läuft *sarga*, die Schöpfung, selten ab. Schon das zugrundeliegende Verb *√srj* hat einen vehementen Unterton; neben „hervorschleudern“, „erschaffen“ und „aus sich hervorbringen“, bedeutet es „ausgießen, fließen lassen“ (vgl. Anhang 3) – in diesem knappen Schöpfungsbericht kommen beide Bedeutungen vor und spielen miteinander, wie durch Fettdruck aufgewiesen. Viele Hindu-Mythen unterscheiden kaum zwischen austretenden Körperflüssigkeiten und Ausbrüchen heftiger Gefühlsregungen wie des Zornes. Wenn es Gottheiten passiert, kann beides gleichermaßen neue Gottheiten hervorbringen, denn nichts, was den Körper eines Gottes verlässt, geht verloren (vgl. III.6.a).

Die konventionelle Metapher des „Gefühlsausbruchs“ oder eines „Ergusses“ der Begeisterung²⁰⁶ charakterisiert das von einem Gefühl geprägte Verhalten als unkontrolliert, heftig und gewaltsam.²⁰⁷ Ein Gefühl „auszudrücken“ meint hingegen meist einen kontrollierten, verkörperten Vorgang, über den das Abstrakte, Verwirrende und Unsagbare „in“ einem Menschen anderen

205 Manusmṛti 1.5-9: 5. *āsīd idaṃ tamobhūtam aprajñātam alakṣaṇam / apratarkyam avijñeyam prasuptam iva sarvataḥ // 6. tataḥ svayaṃbhūr bhagavān avyakto vyañjayann idaṃ / [...]* 8. *so 'bhidyāya śārīrāt svāt sisṛkṣur vividhāḥ prajāḥ / apa eva sasārjādau tāsu vīryam **avāsrjat** // 9. tad aṇḍam abhavad [d]haimaṃ sahasrāmśu-sama-prabham / tasmīñ jajñe svayaṃ brahmā sarvalokapitāmahaḥ*

206 Vergleiche das englische *to gush*: “to spurt, squirt, squall, gulp, well; to issue copiously or violently; to emit a sudden copious flow; to make an effusive display of affection or enthusiasm” (*Online Etymology Dictionary*).

207 Grimms Wörterbuch nennt nur eher bedrohliche *Ausbrüche* wie diejenigen „des gewässers, gewitters, vulcans, der pest, der blattern, des gefangnen, des gerüchts, des unglücks, des krieges.“

mittelbar wird. Beiden Wörtern zugrunde liegt die komplexe Metaphorik einer „Innenwelt“ der Gefühle, die mit der „außerhalb“ eines Wesens liegenden Welt interagiert. Das dabei etwas „nach außen dringt“, ist demnach metaphorisch, aber auch metonymisch – Gefühle haben schließlich körperliche Symptome wie Schweiß und Tränen, die tatsächlich und physisch *ausfließen* (vgl. IV.4).

Als sich Brahmā einmal über seine eigene Schöpfung ärgert, die völlig übervölkert und daher im Scheitern begriffen ist, quillt seine Wut aus seinen Körperöffnungen. Daraus entsteht die Göttin Mr̥tyu („Tod“), die die Lösung des Problems sein könnte – doch aus Scham und Widerwillen gegen die ihr aufgezwungene Aufgabe vergießt sie bittere Tränen. Ironischerweise werden diese Tränen zu Krankheiten, die ihr beim Dahinraffen der Wesen zur Seite stehen (Anhang 7.c.i). In einem anderen Mythos, der Śiva als einen Außenseiter unter den Göttern darstellt, verdinglichen sich seine Wut und vielleicht Enttäuschung zu Schweißtropfen, deren „Hitze“ sich wiederum zu einem Fiebergott verdichtet und personifiziert (Anhang 7.c.iv). Populäre Geschichten stellen Śiva gelegentlich als sehr fehlbar dar, sodass er sich etwa betrinkt und über sich selber weint. Nicht mal so ordinäre Tränen können folgenlos verschwinden²⁰⁸ – schon gar nicht jene, die aus edlen Motiven aus Śivas Augen treten, wenn er etwa meditiert, um Kraft für einen großen Krieg zu sammeln: Aus Tränen, wie aus Samen, wachsen Bäume.²⁰⁹ An diesen Bäumen wachsen Samen, aus denen die śivaitischen Japamālā-Ketten hergestellt werden, die vermutlich ein Vorbild für buddhistische, muslimische und katholische Gebetsketten und Rosenkränze waren. Auch in der isländischen Mythologie wird beiläufig erwähnt, dass von den Tränen einer Göttin wertvolle Rückstände übrig bleiben.²¹⁰

208 In einer dieser despektierlichen Geschichten betrog Pārvatī Śiva mit Agni. Als Śiva heimkam, versteckte sie den Feuergott in ihrem Körper. Da weinte Śiva, und seine Tränen „produced a little man who used a torch and incense to smoke Agni out of the body of Pārvatī“ (Doniger 1973, S. 107).

209 Kālāgnirudra (Śiva) erzählt: „Tausende von Götterjahren wurde von mir das Auge geschlossen. Aber aus den Augenhöhlen fielen Wassertropfen zur Erde. Auf dieser wurden die Trämentropfen zu großen Rudrākṣa-Bäumen, nachdem sie sich zum Heile der mir Ergebenen kristallisiert hatten“ (*Rudrākṣajābālopaniṣad*, übersetzt in Kirfel 1949. S. 25).

210 „Ódr went away on long journeys, and Freyja weeps for him, and her tears are red gold“ (Gylfaginning, Chapter 35).

Eine Quelle gleichermaßen heftiger Ergüsse und heftiger Gefühle ist Sex. Vereinigen sich Gottheiten in kosmischen Dimensionen, dann fließt auch der Schweiß in großen Mengen (Anhang 7.c.iii). Wendy DONIGER zufolge treten Schweiß und Tränen in Hindu-Mythen oft als Substitute für Samen auf und aus. Daher gelten sie als „feurig“, mit *tejas* („Energie“) verbunden, obwohl sie dem Wasser ähnlich sind; dabei sei Schweiß eher produktiv, während Tränen auch destruktiv sein könnten.²¹¹

Im *Śiva-Purāṇa* erschafft Brahmā aus seinem Geiste die Göttin Samdhyā und Kāma, den plumpen Gott der Erotik und Begierde mit seinen Blumenpfeilen.²¹² Einerseits lässt dieser ihn seine eigene Tochter begehren, andererseits hat er selbst aus seinem Munde die Vedas erschaffen, die den Inzest verbieten. So hadern seine widerstreitenden Gefühle und Antriebe, Gesetz und Trieb miteinander wie in einem psychoanalytischen Lehrstück. Aus Scham bricht Schweiß auf seiner Haut hervor, der sich aus dem „zurückgehaltenem Samen“²¹³ gebildet hat und sich nun zu den *Ṛṣis* formt, den weisen Asketen. Dadurch, dass Gefühle und innere Konflikte sich derart in Samenergüssen ausdrücken, könnte die FREUD'sche Religionskritik in dieser Geschichte eine gute Komplizin finden.

Samen zu vergießen ist ein Problem für Asketen (vgl. III.4), sodass Kāma vom meditierenden Śiva mit seinem dritten Auge verbrannt wird, um durch ihn nicht abgelenkt zu werden. Auf Geheiß Brahmās erweckt er ihn dann aber wieder zum Leben und weist ihn in seine Schranken, gleichsam als Integration, die der Triebabwehr folgt. Śiva lacht den hin und her gerissenen Brahmā aus. Gerade Śiva ist allerdings selbst oft von impulsiven Begierden betroffen und vergießt ungewollt seinen Samen (vgl. Anhang 7.c.v-vii). Kann sich der Gott, der alles beherrscht, nicht selbst beherrschen?

Samenergüsse bedeuten diesem paradoxen Gott und *Erotic Ascetic*, dem DONIGER ein Buch mit diesem Titel widmete, nicht unbedingt ein Versagen.

211 „[Sweat] and [tears] are multiforms of the seed, fiery liquids in the body“ (Doniger 1973, S. 25). Vgl. auch das Kapitel *Creation by Blood, Sweat and Tears* (ebd., S. 271 ff.) und die strukturalistische Tabelle ebd., S. 22.

212 „Kāma is lowly, small-minded, and he does not know the proper time“ (*Śiva-Purāṇa* 2.2.2.15 bis 2.2.4.34., nacherzählt ebd., S. 119).

213 „seed restrained“, ebd. (vgl. III.4). Auch anderen Göttern geht es in der gleichen Geschichte ähnlich, „from Dakṣas sweat as he restrained his seed Rati was born“ (ebd., S. 119), die Göttin der Liebe und Gefährtin Kāmas.

Wenn sich seine Gefährtin mit ihm vereinigt, geschieht das extatisch und äußerst heftig. Damit die dabei zusammenkommende Energie der beiden unermesslichen Wesen vor lauter Wucht und Vehemenz nicht das Universum zerreißt, muss ihr Koitus vorzeitig abbrechen: Dabei entsteht der Gott Skanda, der „Vergossene“ (Anhang 7.c.vii). Zugrunde liegt die Verbwurzel ✓*skad*: „schnellen, springen, spritzen; insb. vom Samen“; im Kausativ „verschütten, vergießen“. Was *skanna* ist, wurde „herausgespritzt“ oder „verschüttet“ – hier *retas*, der Samen, und zwar *tejasā*, „mit Kraft“²¹⁴. Solches geschieht oft in „unreiner“ Leidenschaft, wenn ein männliches Wesen von seiner Passion passiv mitgerissen²¹⁵ wird:

*The engendering of Skanda turns on the question of Śivas emotion at that time: was he in full control, acting out a concern for his devotees, or was he overcome by passion?*²¹⁶

Zum Vergleich eignen sich hethitische Geschichten von Kumarbi (Anhang 7.c.ix) und Hesiods Bericht von der Geburt der „schaumgeborenen“ Aphrodite (Anhang 7.c.viii), da es sich beim „Schaum“ ebenfalls um Samen handelt, der passiv, als Folge eines Kontrollverlustes vergossen wird und ins Wasser fällt. In diesen ganz anderen Geschichten ist der Verguss allerdings kein Resultat erotischer Erregung, sondern einer brutalen Kastration „mit der stählernen Sichel“, der dann erst das Werden einer erotischen Göttin folgt. In den Geschichten um Skanda verhält es sich umgekehrt: aus erotischer Verführung und verschüttetem Samen resultiert ein kriegerischer Gott. Schon im Alter von vier Tagen stattet er sich mit Symbolen der Aggression aus.²¹⁷

Schwerer zu rechtfertigen ist es, wenn Śiva völlig ohne eine hintergründige Absicht, die Welt zu retten oder zu ordnen, zum Vergießen seines Samens gereizt wird. Selbst wenn er dabei an seine Gefährtin Durgā denkt, kann das zu Komplikationen führen: Eine in Anhang 7.c.v skizzierte bengalische Ge-

214 *Mahābhārata* 03.214.16, Siehe Anhang 7.c.vii.

215 So geschieht es dem Asura Saṃgraha im *Nīlāmāta-Purāṇa*, der die Göttin Sacī sieht. „Mad, due to being subject to passion“, ergießt er seinen Samen in einen See, aus dem der gefährliche Asura Jalodbhava entsteht und die ganze Gegend verwüstet. (*Nīlāmātā-Purāṇā*, Śloka 76).

216 Doniger 1973, S. 267.

217 Als zwei große Elefanten auf ihn zu rennen, *da greift er sie mit zwei Händen, seinen Speer mit einer anderen, und mit noch einem Arm hält der Agnisohn einen Hahn mit kupferroten Kamm* (*Mahābhārata* 3.214,23. Übersetzung von mir; vgl. Anhang 7.c.vii).

schichte lässt den Samen durch einen Lotosblumenstengel in die Unterwelt rinnen und dort die rach- und eifersüchtige Schlangengöttin Manasā erzeugen.

Rätselhaft sind auch Geschichten, in denen Viṣṇu sich in die Frau Mohinī verwandelt, welche Śiva aus der Fassung bringt, ihn zum brünstigen Stier oder Elefantenbullen, gar zum Wüstling und Triebtäter „macht“ (Anhang 7.c.vi). In Anwesenheit seiner Frau bahnt sich eine unbeschönigte Vergewaltigung an – doch als sein Samen während seiner rohen Verfolgung des schönen Mädchens zu Boden fällt, erkennt er sich selbst und seine Verfassung und erlangt seine Selbstkontrolle zurück. Daraufhin lobt ihn Viṣṇu in Vers 38 als „Besten der Götter“, weil er seine Haltung zwar nicht bewahrt, aber von selbst wieder erlangt hat. Wieso Śiva nach seinen Eskapaden zum heroischen Asketen erklärt wird, erschließt sich mir nicht. Zwar erstaunt es nicht, dass das *Bhāgavata-Purāṇa*, das Viṣṇu zugewandt ist, diesen als den deutlich selbstbeherrschteren Gott darstellt. Doch ein ironischer Unterton gegenüber Śiva ist unwahrscheinlich – dafür wird der Śiva-Samen in der Erzählung zu sehr verklärt und bejubelt.

Śiva ist *skanda-a-mogha-retas*; einer, dessen Sperma (*retas*), wenn es verschüttet wird (*skanda*), niemals verloren oder fehlgeht.²¹⁸ In einem Satz ist die Rede davon, an welche Orte in der Welt Śivas Samen fiel – im nächsten davon, wo er anwesend ist.²¹⁹ Der Satzbau scheint die beiden Vorgänge nahezu gleichzusetzen – und tatsächlich bezeichnen Wörter wie *tejas* gleichermaßen das Stoffliche des Samens und die Persönlichkeit. Das Sekret kann schon dadurch implizit auf die Welt der Gefühle verweisen, dass es den Gott in seiner ganzen Subjektivität repräsentiert. Scheinbar banalere Sekrete wie Ohrenschmalz, Kot, Urin, die ohne besondere Gemütsregung aus einem göttlichen Leib austreten, gehen ebensowenig verloren, sondern enthalten die göttliche Kraft und können neue Wesen entstehen lassen (siehe Anhang 7.c.x). Anhand solcher polytheologischer Erzählungen lässt sich über göttliche Identität und Leiblichkeit

218 *mogha* ist eine Subjektivierung von *✓muh*, „fehlgeschlagen, missraten, verloren gehen, Richtung/ Faden/Besinnung verlieren, sich nicht zu helfen wissen, irre werden, in Verlegenheit kommen“

219 *Wohin auch immer auf der Erde der Samen dieser großen Persönlichkeit (mahātmā) fiel, dort bildeten sich Felder (Adern) aus Silber und Gold. 34. In Flüssen und Seen, auf Bergen, in Wäldern, in Gärten und wo große Ṛṣis (Asketen, Weise) weilen, überall dort ist Hara (Śiva) anwesend* (sam-ni-hita) (Ebd).

nachsinnen - sowie, darin gespiegelt, auch über das Menschsein. Wie die deutsche Sprache, die das „Austreten“ von Gefühlen räumlich und metaphorisch virtualisiert, lässt sich auch mit Sanskrit-Wörtern für das Fließen und die Flüssigkeiten über die Gefühle mythischer und menschlicher Wesen reden (siehe Anhang 4).

Teil III – Indische Besonderheiten

1. Die Segnungen der Milch

*Kühe geben uns Ghī und Milch. Sie sind die Quellen des Ghī und selbst aus dem Ghī entstanden. Sie sind Flüsse aus Ghī und Wirbel aus Ghī. Mögen in meinem Haus immer Kühe sein! Ghī ist stets in meinem Herzen, aus Ghī besteht mein Bauchnabel. Ghī habe ich in all meinen Körperteilen und fest im Sinn. Kühe sind immer vor mir, und Kühe sind immer hinter mir. Kühe sind überall um mich herum. Ich lebe in der Mitte von Kühen.*²²⁰

Was war zuerst da: die Kuh oder die Milch? Im Mythos von der Quirlung des Milchozeanes (Anhang 7.d.i) entsteht die prototypische Milch- und Wunschkuh Kāmadhenu aus den nahrhaften Fluten, nicht anders herum. Zweck dieses mythisch-alchemistischen²²¹ Handwerkes, das analog zum Buttern vor sich geht, ist *Amṛta*, der Nektar der Unsterblichkeit. Aus Milch wird dabei erst Butter, dann Butterfett (*ghī*) und schließlich der Nektar entsteht. Dabei entsteht aber auch ein Gift, *Kālakuṭa* oder *Hālāhala*, das die Welt zu zerstören bedroht – eine augenfällige „Dialektik von Flüssigkeiten“²²², die bis heute in poetischen Metaphern²²³ und Sprichwörtern²²⁴ weiterlebt.

220 *ghṛtakṣīrapradā gāvo ghṛtayonyo ghṛtodbhavāḥ
ghṛtanadyo ghṛtāvartās tā me santu sadā grhe (1)
ghṛtaṃ me hṛdaye nityaṃ ghṛtaṃ nābhyāṃ pratiṣṭhitam
ghṛtaṃ sarveṣu gātreṣu ghṛtaṃ me manasi sthitam (2)
gāvo mamāgrato nityaṃ gāvāḥ prṣṭhata eva ca
gāvo me sarvataś caiva gavāṃ madhye vasāmy aham*
Mahābhārata 13.79, 1-3

221 „Aus Milch entstand geklärte Butter, als sich das Milch-„Wasser‘ des Ozeans mit den erlesensten Säften vermischte.“ (*atha asya samudrasya taj jātam udakam payah / rasottamair vimiśraṃ ca tataḥ kṣirād abhūd ghṛtam*, Mahābhārata 1.16.27).

222 Doniger 2009, S. 197.

223 “Though they be kindred, [people’s] natures are various: poison kills, nectar revives, [though] they’re born in the same place” (*jadapi mahodar hoyā to u prakṛti aur ki aur / bis mārāi, jyāvai sudhā, upajai ekahi ṭhaur*).

Dieses kurzes Poem auf Braj, einer Vorstufe des heutigen Hindi, stammt aus den *nīti sataśāi*, den „700 Versen zur Politik“. Zitiert fand ich sie vor auf Seite 7 in Rupert SNELLS Einführung in diese Sprache (PDF *Braj in Brief* auf hindiurduflagship.org).

224 „Ich weiß, dass ich sehr bittere Worte spreche ... denn eine solche Rede kann wie Gift schmecken ... sie ist aber Amṛt.“ (*hāṃ javahār ... maim jāntā hūṃ ki maim bahut kaḍvī bāt kah rahā hūṃ ... aisī bāt to zahar lag saktī hai ... par hai vah amṛt*)

Im Mythos wird dieses Gift, erkennbar an der unappetitlich blauen Farbe (vgl. Abb. 17 a&b), sofort von Śiva verschluckt, dessen Hals seitdem blau ist. Überhaupt treten die bedrohlichen Facetten der Milch in indischen Vorstellungen bei weitem hinter den segensreichen zurück. In alltäglichen und poetischen Redewendungen ist die Milch, der Grundstoff für den Nektar der Unsterblichkeit, ein Sinnbild für alles Gute:

In modern Tamil “to drink the milk of the mind” stands for having pleasant thoughts.

The nurturing associations of motherhood may be expressed as the „compassion of milk” and compassion rising in the heart is like milk collected in the breast. The beneficial effect of friendly words may be compared to milk poured into one’s stomach.

A fervent religious song sung at the sea shore seems to transform the salty ocean into a new milk ocean; three Vaiṣṇava²²⁵ saints who happened to meet conversed joyfully “as if milk were added to milk”.

Misfortune that turns out well in the end is likened to a fruit (i.e. the banana) with slipping from the hand falls into milk. Conversely, an unhappy ghost haunting the house is said not to have been cooled, i.e. satisfied with milk, by reference to the death ceremony in which milk is sprinkled on the bones of the deceased after cremation.²²⁶

In Südasien gilt Milch als schmerzlindernd, heilend und rein²²⁷ sowie darüber hinaus als besänftigend und „kühlend“ (vgl. Anhänge 5.b und 6). Kṛṣṇa’s Himmel – für seine Anhänger der höchste – ist der *goloka*, die „Welt der Kühe“. Hier fließt die Milch reichhaltig wie in den europäischen milch- und honiggetränkten Jenseitsländern (vgl. IV.2.a), zumal mit Leichtigkeit

So spricht Mahātmā GĀNDHĪ in Asgar VAJĀHATS Theaterstück *Godse@gāndhī.com* zu Javāharlāl NEHRŪ (<http://www.hindisamay.com/asgar-vazahat/natak/godse@gandhi-dot-com.htm>, Sz. 3).

225 Viṣṇu-Verehrer

226 Eichinger 1987, 107 f.

227 Eichinger 1987, S. 54. Wie so viele kann auch diese doch so zentrale Aussage nicht uneingeschränkt stehen bleiben; manche indischen Ethnien wie die Kond im Bundesstaat Odisha verabscheuen Milch als ekelhaft und schmutzig (Bailey 1997, S. 101).

dorthin wiedergeboren wird, wer Kühe so freigiebig verschenkt wie diese ihre Milch.²²⁸

Als Kuhirte ist **Kṛṣṇa** der Hindugott, der am innigsten mit Kühen, Milch und Butter assoziiert ist. Wie jede Online-Bildersuche zu „Kṛṣṇa“ ergeben wird, stellt man ihn am häufigsten mit ausgeprägtem Kindchenschema dar, um nicht nur unter Frauen „süßliche“ Empfindungen der Zärtlichkeit und Mutterliebe (*vatsalya*) auszulösen. Überhaupt lässt sich in modernen Abbildungen der Hindugötter zunehmend eine „Versüßlichung“²²⁹ beobachten: wohlwollende, freundliche und liebevolle Aspekte steigern sich in ein Extrem, das für Außenstehende Augen zunächst gewöhnungsbedürftig ist. Als besonders niedlich wird die bekannte Geschichte empfunden, in der der kleine Kṛṣṇa Butter nascht (Abb. 4.b). Als seine Mutter ihm daraufhin strafend den Mund öffnet, um ihn zu entlarven, erblickt sie in diesem Körper des inkarnierten Viṣṇu nicht weniger als die unendliche Weite des ganzen Universums. In Tamilnadu trägt eine immense Steinkugel den Namen „Kṛṣṇas Butterball“ (Abb. 4.a).

Die Lust kleiner Kinder auf Milch, wie sie in Kṛṣṇas Appetit auf süße Butter angesprochen wird, ist keine einseitige. Die Lust daran, Milch zu geben, begegnete bereits im letzten Kapitel in Gestalt der „kalbszärtlichen“ (*vatsala*) Erdenkuh (II.1.a). Doch auch aus den Brüsten der von Kṛṣṇas menschlicher Mutter Devakī ergießen sich Ströme aus Milch, spontan wie Freudentränen, als Kṛṣṇa seinen Widersacher Kaṁsa besiegt²³⁰ – obwohl er bereits alt genug

228 „Wer tausend Kühe verschenkt hat und aus dieser Welt geht, der steigt zu den Bereichen der himmlischen Sänger und Nymphen (*gandharvāpsaraso*) auf, wo es viele herrliche Paläste aus Gold gibt und die himmlische Ganga fließt, die auch der Strom von Vasu genannt wird. Der Geber von zehntausend Kühen begibt sich dorthin, wo viele Flüsse strömen, deren Lehm **frische Butter** (*nava-nīta*) ist, die [als ihr Wasser] **Milch** (*kṣīras*) führen und erfüllt sind von **Quark** wie mit Wasserpflanzen (*śaivala*, *Blyxa octandra*). Der Mensch, der hunderttausend Kühe dem Brauch gemäß verschenkt, der gelangt in dieser Welt zu großem Wohlstand und zu hohen Ehren im Himmel (*goloka*). Er sorgt dafür, daß bis zum zehnten Grad verflossene Verwandte beiderseits, mütterlich wie väterlich, in die schönsten Welten gelangen und reinigt seine ganze Familie [von Schande, Sünde und anderem Schmutz]. Kühe (*dhenu*) sind heilig und die besten Geschöpfe in der Welt.“ (*Mahābhārata* 13.79, 5-9)

229 Michaels 1998, S. 242

230 „Tränen der Freude (*harṣajam vāri*) aus ihren Augen verströmend, zitterte sie und Milch strömte aus ihren Brüsten hervor, als Devakī Kṛṣṇa anblickte.“

ist, um auch von gleichaltrigen Hirtenmädchen begierig und liebevoll „getrunken“ zu werden: „Die süßen Cowgirls tranken sein süßes Gesicht des Nachts, indem sie ihre Augen auf ihn warfen ($\bar{a}$ - $\sqrt{kṣip}$), als wäre er der milchgewordene Mond.“²³¹ Ähnlich wie Devakī ergeht es der Göttin Pārvatī, als Skanda geboren wird (vgl. Anhang 7.c.vii).²³² Auch Kühe verströmen von selbst ihre Milch, um ein gefundenes *Śiva-Liṅga* oder ein anderes Zeichen einer Gottheit zu waschen, zu salben oder zu nähren.²³³

Abhiṣeka, das Übergießen oder Besprengen eines Kultbildes zu so vielschichtigen Zwecken, ist ein wichtiger Bestandteil der Götterbilderverehrung, der *pūjā*.²³⁴ Im metaphorischen und poetischen Bilderrepertoire indischer Religion, bisweilen auch unter Jainas, Christen und Muslimen, ist *abhiṣeka* schnell verfügbar:

*A moonlit mountain top reminds a modern Tamil writer of a Śivaliṅgam on which the moon performs abhiṣeka, thereby giving the common association of milk and moonlight a culture-specific twist. The devotees' tears of gratitude may be described as "abhiṣeka with tears" to the feet of the idol.*²³⁵

Nachdem Kṛṣṇa den Götterkönig Indra übertrumpft hat, verehren ihn Indra, die Kühe, die Wolken und die Bäume Kṛṣṇa in einem fulminanten *Abhiṣeka*:

Übersetzt aus *Harivaṃśa* 76.12: *harśajam vāri netrābhyāṃ varṣamāṇā pravepatī prasaravotpīḍitā kṛṣṇaṃ devakī samudaiḥṣata*.

231. *ā-kṣepa* („Aufreißen, Hinreißen, Entzücken“) hat physische wie auch emotionale, metaphorische Bedeutungen, welche die Szene poetisch anreichern. Strenger übersetzt und mehr mögliche Wortbedeutungen einbeziehend lautet der Vers: „Sein liebreizendes Gesicht tranken die liebreizenden Kuhhirtinnen des Nachts mit auf- und hingerissenen Augen wie einen Hasenspurigen (Mond), der Kuh/Milch geworden ist [oder: zur Erde kam]“ (übersetzt aus *Harivaṃśa* 63.11: *tāstasya vadanam kāntām kāntā gopastriyo niśi pibanti nayanākṣepair gām gataṃ śaśinam yathā*).

232 “When Ṣaṇmukha (‘Six-faced’) was born of Gaṅga as the son of Śaṅkara, Girijā [Pārvatī] immediately experienced that milk was oozing from her nipples” (*Skandapuraṇa* I.1.27.81). Sie ist zwar nicht die leibliche Mutter Skandas, aber die Gefährtin und verhinderte Sexualpartnerin Śivas, für die der Same eigentlich bestimmt war.

233 Zumindest geschieht derartiges in 74 der örtlichen Tempellegendenden, mit denen sich EICHINGER auseinandersetzt (Eichinger 1987, S. 48); vgl. Anhang 6.

234 „*Abhiṣeka* [von *abhi-* $\sqrt{sic}$, „begießen, besprengen, weihen“] is part of most *pūjās* and there exists the distinct possibility that the Sanskrit term *pūjā* might be derived from a pan-Dravidian root referring to actions like smearing, anointing, adorning, washing“ (Ebd., S. 114).

235 Ebd., S. 115 f.

Dann ergriff Indra die Töpfe voll himmlischen/göttlichen Wassers (divya-payas) und vollzog ein abhiṣeka für Govinda (Kṛṣṇa). Als sie sahen, wie er begossen (abhi-√sic) wurde, übergossen (√sic) auch die hirtenbegleiteten Kühe den unvergänglichen Kṛṣṇa mit ihren Zitzen, aus denen Milch nur so hervorsprudelte (prasnava). Auch die Wolken überall am Himmel entließen ihr amṛta-gleiches (oder enthaltendes) Wasser und begossen (√sic) den Unveränderlichen. Es regnete Baumsäfte in milchigen Tropfen und einen Blumenregen, ringsum ertönten Musikinstrumente.²³⁶

Abb. 13: Die in einem geschmückten Ameisenhaufen lebende Göttin Karumāriyamman wird mit Milch und Eiern verehrt (abhiṣeka) und gespeist (vgl. IV.2.a).²³⁷



Abb. 14: Abhisheka mit Milch, für Kṛṣṇa ausgeführt bei Kṛṣṇa Maṭha, Udapi, S. Kanara.²³⁸

236 tataḥ śakras tu tān grhya ghaṭān divya-payo-dharān / abhiṣekeṇa govindaṃ yojayāṃ-
āsa yogavit // drṣṭvā tam abhiṣicyataṃ gāvas tāḥ saha yūthapaiḥ / stanaiḥ prasnava-
saṃyuktaiḥ siṣicuḥ kṛṣṇaṃ avyayam // meghāś ca divi muktābhiḥ sāmṛtābhiḥ saman-
tataḥ / siṣicus toyadhārābhir abhiṣicyantam avyayam // vanas-patīnāṃ sarveṣāṃ susrā-
vendu-nibhaṃ payaḥ / vavarṣuḥ puṣpa-varṣaṃ ca nedus tūryāṇi ca ambare

(Harivaṃśa 62.58-61)

237 Aus dem Bildanhang von Eichinger 1987.

238 Ebd.

Abb.15: Śrī-Siddhalingeśvara-Yogi,
in einem Ameisenhügel meditierend
und ernährt von einer milchenden
Kuh.²³⁹

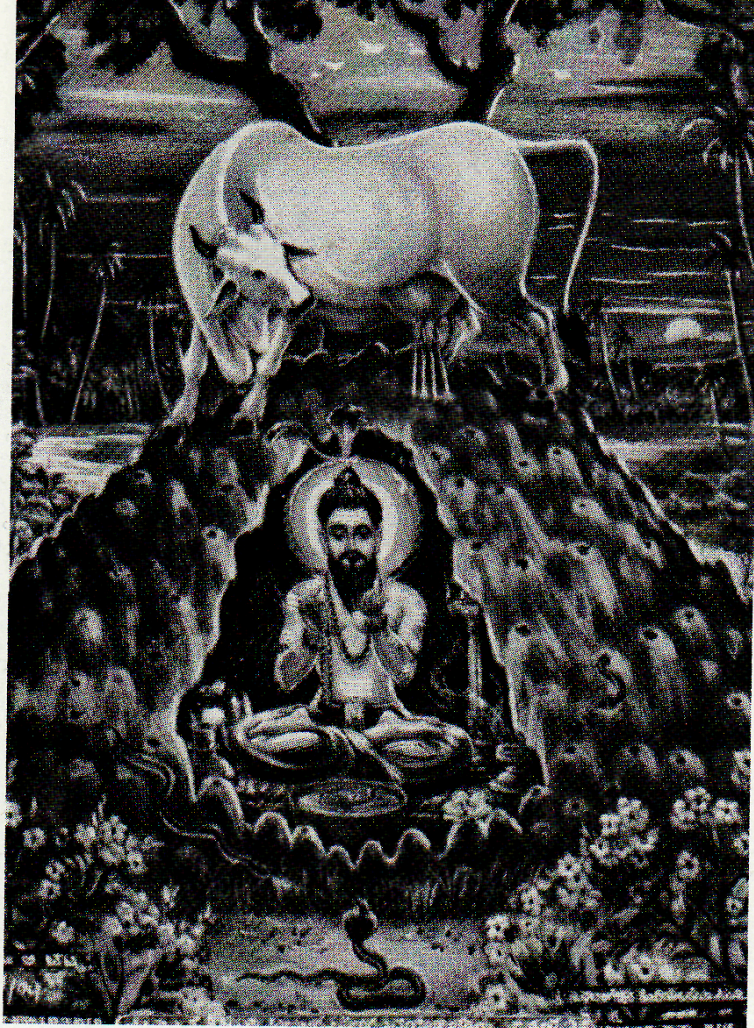
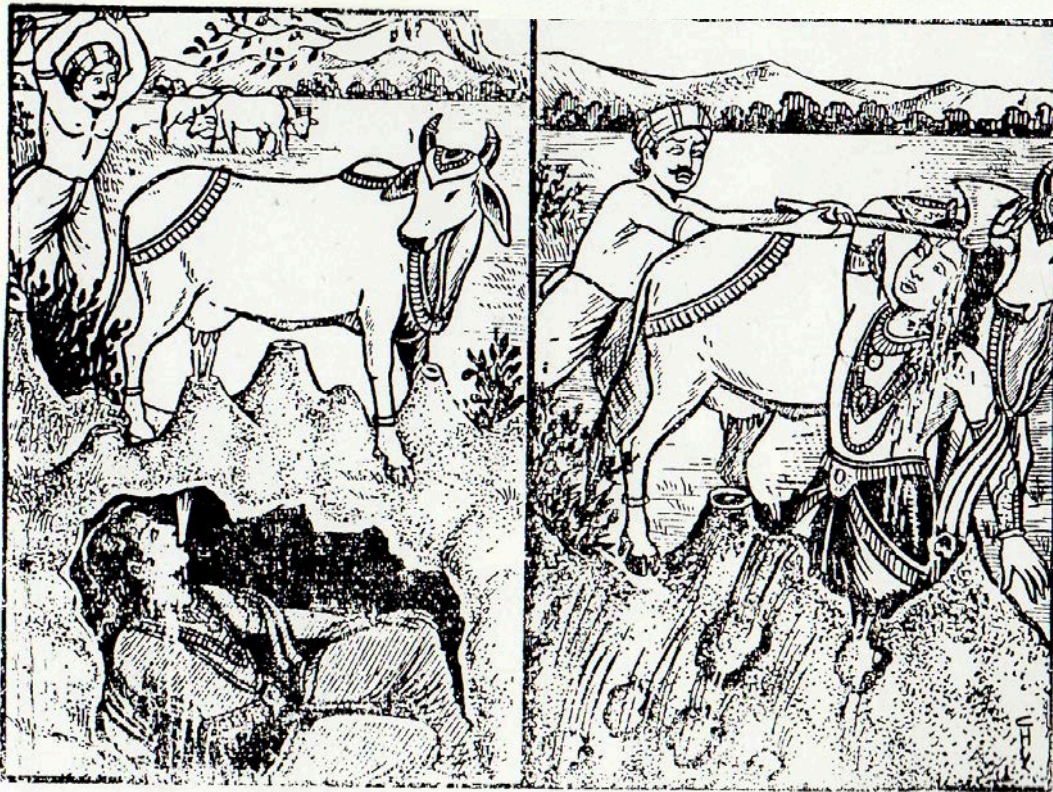


Abb. 16: Eine Kuh, die den Gott
Venkateśvara mit Milchströmen
füttert, wird von ihrem Hirten
geschlagen. Als der Gott den Schlag
auffängt, fügt dieser ihm eine
blutende Wunde zu.³



239 Illustration aus einem Sthala-Purāṇa des Śrī-Siddeśvara-Tempels in Karnataka, S. 142.
Übernommen aus dem Bildanhang von Eichinger 1987.

Milch, Mond (*soma*) und Morgentau sind vor allem in Südindien als metaphysisch „kühle“ (*saumya*, von *soma*) Substanzen miteinander assoziiert. Die vedische Substanz Soma, die Speise der Götter, wurde später nicht nur mit dem Mond, sondern auch mit dem Amṛt gleichgesetzt, dem aus der Milch gewonnenen Nektar der Unsterblichkeit. Solche Verbindungen von Tau und Milch und das Motiv des Tränenverzehr sind aber bei weitem nicht auf Indien beschränkt, wie ich in Kapitel IV.2 und IV.4.c zeige. Auch das dort angesprochene „Land, wo Milch und Honig fließen“ hat nicht nur altgriechische Ursprünge, sondern auch Ähnlichkeiten zu Himmelsvorstellungen im indischen Himalaya.²⁴⁰

Wenn Gottheiten reinigende Substanzen als rituelle Gaben dargeboten werden, speist man sie damit oder reibt sie damit ein. Unter den reinigenden Substanzen, die den Gottheiten aufgetragen oder eingeführt werden, nehmen die *pañcagavya* eine prominente Rolle ein, die fünf Produkte der Kuh. Diesen „schön geformten, vielförmigen, wie das Universum gestalteten Müttern“²⁴¹ verdankt die Welt *kṣīra* (süße Milch), *dadhi* (saure Milch, Quark), *ghī* (geklärte Butter), Dung und Urin. Selbst um letztere beiden ranken sich zahlreiche Verheißungen und Mythen (Anhang 7.d.iv): weil die Kühe so großartig sind, möchte Lakṣmi zu ihnen, diese jedoch haben diese Göttin, die das „Glück“ ist, gar nicht nötig, und erweisen ihr die Gnade, in ihrem Dung und Harn wohnen zu dürfen. Und wer monatelang eine Diät aus – nacheinander – allen fünf *pañcagavya* zu sich nimmt, reinigt sich von allen Sünden:

240 Männlicher und weiblicher Samen (vgl. Anhang 8 a-c) werden in Bangan, einer Region ganz im Westen des indischen Bundesstaates Uttarākhaṇḍ, auch als „Honigquelle“ bezeichnet. Diese Substanz, lokalen Informanten zufolge, „has been given to man by God, but [...] it actually belongs to a woman, and [...] in heaven **milk streams** are flowing and there [also are] **honey springs**, like in the human body]. This suggests a nexus between sexuality, honey and fairies (as bees), all of which are pure“ (Bhatt, Wessler & Zoller 2014, S. 116). Dass der Samen mehr-als-metaphorisch zum „Honig“ verklärt wird, verstärkt reziprok die Reinheit und Heiligkeit, die dem Honig zugesprochen wird.

Die Reinheit dieses Ortes ist in diesem Falle nicht an Kindlichkeit, Asexualität und unschuldige Mutterliebe gebunden, wie sie der göttliche Schlingel Kṛṣṇa und die kalbszärtliche Erdenkuh verkörpern. Dennoch ist der Komplex aus Assoziationen und Konnotationen der Milch deutlich wiedererkennbar; seine Bedeutsamkeit verstärkt sich in mythischen Geschichten und rituellen Handlungen, wie auch Mythos und Ritual an Bedeutung gewinnen, indem sie aufeinander Bezug nehmen.

241 *surūpā bahurūpās ca viśvarūpās ca mātaraḥ / gāvo mām upatiṣṭhantām...*

(*Mahābhārata* 13.79, 12)

Man sollte niemals, nicht einmal im Geiste, den Kühen eine Verletzung antun. Im Gegenteil, man sollte stets für ihr Glück sorgen, sie verehren und mit geneigtem Kopf anbeten. Wer dies tut, seine Sinne zügelt und sich mit Heiterkeit erfüllt, wird jene Glückseligkeit erreichen, welche die Kühe genießen (und nur sie gewähren können).

Dann sollte man dieses Heilige, wodurch die Götter ihre Bereiche der Glückseligkeit genießen, dieses Heiligste von allem Heiligem (pavitraṃ pavitrāṇām), nämlich das **Ghee** (ghṛta), auf dem Kopf tragen [...]. Ghee sollte man essen und schenken. Als Lohn für dieses Verhalten kann man zu jenem Wohlstand gelangen, der den Kühen gehört. Man sollte für drei Tage den heißen **Urin** (mūtram) der Kuh trinken und in den nächsten drei Tagen heiße **Milch** (payas). Nachdem man drei Tage heiße Milch getrunken hat, sollte man für drei Tage heißen **Ghee** (ghṛta) trinken und die nächsten drei Tage nur von **Luft** leben (vayubhakṣa). Der Mensch, der für einen Monat von dem Brei lebt, den er aus den von Kühen [in ihrem Dung] geschenkten **Körnern** (gobhir nirhṛtā yavāḥ) gewinnt, reinigt seine Sünden, wögen sie auch so schwer wie Brahmanenmord.²⁴²

Auch in Kapitel 1.3 des Mahābhārata verzehrt ein Brahmane Urin und Kot eines Bullen, die sich nachher als *amṛt* herausstellen. Die letzteren beiden scheinen aber dennoch, da ihr Verzehr Überwindung kosten dürfte, hierarchisch unter den beiden anderen Substanzen zu stehen. In einer anderen rituellen Kategorie, den pañcāmṛta, fünf *amṛta*-artigen Substanzen oder Nektaren, treten nämlich an ihre Stelle zwei Süßungsmittel: Honig und *sitā* (Jaggery, flüssiger Roh-Rohrzucker)²⁴³, also Körperflüssigkeiten anderer Lebewesen. Die Rolle der *pañcagavya* sowie von Butter und Buttermilch ist indes nicht zu unterschätzen; „life-cycle rituals almost always include pouring, dripping, sprinkling, rubbing or consuming some product of the cow.“²⁴⁴

Zu den ältesten, auch vedisch bezeugten rituellen Gesten gehört das Schütten von *ghī* ins Feuer, begleitet von „*Svāhā*“-Rufen. *Svāhā* entwickelt sich in

242 *Mahābhārata* 13.80.33-37. Der Sanskrittext liegt im Onlinearchiv *gretil* vor, dem *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages*.

243 Eichinger 1987, S. 106. Je weiter südlich man sich befindet, desto eher treten auch an die Stelle der Milchprodukte andere Substanzen wie Bananenschleim, Kokosmilch, Datteln, Rosinen. „I found in use about fifty different substances comprising water, milk and milk products, fruits and fruit juices, sweeteners, coloured and scented pastes and powders, variously treated grains, sprouts, gold and jewellery“ (ebd., S. 116).

244 Ebd., S. 111.

den Purāṇas zu einer Göttin des Opfern und zur Gefährtin des Feuergottes Agni, über dessen Mund die Götter die Opfergaben der Menschen als Nahrung erhalten – daher gilt Agni als *devamukha*, als Mund der Götter, obwohl diese Praxis heutzutage seltener geworden ist. Und obwohl *ghī* so segensreich und die Götterspeise schlechthin ist, macht das Skanda-Purāṇa an einer Stelle auch das Ungesunde einer so einseitigen und fettreichen Nahrung zum Thema: Agni wird dazu verflucht, vom vielen *ghī* Verdauungsstörungen zu bekommen.²⁴⁵

Über ganz Indien verstreut haben Mitglieder „niedrigerer“ Kasten Sitten, die für „Höhere“ undenkbar wären: Bräutigame, die die Braut mit Milch bespucken, auf die Schultern von Leichenträgern geschmierter *ghī*, über den Rücken gegossene kochende Milch²⁴⁶ und so fort sind Beispiele dafür, dass die Variationsbreite der Anwendung eines bedeutungsgeladenen Materials auch in Ritualen ungeheuer groß ist. Die Heiligkeit und Besonderheit der Milch wird gleichermaßen dadurch betont, sich ausschließlich von Milch zu ernähren, wie durch den Verzicht auf Milch, etwa während der Menstruation, während der viele tamilische Frauen glaube, die Milch würde durch ihren unreinen Zustand (siehe III.c) beschmutzt oder beschädigt werden²⁴⁷. Milch bewahrt also nicht nur vor dem Verderben, sondern muss oft auch vor Verderblichem bewahrt werden.

Wie im alten mitteleuropäischen Volksglauben (vgl. IV.2.c) gibt es in Indien die Vorstellung, üble Wesen saugen die Euter von Kühen aus oder vergiften ihre Milch. In den Geschichten um Kṛṣṇa als Säugling kommt die Dämonin Pūtanā zu ihm, um ihm die Brust und damit Gift zu geben (Anhang 7.d.iii) – wie als Gegenstück zur Kuh Surabhī, der „wohlriechenden“, bedeutet ihr Name „die Stinkende“! Der Psychoanalytiker Sudhir KAKAR und die Philologin Wendy DONIGER sehen in solchen Geschichten den Ausdruck einer geheimen Fantasie der vergifteten Milch, einer Nahrung, die tötet – diese entsteht früh im Leben, wenn die entscheidende Trennung zwischen Kind und Mutter stattfindet. Die Erhebung dieser bisweilen klinisch-pathologischen

245 Nachdem er mit Svāhā geschlafen hat, wird Agni verflucht: „In the great sacrifice of Svetaketu you will suffer from indigestion brought about by continuous (pouring in of) ghee“ (*Skanda-Purāṇa* I.ii.29.110-113).

246 Eichinger 1987, S. 111.

247 Ebd., S. 112.

Fantasie in den Status des Mythischen für eine ganze Kultur zeige an, wie intensiv sich der mit dieser Trennung verbundene innere Konflikt in indischer Umgebung ausprägt.²⁴⁸

Diese Diagnose wird von EICHINGER verworfen: Wie solle denn über frühkindliche Gedanken einer ganzen Kultur, besonders über die „geheimen“, etwas Sinnvolles in Erfahrung gebracht oder auch nur gesagt werden? Eine solche Angst gebe es im indischen Denken nicht – was die unkontaminierte Milch so rein mache, sei die bedingungslose Liebe, mit der sie einem Kind idealiter gegeben werde, und ihre weiße Farbe, die diese Reinheit symbolisch und mental noch bestärke.²⁴⁹ In einem solchen Streit möchte ich mich nicht positionieren, empfinde es aber ironisch, dass ausgerechnet ein mentales „Reinforcement“ der Reinheit und Unschuld von Milch und Mutterliebe, das durch symbolisierende Anstrengung betrieben wird, als Gegenargument zu einer psychoanalytischen Interpretation herangezogen wird. Bevor eine Bedeutung „wiederbestärkt“ wird, muss es doch eine Gegenkraft geben, die etwa die Reinheit der Milch in Frage stellt – etwa eine Angst vor „Kontamination“?

Eine solche lässt sich bereits im *Ṛg-Veda* nachweisen, in welchem eine Hymne Agni dazu auffordert, Milch raubende Hexer oder Zauberer zu bestrafen. Wenn diese die Milch versiegen lassen, soll die geraubte Milch ihnen zu Gift werden.

16. Welcher Zauberer sich mit blutigem Menschenfleisch beschmiert [oder es genießt]²⁵⁰, wer mit dem von Roß und Vieh, wer die Milch der Kuh (aghnyā) wegnimmt, o Agni, deren Köpfe haue ab mit deiner Glut! 17. Was die Kuh ein Jahr lang an Milch gibt, von dem soll der Zauberer nichts genießen, o Agni mit dem Herrscherblick! Wer die Biestmilch entwenden will, o Agni, den triff von hinten mit deiner Flamme an der verwundbaren Stelle! 18. Gift sollen die Zauberer von

248 Sudhir KAKAR über die *“secret fantasy of poisoned milk, of nourishment that kills, [which] origins early in life when the decisive separation between child and mother takes place. The elevation of this fantasy, which is occasionally encountered clinically, to the status of myth for a whole culture indicates the intensity of inner conflict associated with this separation in the Indian setting”* (zitiert in Doniger 1980, S. 54; übersetzt von mir).

249 Eichinger 1987, S. 137

250 *sam-añj*; „besalben, schmücken, ausstatten; belecken, verzehren“

den Kühen trinken, die Bösewichter sollen sich der Aditi entfremden! Gott Savitri soll sie ausliefern; ihren Anteil an den Pflanzen sollen sie verspielen.²⁵¹

Nicht immer sind es hexerische, Schadenszauber anrichtende Wesen, die für die Verunreinigung der Milch mit Dreck oder schlechten Gefühlen verantwortlich sind. In einer Geschichte um die mythische Ur- und Wunschkuh Surabhi (s. II.1.a) ist es Dharma, der Gott des kosmischen Ordnung und des Todes, der in die Milch eindringt. Dazu nimmt der die Gestalt der Wut an, die hier als kriechendes Gift mit eigener, stofflicher Form gedacht wird und so die Milch modifizieren kann.

Zu dieser Zeit lebt Surabhi beim Asketen und Weisen Jamadagni in dessen Einsiedelei (*āśrama*), wo ihre eigentlich doch so wohltuende Milch während einer Episode entfremdet wird:

*To test Jamadagni, Dharma [God of cosmic law and of death] went to his āśrama taking the form of Anger. Jamadagni had just melked Kāmadhenu and kept the milk in a pot. Dharma as Anger crept into the milk. Jamadagni drank it and yet remained calm. Seeing this Dharma appeared before him in the form of a Brahmin and blessed him.*²⁵²

Neben ihrer Verderbnis ist der Diebstahl von Milch in eine weitere, weltweit verbreitete Angstvorstellung (vgl. IV.2.c). Doch auch etwas so unheimliches wie eine Schlange, die den Euter einer Kuh ausgesaugt hat, kann sich als Form Śivas entpuppen, sodass sich ein übler magischer Raub als segensreicher göttlicher Besuch herausstellt.²⁵³

Ebenfalls in Indien bekannt ist das Motiv der „Weisheitsmilch“ (Vgl. IV.2.b). In südindischen śivaitischen Hagiographien ist sie allerdings nichts Metaphysisches, sondern ein ganz realer Stoff; ihr wird keine gleichnishafte, sondern

251 16) *yaḥ pauraṣeṇa kraviṣā samañkte yo aśvyena paśunā yātudhāna / yo aghnyāyā bharati kṣīram agne teṣāṃ śīrṣāṇi harasāpi vṛśca!* / 17) *saṃvasarīṇam paya usriyāyās tasya māśīd yātudhāno nṛcakṣaḥ / pīyūṣam agne yatamas titṛpsāt tam pratyañcam arcīṣā vidhya marman* / 18) *viṣaṃ gavāṃ yātudhānāḥ pibantv ā vṛścyantām aditaye durevāḥ / parainān devaḥ savitā dadātu parā bhāgam oṣadhīnāṃ jayantām* (Ṛgveda 10.87).

252 (Mani 1921, S. 225; wiedergegeben aus Mahābhārata 14.91.

253 Eichinger 1987, S. 134. Auch in Roma-Geschichten trinken Schlangen Milch (Engebrigt-sen 2007, S. 134) und der Riesenvogel Cárana „muss jede Nacht an der Brust ein und desselben Weibes saugen, das stets so lange wie der Vogel lebt“ (Wlislocki 1891, S. 8), nämlich 999 Jahre.

reale, metonymische, magische Wirksamkeit zugesprochen.²⁵⁴ Die durch Milch repräsentierten Ideale der Reinheit und Weißheit sind immer nur eine Seite des Lebens. Im Gegensatz zur Fülle und Prallheit des Blutkreislaufs werden sie – und mit ihnen die Milch – auch mit Askese und Lustverzicht assoziiert. Manchmal steht Weißes eher für den Tod als für das Leben, doch „der weiße Sari einer Witwe in vielen Teilen Indiens diskreditiert die weiße Farbe nicht durch die Assoziation mit dem Tode; eher betont er das reine, entsagende und strenge Leben, das von einer hochkastigen Witwe erwartet wird.“²⁵⁵ Bisweilen drückt Milch Liebe und Blut Gewalt aus.²⁵⁶

Ersteres geschieht EICHINGER zufolge über sehr spezifisch indische Verbindungen, wohingegen sie nichts kulturspezifisches in indischen Einstellungen zu Blut finden kann.²⁵⁷ Dieses habe kulturübergreifend ambivalente Konnotationen der Gewalt wie des Lebens²⁵⁸, wie ich sie auch in Kapitel IV.1 bearbeite. Blutspuren oder rote Unregelmäßigkeiten auf einem *liṅga* weisen sowohl darauf hin, dass es verletzt wurde, als auch auf die lebendige Präsenz des Gottes. Dem würde ich hinzufügen, dass ersteres zwar in einem Gegensatz zur Sanftheit der milchgebenden Kühe steht, Milch jedoch ebenso sehr wie Blut Vitalität markiert und ein Wesen von Leblosem oder Totem unterscheidet. So wirken die weißen und roten Körperausflüsse zusammen und repräsentieren komplementäre Aspekte des Lebens, wie sie in der südindischen Medizin als „kalt“ und „heiß“ entworfen und abstrahiert werden. Ein tamilischer Orakelritus²⁵⁹ bildet das komplexe Zusammenspiel dieser Qualitäten in ihrem in Form roter und weißer Blüten ab, die über ihre Farbe auch mit Milch und Blut assoziiert werden.

254 “Just as the self-milking cow offers her milk to a deity or a saint so Pārvatī offers her milk to a little boy who will become Tiruñāṇacampantur, one of the greatest saint-poets of South Indian Śaivism. She does not suckle him, however, but feeds him her milk mixed with Śaiva wisdom from a vessel” (Eichinger 1987, S. 20).

255 Ebd., S. 145, übersetzt von mir.

256 Eichinger 1987, S. 55.

257 Ebd., S. 106.

258 Vgl. Ebd., S. 136.

259 Siehe DANIEL 1984, S. 190ff.



Abb. 17 a & b: *blaues Gift*. Screenshots aus dem mythologischen Gruselfilm Nagin.²⁶⁰



²⁶⁰ Indien 1976. Regie und Produktion: Rajkumar Kohli.



Abb. 18: *Durgā tötet den Asura Raktabija, während Kālī sein Blut auf ihrer monströs riesigen Zunge auffängt.*²⁶¹

Abb. 19 (Titelbild): *Die Göttin Kamakhya aus Assam, Ostindien, während ihrer Menstruation.*²⁶²



261 *Page from a Markandeya Purana Series.* Indian (Chamba, Punjab Hills), 1800-1825. Opaque watercolor on paper, sheet: 28.3 x 38.1 cm. Brooklyn Museum, Gift of Ananda K. Coomaraswamy, item nr. 36.245.

Bildquelle: http://cdn2.brooklynmuseum.org/images/opencollection/objects/size3/36.245_IMLS_SL2.jpg

262 *Diese findet einmal im Jahr statt, im Juni, und wird mit dem Festival Ambūbācī Melā gefeiert.* Im Inneren des Tempels befindet sich keine Abbildung der Göttin, sondern stattdessen ein Stein in Form einer yoni (Vulva), umspielt von einem natürlichen Bach. Damit ist der Tempel einer der bis zu 64 śakti pīṭhas, „Sitze der Göttin/Kraft“. An diesen Orten sollen sich die Körperteile der Göttin Satī befinden, die nach ihrem Selbstopfer von Śiva und Viśnu über den ganzen Subkontinent verteilt wurden. Bild von Subhashish Panigrahi unter Lizenz CC BY-SA 3.0.

WHAT'S THE BIG DEAL?



www.menstrupedia.com

Steering Clear of Mood Swings



www.menstrupedia.com

Abb. 20. a-h: Titelbilder aus dem indischen Blog Menstrupedia.²⁶³



a) Echsen und Schlangen als Symbole der Abscheu und der Dämonisierung weiblicher Körperfunktionen (Vgl. Kapitel III.3 und IV.3)

b-d) Themen zwischen Religionskritik, religiöser Identifikation, Umgang mit Gefühlen und medizinischer Aufklärung



263 Bilder von Aditi Gupta.
<http://menstrupedia.com/>

IMPURITY OF WOMEN

www.menstrupedia.com

e) Titelbild eines feministischen Artikels,
der religiös argumentiert

f) Titelbild eines feministischen
Artikels, der hindu-religiöse
Sitten ablehnt



IN THE LAND OF GODDESSES

The Baggage of Goddess Power



Abb. 21: Chinnamastā
Devī, „die Göttin mit
dem abgeschlagenen
Kopf“, in einem Kālī-
Tempel in Chetla,
Süd Kolkata²⁶⁴



264 Foto: Arnab Dubba
Wikimedia Commons

III.2 Milhmütter und Blutmütter

Schlagzeilenartige Etiketten wie „breast mothers“ und „tooth mothers“²⁶⁵ „verweisen darauf, dass sehr viele der unzähligen indischen Göttinnen in einer von zwei typischen Formen auftreten. Axel MICHAELS liefert sogar eine Tabelle zu den Eigenschaften „milder“ und „wilder“ Göttinnen, möchte damit jedoch „nicht dazu verleiten, eine Polarität aufzubauen, die gerade die Mehrdeutigkeit der Göttinnen und Götter übersieht [...]; Guhyeśvarī, [die nepalesische ‚Herrin des Geheimen‘, ist zum Beispiel] wild und mild zu gleich, fleischessend und vegetarisch, hinduistisch, buddhistisch und volksreligiös.“²⁶⁶

Die Tabelle sagt u. A. etwas darüber aus, welche soziologischen Konnotationen bestimmte Speisen haben. Die Göttinnen, die Milch, Früchte, Süßigkeiten und gekochte Speisen zu sich nehmen, sind meist verheiratet, haben fester installierte, größere Schreine, behüten einzelne Orte, Familien, Clans oder Subkasten; ihre Priester sind meist Brāhmaṇen. Diejenigen, denen Alkohol, Blut, Eier, Fisch und rohe Speisen dargeboten werden, haben hingegen oft nur kleine Schreine, sind öfter unterwegs und ungebunden an Ehemänner oder menschliche Familien. Sie wirken nicht über „kosmische“, sondern über „magische“ Kräfte auf das weltliche Geschehen ein, sie müssen nicht „bewirtet“, sondern „besänftigt“ werden, und ihre Priester sind „oft aus ‚niedrigen‘ Kasten“ oder gehören Lehren an, die nicht der üblichen Ritualordnung entsprechen. Die mütterlicheren Ehefrauen seien „aufgestiegen, friedlich, positiv; benevolent, hochstehend“; die wilderen Bluttrinkerinnen gelten eher als „unrein, herabgefallen, wütend, gewaltsam, negativ; malevolent, niedrig“.²⁶⁷ Während diese beiden Pole im täglichen Leben der Menschen Stereotype sind, an denen manchmal weibliches Verhalten und Sein gemessen wird und dabei

265 „Kali and her wild sisters Chandika, Chamunda, and the rest are bloodthirsty, terrifying, and uncontrolled by any male, while Lakshmi, Sita, Parvati, and similar goddesses tend to be gentle, married vegetarians, a kind of divine sewing circle, ‚breast mothers‘ versus ‚tooth mothers‘, as A.K. Ramanujan (1986) puts it [...]“ (Sax 2002, S. 134).

266 Michaels 1998, S. 248.

267 Ebd., S. 247. In einem *Sthāla-Purāṇa* aus Andhra-Pradesh (Eichinger 1987, S. 26.) erblickt eine Frau Blut, als sie einen Behälter mit dem Abbild einer Göttin öffnet – über die Hintergründe dieser Geschichte weiß ich nichts, doch spricht sie nicht für ein sanftes Wesen der Göttin!

zwischen Verklärung und Verdammnis schwankt²⁶⁸, können durchaus beide Bilder als anbetungswürdig gelten, wenn sie Göttinnen betreffen – und schließen sich als Wesensmerkmale einer Göttin gegenseitig nicht aus.

In einer Ethnographie über ländliches Theater im westlichen Himalaya kommt William SAX mehrmals auf diesen Kontrast zu sprechen, der dramaturgisch ausgearbeitet wird: Sexualität, Blut und Verschmutzung werden im Gegensatz zu Keuschheit, Reinheit und Selbstkontrolle entworfen.²⁶⁹ Unter den mythologischen Theaterformen sind in der Region Garwhal besonders die *Pāṇḍav Līlā* genannten Inszenierungen des *Mahābhārata* populär, die eigenständig neben dem klassischen Text bestehen. Die zwei Prototypen der Weiblichkeit werden hierin markant verkörpert durch die weiblichen Hauptfiguren Kunti und Draupadī: Die ist eine die Mutter, die andere die Ehefrau der fünf heldenhaften Pāṇḍava-Brüder.

*The elderly, maternal Kunti is associated with motherhood, sexual modesty, nurturance, and especially virtue, while the dangerous and sexually active Draupadi is explicitly identified as Kali and sometimes the recipient of dramatic blood-sacrifices. Daughter-in-law and mother-in-law embody both sides of the distinction between the fierce, bloodthirsty goddess and sexually active female, on the one hand, and the benevolent, vegetarian goddess and nurturing, nonsexual mother, on the other.*²⁷⁰

Die fünf Brüder führen einen großen Krieg gegen ihre 100 Halbbrüder, die Kauravas. Diese führen durch ihre Aggression und Anmaßung den Krieg herbei – insbesondere dadurch, dass sie Draupadi öffentlich demütigen und versuchen zu vergewaltigen. Im Gegensatz zum klassischen Epos ist deren Rolle in den dörflichen Erzählungen und Aufführungen größer, stärker und eindrucksvoller. So markiert die Geschichte des Krieges eine Zeitspanne hin zu ihrer blutigen Rache für die versuchte Vergewaltigung, welche obendrein zu einem besonders unheilvollen Zeitpunkt stattfand:

268 *Tum mere khūn pīte haiṃ*, „Du trinkst mein Blut“, ist eine gängige Hindi-Redewendung, die etwa so viel bedeutet wie „Du bist der Nagel zu meinem Sarg!“

269 „Sexuality, blood, and pollution on the one hand [are] opposed to chastity, purity, and self control on the other“ (Sax 2002, S. 134).

270 Ebd., S. 135

*She was menstruating at the time, and in various written and performed Mahābhāratas there are complex symbolic links between her blood and the blood of her enemies, in which she finally washes her hair.*²⁷¹

Dies erinnert nicht nur stark an die blutrünstige Göttin Kālī.²⁷² Insbesondere in Garhwal wird Draupadī tatsächlich als verkörperte Kālī aufgefasst und erscheint in dieser Inkarnation unter den Menschen wie die Göttin, wie es der lokale Geschichtenerzähler und Barde Bacan SINGH 1991 in Jakh Village schildert: „[Draupadī] goes to the burning ground every day, eats the flesh of corpses, then bathes, washes, brings water, and cooks.“²⁷³

Auf den *Pāṇḍāv Līlās* des *Tomṣ-Tales*, gelegen im abgelegenen Westen Garhwals, werden Frauen von Draupadī/Kālī ergriffen und schlürfen in diesem trance-artigen, entrückten Zustand das Blut geopferter Ziegen. Das ist zwar auch so vorgesehen, ruft aber dennoch Bestürzung in den Beteiligten hervor.²⁷⁴ Blut ist wohl eines der eindrucksvollsten religionsästhetischen Mittel, die einem Ritual zu einer derart beklemmenden, vehementen und kraftvollen Stimmung verhelfen können:

One of the main features of the animal sacrifices is the varied application of the blood of the victims. Sometimes the blood is applied to the bodies of the worship-

271 Sax 2002, S. 136. Auch entsprechende *Mahābhārata*-Stellen (II.71, 18-20) deuten darauf hin, dass Fluch Draupadīs mit ihrer Menstruation einhergeht:

„Ein einziges Gewandt tragend, weinend, gelösten Haares und menstruierend (*rajasvalā*), blutbesudelten (*śonita-akta-ārdra*) Gewandes sprach Draupadī: Den Frauen derer, die mir das angetan haben, sollen in 14 Jahren den Toten die Wasserspende (*udaka*) geben: erschlagen ihre Männer, erschlagen ihre Söhne, erschlagen ihre Verwandten und Lieben, besudelt von deren Blut“

(*ekavastrā tu rudatī muktakeśī rajasvalā / śoṇitāktārdraṇa draupadī vākyam abravīt 18 yatkṛte 'ham imām prāpta teṣāṃ varṣe caturdaśe / hatapatyo hatasutā hatabandhujanapriyāḥ 19 // bandhuśoṇitadigdhāṅgyo muktakeśyo rajasvalāḥ / evaṃ kṛtodakā nāryaḥ [...]*)

Rajas kann zwar auch Leidenschaft oder Staub meinen, und ihr blutbesudeltes Gewandt könnte auch von einem Tieropfer herrühren, das ihren Fluch unterstreicht. Doch die offenen Haare sprechen dafür (vgl. HILTEBEITEL 2011, S. 10) und werden in volkstümlichen Erzählungen oft so interpretiert. Ihr 13 Jahre langes „dishevelment“ – „Schlampigkeit“ oder „Zerzaustheit“ – stünden symbolisch gar für eine so lange Periode (ebd., S. 25).

272 “It is just a few short steps from the blood of Draupadī’s vengeance to the blood of sacrifice to the blood of Kalis victims” (Ebd., S. 142).

273 Ebd., S. 138.

274 Vgl ebd., S. 140 f.

*pers themselves, to their foreheads and breasts; sometimes it is sprinkled on the lintel and door-posts of the shrine, sometimes on the horses or cattle, sometimes on the boundary-stones, sometimes it is mixed with rice and scattered over the streets, or sprinkled all round the boundaries of the village lands.*²⁷⁵

Blut ist nicht nur ein Symbol einer unheimlichen Weiblichkeit, sondern steht auch in einem Zusammenhang mit dem kontrastierenden Konstrukt, wie es makellose Mütter wie Kunti und die milchgebende Kuh verkörpern. In der altindischen Medizin (vgl. Anhang 8.a) entsteht Milch nämlich in einer Umwandlung aus Blut – wie auch der männliche Same.²⁷⁶

Kālī ist „eine Frau, die aus Zorn entstand, die grausame Tochter des Meeres aus Blut, deren Speise Blut ist“.²⁷⁷ Die Verehrung einer blutschlürfenden Göttin ließe sich befriedigend dadurch erklären, dass in dörflichen Ritualen viel Blut von Opfertieren fließt. Aus der sich selbst als reiner empfindenden brāhmaṇischen Praxis war Blutvergießen jedoch schon früh ausgeschlossen.²⁷⁸ Daraus ergab sich vielleicht die Notwendigkeit, ihren Durst auf Blut in einer Geschichte zu erklären, wie sie im *Devimahātmya* erzählt wird. Dieser Text über das „glorreiche Wesen der Göttin“ stellt die eine Göttin oder das weibliche Prinzip als Triebkraft des Universums dar, aus der alle Göttinnen hervorgegangen seien. Während einige dieser mächtigen Göttinnen gerade eine Dämonenarmee zerstreuen, taucht ein weiterer, unbesiegbar scheinender Widersacher auf. Sein Name Raktabīja setzt sich aus den Sanskrit-Wörtern für Blut (*rakta*) und Samen (*bīja*) zusammen und meint, dass sein Blut zum Keim neuen, ebenfalls bedrohlichen Lebens werden kann bzw. es bereits ist:

275 Whitehead 1921, S. 143. Der Verfasser, der damalige Bischof von Madras, versucht anschließend, diese Anwendungen von Blut mit der Theorie in Einklang zu bringen, ein Opfer sei ein Geschenk. Dazu unterstellt er ihnen die Absicht, das Blut solle Vereinigung, „communion“, mit dem jeweils verehrten „spirit“ erzeugen (ebd., S. 148). Der zutiefst christlich geprägte Hintergrund, den dieses Vorurteil hat (zumindest in seinem Denken), entlarvt sich auf Seite 151: „[This need bears] witness to that instinctive craving after communion with God, which finds its highest expression and satisfaction in the sacramental system of the Christian Church“.

276 Eine überwältigende Fülle an Material zu dieser Alchemie bietet DONIGER 1980, S. 17-61.

277 „*nārī krodhasamudbhavā [...] 22) lohitasyodadheḥ kanyā / krūrā lohitaḥhojanā*“ (Mahābhārata 03,215,21f., übersetzt von mir).

278 Schon im *Mahābhārata*, das zwischen 300v. und 300n.u.Z. entstand, erzählt das 91. Kapitel des 14. Buches, wie die Asketen den Götterkönig Indra von einem Pferdeopfer abhalten. (http://www.mahabharata.pushpak.de/buch14/mahabharata_b14k091.html).

(8.39) *When he saw the demons fleeing, tormented by the band of Mothers, The great cruel Raktabija went forth to do battle. (40) Whenever a drop of blood fell from his body to the earth, Then out of it would rise up from the earth a great demon that was just like him.*

[But from the side of Cāṇḍikā-Durgā, the fierce goddess riding on a lion, came forth Kālī. Confronting the demon, Cāṇḍikā] gored him with her spear. 8.56 With her mouth Kālī seized upon the blood of Raktabija. [...] While much blood flowed from his body when struck, (58) Cāmuṇḍā took it all into her mouth, from every direction, and also into her mouth entered the great demons born from his blood. (59) Cāmuṇḍā chewed them up, and drank his blood. With spear, thunderbolt, arrows, swords, and lances the Goddess (60) wounded Raktabija, whose blood was being drunk by Cāmuṇḍā. Mortally wounded by that constellation of weapons, the great demon Raktabija (61) fell to the earth bloodless, O king!²⁷⁹

Abb. 18 zeigt diese turbulente Szene.

In den dörflichen Legenden muss nicht immer alles dem Verlauf der ganzen Schöpfung förderlich sein. Einem garhwalischen Mantra zufolge „inkarniert“ sich Kālī im wahrsten Sinne des Wortes auch in sehr unangenehmen Formen, etwa als Gelbsucht, Galle, Schwefel, Windpockengöttin, Pusteln oder Keuchhusten.²⁸⁰ Doch auch das Schmerzhafteste und Unheimlichste kann mit dem Ursprung des Lebens in Verbindung gebracht werden; da das Leben nicht nur gesunde, vernünftige oder ausgeglichene Zustände bedeutet, sehen Anhänger kleiner, extravaganter, „linkshändiger“ (*vāmamarga*) Gruppen die Konfrontation mit dem Tod, mit Sex und Verwesung als Voraussetzung für den Zustand der Reinheit und Furchtlosigkeit (*aghora*) an, nicht als dessen Gegenteil. Chinnamastā Devī, die „Göttin mit dem abgeschlagenen Kopf“ auf Abb. 21, stellt diese „tantrischen“ Themen²⁸¹ auf gleichzeitig harmonische wie grausame und unorthodoxe Weise dar: Auf einer Frau, die kopulierend auf (!) einem Mann liegt, steht sie und hält in ihrer linken Hand ihren eigenen Kopf. Aus dem Halsstumpf ergießen sich drei Blutfontänen in die Mäuler zweier *Joginīs* – ein Wort, das gleichzeitig weibliche Yogīs als auch gruselige Hexen meinen kann – und in ihren eigenen Mund. Dies stellt auf drastische und alles andere

279 *Devīmahātmya*, S. 43.

280 Sax 2002, S. 137.

281 Vgl. S. 131, 183 und 257.

als allgemein hinduistische Weise die Einheit von Nehmen und Geben, Leben und Tod dar:

Kālī's need for blood, or conversely the ever-fecund, ever-bounyful giving of goddesses such as Annapūrṇā ["full of food"], represents only one aspect of the process of giving and taking. Chinnamastā, in her shocking way, presents both aspects together and in such a way that the viewer can grasp the interconnectedness of [...] things in a world where where life must be sustained by organic matter, where metabolism is maintained by ingesting the corpses of other beings.²⁸²

Als blutsaugende, gewaltvolle, gierige „Blutmutter“ ist sie somit paradoxerweise auch „Milchmutter“, Nährerin und Verkörperung der Mutterliebe (*vatsalyarati*) einer Kuh zum Kalbe. Ähnlich furchteinflößend ist vor dem Hintergrund solcherart aufgeladener Vorstellungen von Weiblichkeit die Substanz, in der sich das starke und deshalb unheimliche „Leben an sich“ und die vergängliche und deshalb Neues hervorbringende „Natur“ am deutlichsten zeigt: Das Regelsekret.

III.3 Menstruation: Ängste und Verbote

The Goddess status is very dangerous [and] leads to the controlling of women and their actions [...]. Can you imagine the sheer confusion a twelve-year old girl might face upon being told that this painful bleeding has now bestowed her with some goddess-like powers? [...] Every single time you get your period [...], your mother/grandmother/aunts and other womenfolk in your family lament the non-existence of your children.

Medha KULKARNI

I am called Saraswati, Laxmi, Durga and Sakti. But [...] why am I not allowed to go to temples, not allowed to touch anyone at home, and not go to work during those days? [...] Let her go to the temple I say, and let the sacred ambiance create positivity in her.

Monica YADAW

So gegensätzliche und einander doch ergänzende Aussagen fand ich auf einem indischen Blog namens *Menstrupedia*. Dieser beschäftigt sich, zu Zwecken

282 Kinsley 1986, S. 175.

medizinischer und feministischer Aufklärung und Bildung, mit weiblichen Monatsblutungen und den Schwierigkeiten damit verbunden sind. Gerade in Indien gilt die Substanz traditionell als sehr machtvoll und daher gefährlich, besonders für Männer.²⁸³

Neben den farbenfrohen Bildern, die die Blogeinträge einleiten (Abb. 18.a-h) fasziniert mich sehr, wie zwiespältig die Autorinnen zu hinduistischen Gottheiten und Praktiken stehen. Die Einen empfinden es als einengend, von anderen als Göttin definiert zu werden und entsprechende Erwartungen und Verpflichtungen erfüllen zu müssen, für andere hat es sogar einen befreienden Effekt, sich selbst als Göttin zu identifizieren. Als Identifikationsfigur für kleine Mädchen wird Bahuchara Mata vorgeschlagen, eine für *hijras* und andere Transsexuelle zuständige Göttin.²⁸⁴ Manche klagen im Stil einer Simone DE BEAUVOIR (vgl. Anhang 8.g) die Zustände und Doppelmoral an²⁸⁵, manche hingegen versuchen die verhängnisvollen „Mythen“²⁸⁶ um Menstruation geschichtlich zu erklären und zu verstehen.²⁸⁷

Diese Artikel sind ein glücklicher Fund für mich. Hermeneutisch ist es geboten, keine bejahenden oder verneinenden Aussagen zu den Inhalten be-

283 So spezifisch indisch sind diese Probleme nicht, außer in ihrer Begründung. Der Videvdad oder Vendidad, ein altzoroastrisches Regelwerk zur Reinhaltung von Körper und Umwelt, beschäftigt sich ausführlich mit den Gräueln der Menstruation (<http://www.avesta.org/vendidad/vd16sbe.htm>; Vgl. auch Anhang 7.f).

Auf die Beschränkungen und Ausgrenzungen menstruierender Frauen in den konservativen Sparten von Islam, Christentum und Judentum kann ich hier nicht eingehen. Dies sind zu große Themen: Neben entsprechenden Vorschriften in Islam und griechisch-orthodoxer Kirche ist insbesondere *niddah*, die monatliche Phase der Trennung einer rituell unreinen Frau von der ultraorthodox jüdischen Gemeinschaft, ein komplexes und theologisch umstrittenes Feld.

284 Ein Fotoalbum namens *Fearless in Achmedabad* zu einem Kunstprojekt in diesem Sinne, das im März 2014 im Zusammenwirken der Künstlerin Shilo Shiv Suleman mit Schulmädchen findet sich auf der Facebookseite des *Menstrupedia*-Projektes.

285 *Ironically, of a woman menstruates, she is deemed impure and if she doesn't get periods, she is considered unfortunate as she wouldn't be able to bear a child. Either way it's degrading to a woman's status.*

Naina Jha 2013, *Irony of Menstruation*.

286 Der Begriff „myth“ meint hier natürlich etwas anderes als ich in dieser Arbeit, nämlich einengende, medizinisch gesehen falsche und ignorante Überzeugungen.

287 *In rural India where there were mud houses, sitting on the floor during menstruation might have resulted in stains being made on the floor. The smell of menstrual blood would also attract small insects and animals to that place.*

Anupriya Pande 2014, *Busting Menstrual Myths*

stimmter Denkstile und Glaubensvorstellungen zu machen. Etwa zu der Frage, ob der Bauer Devaraj „recht hat“, wenn er sich von weiblicher Sexualität bedroht fühlt (siehe Anhang 8.b), bin ich subjektiv allerdings schon voreingenommen. Dies beeinflusst subtil meine Position, Selektion Fragestellung und im Forschungsfeld. Es ist nötig, das zu reflektieren, andererseits aber verbiete ich mir in einer religionswissenschaftlichen Arbeit, solche Glaubensfragen überhaupt nur zu stellen. Nicht nur möglich, sondern sogar erforderlich ist es hingegen, verschiedene Stimmen von Personen zu beachten, die von einem Diskurs betroffen sind und sich kritisch daran beteiligen.²⁸⁸ Ohne divergierende Aussagen und Meinungen nebeneinander zu stellen, lässt sich ein so sensibles Thema nicht behandeln, das mit persönlichen Erfahrungen von Leid und Ausgrenzung verbunden ist:

*[A belief in the] harmful effect of menstrual blood [is found] the world over and has even tried to enter science in the form of non-existing menotoxines. The obvious connexion of menstrual blood with fertility surrounds it with a magical aura and from the messiness of the menstrual discharge and its abdominal provenance it takes only a small step to arrive at its negative image as a source of danger and pollution. Belief in dangerous and polluting menstrual blood, therefore, follows fairly straightforward associations of ideas.*²⁸⁹

In abgelegenen Gebieten Nepals gibt es noch die *chhaupadi* genannte Tradition, dass menstruierende Frauen sich völlig aus der Gemeinschaft zurückziehen müssen und die Tage in Hütten außerhalb ihrer Dörfer verbringen. In ihrem Artikel darüber geht es GEORGE, die für die NGO *WaterAid* arbeitet, freilich weniger um anthropologische Fragen als um das Beklagen miserabler Zustände: Ein menstruierendes Mädchen gelte als verschmutzendes, dreckiges, mächtiges Wesen²⁹⁰, wie eine Informantin, Frau NANDAKALA, bestätigt:

288 In diesem Sinne erscheint es mir weniger voreingenommen, solche kritischen Stimmen zu Wort kommen zu lassen, als sie auszublenden. So zu tun, als gäbe es sie nicht, wäre nämlich ebenso ein Akt mit suggestiver Wirkung wie ein nicht betroffenes, außenstehendes Verurteilen. Aus dem Dilemma, Ansichten zu haben, komme ich nicht heraus, und kann mich des Vorwurfs nicht erwehren, dass ich sie auf diese Weise doch äußere – nur täte eben eine einseitige Darstellung dessen, „was die Inder glauben“, nicht nur das gleiche, sondern wäre auch sachlich falsch, weil einseitig und verkürzt.

289 Eichinger 1987, S. 125.

290 „Here, menstruation is dirty, and a menstruating girl is a powerful, polluting thing“ (George 2014).

If menstruating women don't observe the taboos, bad things will happen. A buffalo could climb a tree. Men would start trembling and fall ill. Snakes will be brought by the sin. [But] of course I hate it.

Obwohl die Hütten im Wald zu eng zum Liegen für mehr als eine Frau sind, halten diese sich dennoch lieber nicht alleine dort auf, schließlich gebe es „betrunkene Männer, die die Unberührbarkeit bequemer Weise vergessen, wenn es zu Vergewaltigungen kommt.“²⁹¹ Ein Wandel geschieht nur langsam, und acht von zwölf befragten Schulmädchen mussten sich diesem Brauch unterziehen:

*“It makes no sense”, says Anjana, whose mother is a health worker who came home two years ago and said they weren’t going to do chhaupadi any more. “Women bleed even more during childbirth but they can stay in the home. Goddesses are women, aren’t they? They bleed but they’re allowed to stay in the temple. Why can’t we?”*²⁹²

Obwohl Frauen während ihrer Tage keine Tempel besuchen dürfen, werden die dort ebenfalls anwesenden und verehrten Göttinnen nicht vertrieben, wenn sie menstruieren – was gelegentlich deutlich sichtbar wird (siehe Titelbild/Abb. 17).

Jedes Jahr zu *Ṛṣi Pañcamī*, einem meist im frühen September stattfindenden Feiertag, versammeln sich tausende Frauen am Flussufer beim Pashupatinath-Tempel in Kathmandu, um sich rituell von Sünden rein zu waschen, die sie im vergangenen Jahr während ihrer Tage begangen haben könnten. Männer oder ihr Essen berühren, einem Tempel nahe zu kommen, zu den Planeten aufzuschauen, zornige oder neidische Blicke auf Kinder oder Dinge zu „werfen“: die Liste der Tabus und Verbote ist zu lang, um alles richtig machen zu können²⁹³. Stundenlang dauert es, sich wieder und wieder im Fluss zu waschen;

291 „drunken men who conveniently forget about untouchability when it comes to rape“ (ebd.).

292 Ebd.

293 Das *Vāsiṣṭha-Dharmaśāstra*, ein Lehrbuch für Normen und Gesetze, nennt im Abschnitt 5.5-5.7 etliche dieser Verbote:

5.5. Monat für Monat nimmt die Blutung (rajas) ihre Übeltaten von ihnen. 6. Für drei Nächte ist eine Menstruierende (rajasvalā) unrein (aśuci). 7. Sie soll sich nicht mit Salbe beschmieren (✓añj) oder schmücken, nicht im Wasser baden, auf dem Erdboden liegend soll sie schlafen, nicht aber am Tage. Sie möge kein Feuer berühren, kein Seil flechten, nicht die Zähne putzen [oder mit ihnen knirschen] (✓dhāv), Fleisch essen, die Planeten

schließlich „reinigen die Frauen sich ihre Haare, indem sie sie mit frischem Büffelkot beschmieren, den sie dann mit Kuhharn und Milch ausspülen.“²⁹⁴

Auch rumänischen Roma-Frauen ist es oft verboten, während ihrer Tage zu kochen – das würde Unglück (*bibaṭ*) bringen.²⁹⁵ Früher waren die Einschränkungen noch wesentlich drastischer²⁹⁶, doch bis heute gilt der Zustand einer menstruierenden Frau als „impure in a religious sence“²⁹⁷, *mahrime*. Dieses Konzept schließt sich an ein dichtes Gefüge an Reinheitsvorschriften an, demnach etwa Kleider nicht in den gleichen Gefäßen wie Nahrung gewaschen werden darf oder Waschbehälter vor dem Waschen von Geschirr in ihnen selbst gewaschen werden müssen. ENGEBRIGTSEN erhielt in Gesprächen mit nahe stehenden Informantinnen Einblicke in deren Vorstellungen von Menstruation:

*Menstruation and the menstrual blood are connected to destruction, expressed by Anabela and Varga as ‘taking away the luck and spirit of men’ [...]. By menstruation women have the power to reject the male creative substances [...]. Thus menstrual blood is equated to death, rejection of life, and is thus both powerful, dangerous and polluting [...]. The discourse on shame and shameful behaviour is an expression of the morally competent person, the true Rom. Mahrime, ritual defilement and separation are implicit elements of this discourse, notions too powerful to express explicitly.*²⁹⁸

anblicken, lachen, sich an jemanden wenden [...], aus einem großen Kessel, aus aneinandergelegten Händen oder aus rotem Metall trinken.

(5.5 māsi māsi rajo hyāsāṃ duṣkṛtānyapakarṣati // 6 trirātraṃ rajasvalāsucirbhavati // 7 sā nāñjyānnābhyañjyānnāpsu snāyādadhah śayīta na divā svapyānnāgniṃ sprśenna rañjuṃ srjenna dantān dhāvayenna māṃsamasnīyānna grahān nirīkṣeta na hasenna kiṃceta ācarena [...]) pātreṇa pibedañjalīnā vā pibellohitāyasena vā)

294 “The women finally cleanse their hair by smearing it with fresh buffalo dung, before washing it with cow urine and milk.” (George 2014).

295 „In Indien begreift man den Kochprozess als den Beginn der Einverleibung, und deswegen ist die Gefahr einer Verunreinigung beim Kochen genauso gegeben wie beim Essen“ (Douglas 1966, S. 167).

296 „Kurva [an informant and friend of the author] said that before it had been forbidden to even touch any unprepared food or cooking utensils when they were menstruating (lit.: when you are ugly/bad (*cana san žunglali*))“ (Engelbrigt 2007, S. 128).

297 Ebd.

298 Ebd., S. 129 f.

Das kreative Potential, das Roma-Legendem dem Monatsblut zuweisen²⁹⁹, könnte einen altindischen Hintergrund haben. Schon der *Ṛg-Veda* warnt vor unheilvollen Folgen für einen Bräutigam, der mit dem befleckten Gewand seiner Braut in Berührung kommt.³⁰⁰ Bei der verunreinigenden Substanz, die brennt und beißt, der sogar Füße und Krallen wachsen, kann es sich freilich auch um das Blut der Entjungferung handeln.

Im *Mahābhārata* tötet Indra, König der Götter, den *ahi* („Schlange, Drache“) *Vṛtra*, der die Gewässer der Welt zurückgehalten hat. Dieser Mord ist daher zwar notwendig, macht Indra aber auf Grund der Kastenzugehörigkeit des Ungeheuers einer der allerschlimmsten Sünden schuldig, des Brāhmanenmordes. Diese Sünde verfolgt den Götterkönig in Gestalt einer unheimlichen, bluttriefenden (*rudhira-ārdrā*) Furie³⁰¹, bis er von ihr erlöst wird. Jeweils ein Viertel der personifizierten und nun wieder entpersonifizierten, verstofflichten Schuld wird als Fieber von Agni, von den Pflanzen, von den Frauen und von den Gewässern aufgenommen – aus Mitleid, Güte und unter der Bedingung, dass diese schmerzhaft Hitze von ihnen wieder genommen wird, wenn sich Menschen an ihnen vergehen. Diese werde dann das volle Fieber erwischen. Wenn etwa jemand geschlechtlich mit menstruierenden Frauen verkehre, werde das Fieber aus dem Sinn der Frauen schwinden und

299 In den Mythen, die WlISLOCKI 120 Jahre früher, aber ebenfalls bei transsylvanischen Roma festhielt, ist Menstruationsblut ein ambivalenter Stoff. Besonders das Blut der selbst oft zwielichtigen übermenschlichen Frauen, die das Schicksal von Menschen bestimmen, ist nicht spurlos zu entsorgen: Aus dem Blut der wohlmeinenden Urnen wachsen Rosensträucher, aus dem der bösen aber Disteln (WlISLOCKI 1891, S. 7).

300 28. *Dunkelblau und rot ist es, der Zauber, die Ansteckung malt sich darin. Es gedeihen ihre Verwandten, der Gatte wird in Fesseln gelegt.* 29. *Gib das befleckte Gewand weg, an die Brahmanen verteile Gut! Dieser Zauber, der Füße bekommen hat, macht sich als Gattin an den Gatten heran.* 30. *Unschön wird der Leib, der blendendweiße, gar so häßlich, wenn der Gatte mit dem Kleide der jungen Frau seinen eigenen Körper bedecken will.* 31. *Die Krankheiten, welche dem glänzenden Brautzug der jungen Frau aus der Fremde folgen, die sollen die opferwürdigen Götter wieder dorthin führen, von wannen sie gekommen sind [...].* 34. *Brennend ist es, beißend ist es, mit Krallen versehen, so wenig wie vergiftete Speise zum Essen gut ist. Nur ein Beschwörer, der das Suryalied kennt, der verdient das Brautkleid.* 35. *Es ist wie das Schlachten, Zerlegen und Zerschneiden. - Sieh die Farbe der Surya! Aber der Beschwörer reinigt sie.*

Ṛgveda 10.85, „Hochzeitslied“:

301 *Mahābhārata* 12,273.12

diesen Mann strafen.³⁰² Vergleichbar unrein ist das Vergehen gegenüber den Flüssen, welches diese auf die gleiche paradoxe Weise von ihrem Fieber befreien kann: Dieses erwischt die Menschen, die klebrigen Schleim, Harn oder bröckligen Kot (*śleṣma-mūtra-purīṣāṇi*) ins Wasser entlassen.³⁰³

Manche als *vāmamārga* („Pfad der linken Hand“) bezeichnete religiöse Schule kehrt gängige Ritualvorschriften und Regungen von Scham, Ekel oder Abscheu bewusst um, um sich mental von der Welt mit ihren Verstrickungen loslösen zu können. Dazu werden gerade diejenigen Substanzen benutzt, berührt und sogar verzehrt, die gemeinhin als besonders unrein und beschmutzend gelten: Blut, Urin und vor allem Menstruationsblut.³⁰⁴

Das hier gezeichnete Bild ist so barsch und bitter, wie es indische Frauen in dem Blog *Menstrupedia* selbst in Worte fassen; reinigende und mit Leben und Zeugungskraft verbundene Assoziationen hat die Menstruation in altindischen Texten allerdings auch.³⁰⁵ Gerade die reinigende und regelmäßig verwandelnde Kraft, die der Menstruation nicht ganz zu Unrecht zugesprochen wird, gerät in Verbindung mit den Schmerzen und der befleckten Kleidung zu etwas Unreinem und Gefährlichen – insbesondere für diejenigen, die diese Erfahrung am eigenen Leibe nicht kennen.

Exkrement und Sekrete, die aus Körperöffnungen austreten, stellen, wenn nicht die Identität einzelner Personen, so doch die Geschlossenheit von Gruppen in Frage – an diesen Öffnungen entscheidet sich, wer als Frau, Mann oder androgynes Wesen gilt. In *Women, Androgynes and other Mythical Beasts* geht DONIGER so weit, zu behaupten, dass sich Geschlechter über Körperflüssigkeiten definieren, über die jeweiligen körperinnerlichen Stoffumwandlungen. Somit seien Frauen diejenigen Wesen, die ihr Blut in Milch und *weiblichen Samen* verwandeln, während Männer ihr Blut in *männlichen Samen* verwandeln (vgl. Anhänge 8.a-c). Nimmt man diese „Alchemie“ als (eine) Grundlage der

302 „Wer sich menstruierenden Frauen zur Begattung nähert, zu dem wird das Fieber eilends kommen und aus eurem Geist verschwinden.“ (Mbh.12,273.44: *rajasvalāsu nārīṣu yo vai maithunam ācaret /tam eṣā yāsyati kṣipraṃ vyetu vo mānaso jvaraḥ*)

303 Mbh.12,273.52.

304 “In Tantric rituals, where female seed as well as male semen is procreative and magical, the adept drinks not only **semen** but **menstrual blood** [...] among the many practises that orthodox Rajasthanis attributed to the ‘left-hand’ (heterodox) yogis was this: ‘It is a dangerous way, all the time they are breaking the rules of nature, drink their own **urine**, live in filth’”(Doniger O’Flaherty 1980, S.52).

305 Vgl. Hildebrandt 2011, S. 25.

geschlechtlichen Identitäten an, ergeben sich noch weitere Geschlechter – insofern etwa Schlangen Milch trinken und in Gift verwandeln können, während männliche Yogis über ihre Männlichkeit hinausgehen, indem sie ihren Samen in ihrem Körper behalten und bewahren, um ihn durch Meditation in edlere Substanzen zu verwandeln.³⁰⁶

Wenn dieses zugegebenermaßen nicht ohne Brüche und nicht sehr sensibel dem „indischen Denken“ zugewiesene Modell etwas Wirklichkeit hat, ist die Ähnlichkeit zu den Körpervorstellung der Baruya in Neuguinea augenfällig, wie sie GODELIER zu verstehen sucht (vgl. Anhang 8.d). Auch dort steht das äußerst unedle, bedrohliche Menstruationsblut in harschem Gegensatz zum edlen, Identität stiftenden Sperma.

III.4 Die *retentio seminis*: Vom Sperma zur Asche

Viele Sterbliche scheiden, auch wenn sie als Brāhmaṇen geboren wurden, impotent/arm an Sinnen und ohne große Werke vollbracht zu haben aus dieser Welt, wenn sie Beischlaf hatten, ohne Folgendes zu wissen. Wer schlafend oder wachend seinen Samen (retas) verschüttet (✓skand), soll diesen anfassen und den Spruch aufsagen: „Mein Samen, der heute zur Erde (pṛthvīm) vergossen wurde, zu den Kräutern und zu den Wassern, das bin ich, diesen Samen fordere ich zurück, zu mir sollen meine Sinne/Kräfte zurückkommen, meine Energie (tejas) und mein Glück! Feuer und Feueraltäre sollen an ihrem richtigen Platz eingesetzt werden.“ Mit Zeigefinger und Daumen soll er es aufnehmen und zwischen den Brustwarzen oder den Augenbrauen abstreichen.³⁰⁷

Diese Energie, *tejas*, wird oft als Eigenschaft des Gottes Śiva genannt – hinsichtlich der vielen Geschichten um seinen Samen (siehe II.2 und Anhang 7.c) ist es sehr bezeichnend, dass dieses Wort neben „Energie, Kraft, Glanz, Glut, Schärfe, Licht, Hoheit, Würde“ oder „eindrucksvolle Persönlichkeit“ auch den männlichen Samen bezeichnen kann. Da dieser eine oder gar *die* Lebenskraft verkörpert, muss mit diesem Geschlechtssekret vorsichtig und zurückhaltend

306 „Snakes (often symbolizing women) perform an alchemy in which milk is transmuted into poison [...]. A yogi can also drink poison and turn it into seed, and he can turn his own seed into Soma [siehe Glossar] by activating the (poisonous?) coiled serpent goddess, Kuṇḍalinī“ (ebd., S. 54).

307 Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 6.6.4-5, übersetzt von mir.

umgegangen werden, da ein Verlust als sehr schwächend gilt. So entwickelten sich in der indischen Medizingeschichte immer wieder misogynen Ängste³⁰⁸, obwohl im Gegensatz zur aristotelischen Lehre Europas stets Frauen und Männern ein jeweils eigener Samen zugesprochen wurde, aus dessen Zusammenkommen neues Leben erst möglich sei. Wenn jedoch die Qualität des weiblichen Samens im Alter schlechter werde, könne ein Mann von einer Frau beim Verkehr ausgesaugt und entkräftet werden (siehe Anhang 8. a&b).

Diese Sorge um den Samen und die Scheu vor seinem Verlust könnte eine der Gründe dafür sein, dass asketische Traditionen in Indien so prägend waren und sind. Viele Asketen hoffen, eine übermenschliche – übermännliche? – Kraft und Macht zu erlangen, indem sie ihr Sperma völlig zurückhalten, um es im eigenen Körper zu veredeln und aufzubereiten. Der Aufstau des Samens kann natürlich nicht als ursprüngliche, alleinige Motivation zur Askese gelten, fügt sich aber neben die anderen, öfter benannten Techniken des *Yoga* ein, der sich als „Anschirren“ und „Selbstdisziplin“ übersetzen lässt.³⁰⁹ Ziel sind dabei immer die Kontrolle, Zurückhaltung und Zur-Ruhe-Bringen des Atems, unwillkürlicher Bewegungen, der Gefühle und anderer Körpervorgänge. Sexuelle Aspekte und die Arbeit mit dem Samen stehen in den verschiedenen Yoga-Richtungen verschieden stark im Fokus; im Zuge ihrer Globalisierung und ihrer zunehmenden Öffnung für Frauen rücken sie manchmal in den Hintergrund. Die Arbeit mit dem Samen könnte seit jeher ein zentrales Moment im Yoga sein³¹⁰; auch nordindische Ringer³¹¹ sind darauf bedacht, ihren Samen

308 “If the woman is too powerful or too old or too young, terrible things will happen to the innocent man who falls into her trap, a fate often depicted in terms of his losing his fluids. The Indian texts describe this fear in a strikingly powerful and detailed way [...], and it is present in the common idiom that describes a seductive woman [...] as ‘man-eating’.” (Wendy Doniger O’Flaherty 1980, S.56).

309 Vermutlich ist das In-sich-Aufbewahren-und-Verwandeln des (männlichen oder weiblichen) Samens dabei „not merely a by-product of the yogic technique, but an essential part of its philosophy. Eliade has interpreted the method of **seminal retention** as an attempt to recover the primordial powers“ (Doniger 1973, S. 267).

310 Insofern VON STIETENCRON mit seiner Behauptung recht hat, stand die Arbeit mit dem Samen auch im durchaus oft betont sexuellen *Kuṇḍalinī Yoga* einst stärker im Mittelpunkt – Ziel eines Yogi sei es demnach gewesen, „seinen Samen (*retas*) und damit seine Lebenskraft nicht im Samenerguss zu verschütten, sondern über Atemkontrolle in eine Sushumnā genannte Bahn im Körper zu treiben, in der sie, der Schlange Kundalini folgend, sechs hemmende Zentren (*cakra*) durchbrechen und bis unter die Schädeldecke aufsteigen soll. Dort befindet sich nahe der Fontanelle ein tausendblättriger Lotussitz (*sahasrāra*), auf dem sich die Vereinigung von Shiva mit der aufsteigenden Kraft (*shakti*)

wie überhaupt ihre sexuelle Erregbarkeit unter Kontrolle zu bringen, und nehmen dafür große Mengen Milchprodukte und anderer „weißer“ Substanzen zu sich. Sinn und Wirksamkeit dieser Ambitionen stoßen jedoch auch in Indien auf Zweifel. Abfällig äußert sich etwa DEVARAJ, ein tamilischer Bauer und Informant DANIELs: der einzige richtige Weg für den Samen führe hinaus aus dem Körper.³¹²

Einen Anklang an die sehr alte und in ganz Indien verbreitete Praxis der *retentio seminis* findet sich womöglich auch in der buddhistischen Lehre von den 32 Körpermerkmalen des Buddha: Neben den langen Armen, mit denen dieser im Stehen seine Knie umgreifen könne, und dem wulstigen Knubbel auf dem Kopf zeichne ihn ein in den Körper eingezogener, völlig vor Blicken verborgener Penis aus.³¹³ Ist der zurückgezogene Penis vielleicht symbolisch mit dem zurückgehaltenen Samen verwandt?

Ebenfalls eng mit yogischen Traditionen verbunden sind bestimmte Diäten, um einerseits „reinen, unverdorbenen Samen“ zu bilden und obendrein das Gemüt soweit „abzukühlen“, dass man „der Versuchung, ihn zu vergießen, widerstehen“ kann.³¹⁴ Bei Weizenmehl, Reis, Milch, Butter und weißer Zucker liegt es nahe, dass sie durch ihre helle Farbe dem Assoziationsfeld des Kühlen (vgl. Anhänge 5 und 6) verbunden sind. Hinzu kommen Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit dem Samen selbst, wie man ihn sich wünscht: weiß und voller *tejas*. Solche Nahrung *bildet* nicht nur auf physischem Wege den Samen, sondern auf psychosomatischem Wege auch die männliche Identität.

Eine weitere weiße Substanz, die mit Śiva, seiner Energie und seinem Sperma verbunden wird, ist die Asche, mit der der Gott und viele seiner asketischen Anhänger sich bestreichen. Dazu äußert sich Śiva selbst im Brahmānda-Purāṇa I.2.27:

vollzieht“ (von Stietencron 2001, S. 64 f.). Andererseits habe starke Zweifel daran, dass in der Kuṇḍalinī-Literatur tatsächlich von Samen die Rede ist; die Schlange wird eher in der Dammregion als in Hoden oder Penis angesiedelt, und bei der Substanz, die durch die Nadīs, die „Flüsse“ im Körper, aufsteige, handelt es sich um *prāṇa*, den „Atem“.

311 Alter 1992.

312 „There is just one Way: Out“ (Daniel 1984, S. 171).

313 Vgl. <http://www.buddhisma2z.com/content.php?id=306> und

http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/sutra/level2_lamrim/initial_scope/safe_direction/thirty_excellent_signs_major_marks_.html.

314 Vgl. Doniger O’Flaherty 1980, S.52.

Die höchste Reinigung des ganzen Universums wird durch Asche erlangt; ich lege meinen Samen in die Asche und besprengte die Geschöpfe damit. [...] Durch Asche und meinen Samen wird man von allen Sünden befreit [...], hell erleuchtet und duftend. [...] Daher, ihr Erhabenen, ist die Asche als mein Samen bekannt, und ich trage meinen Samen auf meinem Körper.³¹⁵

Diese Asche ist kein Schmutz, sondern segensreiche Substanz. Wie mächtig und beeindruckend sie ist, zeigt eine sonderbare Geschichte aus dem Vāmana-Purāṇa.

Einstmals vor langer Zeit wurde der Siddha³¹⁶ Maṅkanaka durch die Spitze eines Halms vom Kuśa-Gras an der Hand verwundet, und aus der Wunde rann Pflanzensaft, wie ich gehört habe. Als er den Pflanzensaft sah, war er voller Freude und begann zu tanzen; und dann fing alles, was sich regte oder was ruhte, zu tanzen an. Das Universum begann zu tanzen. [Śiva aber hieb] mit der Fingerspitze auf seinen Daumen, und aus der Wunde drang Asche, so leuchtend wie Schnee. Als der Priester das sah, wurde er beschämt.³¹⁷

Ob die Asche hier auch als Samen gilt, weiß ich nicht. Doch indem sie an die Stelle des Blutes tritt und dadurch Śivas Macht und Großartigkeit beweist, zeigt sie sich als veredelte Körperflüssigkeit, als sublimierte, verfeinerte, mächtige Materie.

315 Doniger 2009, S. 106f. Da in dieser deutschen Übersetzung von Doniger 1975 die Stellenangaben fehlen, musste ich im englischen Original nachschlagen.

316 Ein Siddha ist ein wegen seiner Askese zu übermenschlichen Fähigkeiten Begabter.

317 Doniger 2009, S. 124 f.

III.5 Die *rasas*

a) Säfte auf der Bühne?

*In drama, dance and poetry collaborate at arousing in the spectator a state of consciousness which is conceived intuitively and concretely as a juice or flavour (rasa), which, when tasted by the spectator, pervades and enchants him.*³¹⁸

*[In the Vedic period] rasa meant water, cow's milk, mercury, soma-juice. etc. Gradually flavour, taste and tasting were associated with the word. In the Upanishadic age – the age of intellectual sophistication – the concrete grew into the abstract and rasa became the essence [...] of the totality of the qualities which make a poem what it is.*³¹⁹ *[Even] God is found by means of spiritual discipline, in the depths of the self as pure rasa.*³²⁰

An dieser Geschichte eines Wortes lässt sich beobachten, wie ein Wort für Konkretes, Physisches (laut BÖHTLINGK zuvorderst „Pflanzen- und Fruchtsaft“ und „bildlich das Beste, Feinste, Kräftigste“) zunächst metaphorisch und später auch lexikalisch eine metaphysische oder sublimierte Bedeutung annehmen kann. Die Entwicklung weist starke Ähnlichkeiten auf zu der des deutschen Wortes „Saft“, das ebenso wie *rasa* in der Poesie die Qualität, Kraft und „Essenz“ eines Textes bezeichnen kann (vgl. IV.2.b). Wenn altindische Kommunikationstheorie mit dem Begriff *rasa* materielle und die emotionale Dynamiken auf der Bühne in Eins setzt, kommt dieser der Rede von „Saft und Kraft“ sehr nahe. Das Theaterlehrbuch *Nāṭyaśāstra*, das um die Zeitenwende herum entstand, handelt acht *rasas* als abstrakte und übergeordnete Grundstimmungen der Kunst ab. Entscheidend für deren Ästhetik ist, dass sie die Zuhörenden und Darstellenden nicht völlig „aufwühlen“ und „überwältigen“ (vgl. IV.4), sondern sich distanziert und kontrolliert erleben lassen.³²¹

Mit den *rasas* korrespondieren die „Grundbedingungen, Folgen und mentalen Übergangszustände“, die das einleitende Zitat als „Quasi-Ursachen“ der

318 Dace 1963, S. 250.

319 Thampi 1965, S. 75.

320 Geertz 1975, S. 136.

321 „The Indian theory makes a clear distinction between the ordinary life-emotion and the emotional content of aesthetic experience. An emotion is a disturbance, an agitation in the consciousness which tends to result in action [...]. In poetic experience emotions do stir and agitate our mind; but they [...] are not simply undergone or suffered; they are perceived and tasted (Thampi 1965, S. 77).

rasas angibt. Diese drei phänomenologischen Kategorien fallen unter den Oberbegriff *bhāva*.³²² Zum „anrührenden, herzergreifenden“ *kāruṇya-rasa* etwa listet das Lehrbuch unter Anderem als determinierende Bedingung den Tod eines Freundes, als Konsequenzen Schluchzen und Tränen und als Übergangszustand die Trauer auf. Ein weiteres Beispiel für den Schreibstil des Textes und die Bedeutungsspanne eines *rasa* greife ich in IV.2.a, angesichts milchiger Paradiese, wieder auf: den erotischen *śṛṅgāra-rasa*, der „white, pure, bright and beautiful“³²³ auftritt.

Es sind besondere Momente aus den menschlichen Leben, die auf diese Weise stilisiert und konzentriert, erinnert und belebt werden. Bestimmungen dieser Momente als „immanent“ oder „transzendent“ sind nicht nur etwas altmodisch, sondern greifen überhaupt nicht – kann denn etwa *das Erotische*, Ziel nie völlig oder dauerhaft erfüllter Wünsche, wirklich „in der Welt“ sein?

Ein Vergleich mit dem durchaus weltlichen und bisweilen saftigen Handwerk des Kochens gibt dem Schauspiel die Physikalität zurück, ohne die es nicht sein kann – und doch löst diese Metapher die Bedeutung beider Tätigkeiten dadurch, dass sie sie miteinander originell in Beziehung setzt, aus profanen Gefilden. Wenn die Zutaten *so* in einer zubereiteten Speise verschwinden, *wie* auch einzelne Gesten, Blicke und Akte auf der Bühne in der dargestellten Situation aufgehen³²⁴, dann überführt die so hergestellte Wesensverwandtschaft die handfesten Tätigkeiten in die Mystik der Verwandlung:

„Wie sich auch rasa, der Geschmack, aus dem Gemenge (samyoga) vielfältiger Gewürze, Kräuter und anderer Zutaten ergibt, so ergibt ein rasa [in der Kunst] sich aus einem Gemenge vieler bhāvas.

Wie man mit Zucker und vergleichbarem, mit Zutaten, Gewürzen und Kräutern sechserlei Geschmacksrichtungen zustande bringen kann, so [veredeln sich] die aus vielerlei bhāvas zustande gekommenen Gemütszustände (sthāyibhāva) zu rasas (wörtlich: sie erreichen die Rasaheit).

Dazu fragt [einer]: ‚Was ist die Bedeutung des Wortes rasa?‘ und man antwortet: ‚dass etwas genossen wird‘. Wie aber wird rasa genossen?

322 Als Nominalisierung der Verbwurzel *√bhū*, „sein“, lässt sich *bhāva* als „Zustand“ oder „Seinsweise“ übersetzen.

323 Gosh 1950, S. 108.

324 Dace 1963, S. 250.

Wenn Essen aus mannigfaltigen Zutaten zubereitet (saṃskṛta) worden ist, dann kann ein verständiger Mann beim Verzehr die Geschmacksrichtungen genießen und Gefallen daran finden. Ebenso kann ein Zuschauer die theatralisch dargestellten³²⁵ mannigfaltigen Gemütszustände, die in Rede, Gestik und Haltung verwirklicht werden, „schmecken“ und Gefallen daran finden.³²⁶

Spirituell, rituell oder alchemistisch ist diese Verwandlung nicht; das Recht, ihr Mystisches und Religiöses zu unterstellen, entziehe ich, nicht ganz lauter, der mythologischen Einleitung ins Nāṭyaśāstra. Hier gibt sich das Streben danach, auf der Bühne *rasas* zu erzeugen, als ein religiöses aus: der *Śāstra*, die Lehrschrift, wird vom Gott Brahmā selbst diktiert. Dieser möchte über das Theater den vielen Menschen, die die vedischen Schriften nicht lesen dürfen und können, einen Zugang zum göttlichen Wissen bereiten – ein Gnadenmotiv? Freilich enthält jede göttlichen Gnade, die scheinbar auf die Armen in ihrem Leiden zukommt, eine Verstetigung und Rechtfertigung der gesellschaftlichen Zustände, aus denen dieses Leiden erwächst. Dieses ganze Spektrum göttlicher Gnade und Ungerührtheit vom Leid der Menschen lässt sich am poetischen Motiv der Tränen in einem lokal und zeitlich begrenzten Rahmen erläutern.

325 *abhinaya-vy-vañj*, vgl. Anhang 3.

326 *yathā hi nānā-vyañjanauśadhi-dravya-saṃyogād rasa-niṣpattiḥ,
tathā nānā-bhāvopagamād rasa-niṣpattiḥ |
yathā hi guḍādibhir dravyair vyañjanair auśadhibhiś ca śāḍavādayo rasā nirvartyante,
tathā nānā-bhāvopagatā api sthāyino bhāvā rasatvam āpnuvantīti |
atrāha rasa iti kaḥ padārthaḥ? ucyate: āsvādyatvāt | kathamāsvādyate rasaḥ?
yathā hi nānā-vyañjana-saṃskṛtam annaṃ bhuñjāna rasān āsvādayanti sumanasah
puruṣa harṣādīṃś cādhigacchanti,
tathā nānā-bhāvābhinaya-vyañjitān vāgaṅga-sattopetān sthāyibhāvā nāsvādayanti
sumanasah prekṣakāḥ harṣādīṃś cādhigacchanti*

(Nāṭyaśāstra 6., zwischen Śloka 31 und 32).

III.5.b) *rasa*-Säfte als Nahrung und Tränen für Kṛṣṇa

The term rasa itself means juice, sap, or liquid. In the broad semantic sense, rasa refers to the flavor, taste, or essence of something that can be extracted and experienced in various ways. Devotees consistently make statements of the sort, "I hunger after the sweet nectar of devotion." Here a simile likens devotional experience to a fruit filled with nectar (rasa) that is drunk by those connoisseurs (rasika) who have acquired a taste for the beautiful (bhavuka); Krishna himself is often said to be raso vai saha, the consummate experienter of his own essence, which is rasa.³²⁷

Diese Bedeutungen des Wortes *rasa* entstammen der *Bhakti*-Tradition, in der die Hingabe an Kṛṣṇa im Mittelpunkt steht. Seit dem Mittelalter koppelt diese Bewegung die Verehrung des Gottes von Ritualspezialisten und Sanskritkundigen los, um sie der breiteren Bevölkerung zu öffnen und obendrein die sinnlichen Zugänge zu erweitern. Die Liebe zu Kṛṣṇa, die sich sprechend, tanzend, berührend, singend und auch essend entfalten kann, münde in *rasa*.

Ebenso wie in der Theatertradition, über die das vorige Kapitel berichtete, meint der Begriff hier eine innige Erfahrung, die aber diesmal nicht losgelöst von der eigenen, leiblichen Betroffenheit geschehen soll, sondern im Gegenteil die ganze Person in Berührung und Austausch mit der Gottheit bringt. Dabei nehmen die Verehrer verschiedene Rollen ein, um verschiedene Formen der Liebe zu durchleben: als Mutter zum Kind, als Freund zum Freund, als Bruder zum Bruder oder als Geliebte zum Geliebten. Somit verwandeln diese verkörperten Emotionen unmittelbar, wenn auch vorübergehend, die ganze Identität und zuweilen das Geschlecht der Verehrer – von emotionaler Distanz kann in diesen Rollenspielen keine Rede sein. Doch solche Gefühle, von denen Menschen „hingerissen“ und „ergriffen“ werden, sollten nicht als irrational, sondern als kulturell vermitteltes Wissen um Erfahrungs- und Ausdrucksweisen behandelt werden.

So unmittelbar, wie ein Medium für solche Interaktionen nur sein kann, sind Speisen, welche metonymisch oder metaphorisch Gefühle vertreten.³²⁸

327 Toomey 1990, S. 162.

328 "Many vocabulary words for emotion are gastronomic terms. Food metaphors and images, which proceed logically from these key words, also conceptualize emotion. These meanings are then produced and reproduced in cultural practices such as the rit-

Kṛṣṇa erregt Milchströme aus den Brüsten seiner Mutter, als er bereits in einem Alter ist, dass die Gopīs, die Kuhhirtinnen, sich bereits danach sehnen, sein Gesicht zu „trinken“ (III.1) und seine Flöte beneiden, deren „Löcher sich mit dem Nektar seiner Lippen füllen“ und die diesen Lippennektar (*adhara-sudhā*) „genießt, obwohl er doch den Gopis gehört, [für die] davon nur ein Restgeschmack übrig bleibt“.³²⁹

Die Sehnsucht nach dem kleinen „Restgeschmack“ oder „Schluckchen Saft“ (*avaśiṣṭa-rasa*) kann metaphorisch und ontologisch die Kṛṣṇa-Verehrung als gesamte religiöse Strömung vertreten – sie gibt ihr die emotionale Intensität, die sie ausmacht. Besonders verdeutlicht sich dies am Hügel Govardhan („Vermehrer der Kühe“) in Uttar Pradesh, der als Inkarnation Kṛṣṇas oder als „Berg aus Nahrung“ (*annakuta*) verehrt und durch einen Riss namens *Mukharavinda* („Lotosmund“) gefüttert wird.³³⁰ Darstellungen zeigen Kṛṣṇa in diesem Berg, wie er von seinem Bruder Balarama und anderen Kuhhirten Nahrung annimmt und zurückgibt:

*The gift of food-love moves in a circle, from the cowherds to the hill Krishna-Govardhan, and back to Krishna and the cowherds once more. Thus, the food-love metonymy substantiates the circular process underlying devotional experience: Krishna, it is believed, creates devotees through his grace, in order that he might reflexively experience through their loving feelings his own blissful and loving nature (ananda).*³³¹

Volkstümliche Traditionen kennen ein großes Repertoire an kulinarischen und anderen performativen Mitteln, um Emotionen und damit Verbundenheit zu Kṛṣṇa zu erzeugen.³³² Wie die Beispiele zeigen, enthalten verschiedene Metaphoriken verschiedene Konzepte von Emotion, wodurch sich die Schulen

ual act of offering food to Krishna” (ebd., S. 159). Schließlich gilt auch in der (alt)indischen Medizin, dass ein Mensch ist, was er isst – Speisesaft (*rasa*) ist diejenige der sieben Substanzen (*dhātus*), aus denen der Körper besteht, aus der die anderen sukzessive hervorgehen (vgl. Anhang 8.a).

329 *randhrān veṇor adhara-sudhayāpūrayan* (*Bhāgavatapurāṇa* 10.21.5).

330 Siehe ebd., S. 172.

331 Toomey 1990, S. 164.

332 “In the Braj folk tradition I find not one or two emotions, emphasized over the others, but an amalgam, a medley of emotions playing harmoniously off against one another as one moves across the sacred landscape. Moodiness and sentimentality permeate Braj culture, giving the region an ambience of sweetness and solitude in some places, of boisterousness and prankish good humor in others” (ebd., S. 171).

voneinander abgrenzen.³³³ Bestimmte religiöse Gruppen konzentrieren sich jedoch auf bestimmte Nuancen und Farbtöne aus der ganzen Palette von Gefühlen und Speisen, die dafür zur Verfügung steht.

Die in Südindien begründeten Vallabhiten etwa streben vor allem nach *vatsalya bhāva*, dem Zustand der Mütterlichkeit gegenüber dem kindlichen Kṛṣṇa.³³⁴ So füttern sie den Gott mit Milchprodukten und Süßigkeiten – womöglich auch im Bewusstsein, dass in ähnlichem, „kalbszärtlichem“ Gemütszustand (*vatsala*) die Erde, Pṛthivī, als Mutterkuh den Lebewesen ihre „Milch“, ihre Nahrung gibt (Vgl. II.1.a). Viele Mitglieder der in Bengalen entstandenen Caitanya-Schule hingegen versetzen sich in die Rolle einer Geliebten Kṛṣṇas und in *viraha*, ihren Trennungsschmerz³³⁵: Der zum Helden ausgewachsene Kṛṣṇa verließ das Land der Kuhhirtinnen und damit seine Jugend, so wie er sich als allmächtiger Gott der Menschenwelt entrückt. Als aber seine Gefährtin Rādhā Zornestränen vergoss, da traten auch in seine Augen Tränen. Der Unerreichbare war erreichbar geworden – und noch immer ist er es für diejenigen, die sich in die Gefühle der weinenden Mädchen hineinversetzen, welche stets als „edle Wilde“ dargestellt werden.³³⁶ Dem ernststen, traurigen Thema angemessen sind die schlichten Darbietungen an Kṛṣṇa, die oft erbettelt worden sind: Reis, andere Körner, gewürzte Linsen und Bohnen und gedünstetes Gemüse.³³⁷

Der blinde Dichter SŪRDĀS (ca. 1478-1582) nimmt in seinen Gedichten diese Perspektive einer Kuhhirtin ein, um über die Trennung von Kṛṣṇa zu trauern und die Trennung mittels Tränen zu überbrücken. An diesem Beispiel - Tränen in der nordindischen Braj-Poesie, in der vor allem die erotische Sehnsucht nach Kṛṣṇa entfaltet wird – prüft John S. HAWLEY vier Thesen. Diese leitet er aus anderen Artikeln eines Sammelbandes zu religiösen Tränen ableitet, die also (wie das, was ich in Kapitel IV.4 über Tränen schreibe) nicht nur als spezifisch indische Eigenschaften gelten können. Religiöse Tränen seien demnach (a) *nicht spontan, sondern aufgeführt*, (b) *kein Hemmnis für Kommunikation, son-*

333 Ebd., S. 175.

334 Ebd., S. 167 ff.

335 „For devotees the purest form of love is incomplete or frustrated love“ (ebd., S. 169).

336 Hawley 2005, S. 106.

337 Toomey 1990, S. 171.

dern eine Weise, zu kommunizieren, (c) geschlechtsspezifisch und meist mit Weiblichkeit verbunden sowie (d) sehr oft auf den Tod bezogen.³³⁸

Die erste These entspricht der paradoxen Situation, dass auch das Wilde, Unkontrollierbare und Überwältigende geplant und erwartet wird, wenn es in Inszenierungen eingebettet ist. In den Rās Līlā genannten Theaterspielen für Kṛṣṇa etwa setzen die Darsteller das Weinen des Publikum voraus, um an bestimmten Stellen darauf reagieren zu können. Diese sind meist Kinder, die zeitweilig zur Verkörperung Kṛṣṇas in seiner līlā, seinem göttlichen Spiel werden. Ihr Weinen ist nicht spontan, aber deshalb nicht weniger echt: Es ist „deep play“ mit den Grenzen des Fühlens und des verbalen Ausdrucks, erzeugt in einer sorgfältig aufgebauten Szenerie einen schmerzhaft-genüsslichen „metaphorischen Raum“³³⁹.

Damit ist schon die zweite These präzisiert. In den Gedichten sind es die Kuhhüterinnen, die Gopīs, die mit Kṛṣṇa Liebesabenteuer erlebten und ihn in seiner Abwesenheit tränenreich vermissen:

*Tears communicate precisely because they are not rhetorical strategies. [Shedding them] produces sympathetic resonances that translate into words [and] call him [Kṛṣṇa] to action.*³⁴⁰

Bei diesen beiden Ritualen sind jeweils Frauen die Akteure, so wie die Gopīs in den Mythen um Kṛṣṇa – obgleich sich auch männliche Gläubige in deren Rolle einfühlen³⁴¹, um vollkommene Hingabe (*bhakti*) in romantisch-erotischer Form auszukosten. Die eingenommene weibliche Rolle wird meist als besonders devot und unterwürfig entworfen: Ein Mensch solle sich zum Gott Kṛṣṇa so verhalten wie eine Frau zu einem Mann, nämlich empfangend. Diese Identifikation konzentriert sich in den Tränen, die überquellen vor geschlechtlichen, sozialen und theologischen Konnotationen sowie Bildern überbordender

338 “By and large, religious tears are not spontaneous, but enacted [...], not blocks to communication; rather, they communicate” (Hawley 2005, S. 94); “Tears are gendered – usually gendered female. [...] Tears are very frequently about death” (ebd., S. 95).

339 Ebd., S. 106, übersetzt von mir.

340 Ebd. Entsprechend kommunizieren rituelle Tränen bei READ auf kosmischen Wegen und über die Assoziation mit dem Regen mit den aztekischen Regengöttern in den Bergen. Bei LYNCH signalisieren Tränen in griechischen Grabreden eine Sprechpause oder den Moment für die nächste Rednerin, anzusetzen.

341 Ebd., S. 108.

Anmut.³⁴² Im Zentrum der kunstvollen poetischen und theatralischen Vergegenwärtigung steht das Grundgefühl, der *rasa* der verlassenen Gopīs: *viraha*, „separation and longing“³⁴³.

Auch wenn kein Tod direkt angesprochen wird, verdichten die Gedichte in sich viele Assoziationsstränge, die sich um Vergänglichkeit und Niedergang ranken. HAWLEY zufolge rückt der Tod in die Nähe, wenn die Liebe entzogen wird: In Tränen drücke diese Präsenz sich aus, und gerade das gebe dem Weinen seine Bedeutung als religiöse Geste.³⁴⁴ Schon die Stimmung *viraha* bindet Abschied und Tod eng aneinander, und eindruckliche Bilder verstärken dies: die regnerische Nacht, die sich in den Tränengüssen spiegelt³⁴⁵, deren Himmel so „schwarz/blau/dunkel“ (*śyāma, kāla, kṛṣṇa*) wie Kṛṣṇa ist und in der ein Sturm die Reise zum Geliebten verhindert; Wolken wie Elefanten mit Blitz-Stoßzähnen, die „Leidenschaft aus den Schläfen ihrer edlen, dunklen Körper versprühen“³⁴⁶; der Tod durch Ertrinken oder Verbrennen, mit der eine Trennung vom Geliebten verglichen wird.

Schlimmer als die Regengüsse, mit denen Gott Indra die Region Braj verwüstet, als man Kṛṣṇa statt seiner verehrt, sind die Tränen der Gopīs, wenn Kṛṣṇa nichts von sich hören lässt: Im Gedicht drohen ganze Dörfer in Braj „im Fluss ihrer Tränen zu ertrinken“³⁴⁷. Eine idealisierte Liebe, die die Physis und menschliche Existenz überschreitet und sich stattdessen dem ewigen Gott verschreibt, wird wiederum überschritten von den erotischen Wünschen der Gopīs, die sich mit spirituellen Erklärungen des Fernbleibens ihres Liebsten nicht abspeisen lassen.

342 “[Rādhās breasts] and the necklace of pearls resting there shone / 6. as if the moon were gazing down on lotus-lily buds / whose petals were embellished with a **nectar-dewdrop** net” (Sūrdās § 318; zitiert ebd., S. 101).

343 Ebd., S. 97.

344 „If love is withdrawn [...] then death is imminent. Tears are the central sign of this claim, and that, ultimately, is what makes weeping religious” (ebd., S. 109).

345 „The external rains of Indra are bad enough, but these internal rains, caused by Krishna, threaten not just to soak their victims but dissolve them” (Ebd., S. 101.)

346 Ebd., S. 105, übersetzt von mir.

347 Sūrdās, § 319, zitiert ebd., S. 109.

III.6 Metaphorische und ontologische Verwandlungen

a) vergöttlichte Substanzen

Eine wichtige Rolle in der Verehrung spielt der *prasād*, die „Rückgabe der dargebotenen Speisen [an die Geber und Tempelbesucher] – Süßigkeiten, (gekochter) Reis, Früchte, Asche (*vibhūti*), Blumen etc. – durch den Priester oder im Kontakt mit den flüssigen Ausscheidungen des Gottes bzw. Gurus, zum Beispiel seinem ‚Schweiß‘ oder Fußwasser.“³⁴⁸

Dass Tempelbesucher die den Göttern gegebenen Speisen zurückerhalten, ist zweideutig – einerseits ist das Annehmen einer Speise im Kastensystem ein Zeichen der Unterordnung; andererseits nimmt auch ein Ehemann von der Ehefrau Speise an. Wie die Gottheiten während der *pūjā* „Kleidung nehmen, den Weihrauch einatmen, das Licht sehen“³⁴⁹ können, rezipieren sie auch das Essen physisch und sinnlich, wobei sie es verwandeln:

*Hat der Gläubige sich mit der übernatürlichen Form der Gottheit identifiziert, sind [...] dessen Ausscheidungen oder Reste nicht mehr unreine, sondern – im Gegenteil – reinste Substanzen. Was Schmutz für die Welt ist, wird Nektar für die Ewigkeit.*³⁵⁰

Wie auch die Geschichten um göttlichen Samen, Tränen, Ohrenschmalz, Menstruationsblut oder Schweiß zeigen (vgl. II.2 und Anhang 7.c), sind die Substanzen, die dem Körper einer Gottheit entströmen, nie vertan oder nichtig, sondern entfalten immer eine Wirkung, wenn nicht sogar neue Wesen. Je nach den Umständen ihrer Entstehung und nach Gemütszustand der Gottheit haben die neu gebildeten Geschöpfe einen mehr oder weniger segensreichen Charakter oder sind mehr oder weniger problematisch für die Stabilität der Welt. Sogar Gaṇeśa, der allseits beliebte, elefantenköpfige Beseitiger von Hindernissen, entsteht in manchen Mythen aus den alles andere als schmutzigen Körperabsonderungen seiner Mutter:

348 Michaels 1998, S. 269. Über diesen Brauch habe ich ansonsten nur bei DOUGLAS gelesen: Komme ein Sadhu, ein Wanderasket, in ein Dorf, wasche man ihm die Füße. Daraufhin werde die Flüssigkeit „in einem besonderen silbernen Gefäß, das nur im Gottesdienst benutzt wurde, herumgereicht, in die rechte Hand gegossen und dann als Tirtha (heilige Flüssigkeit) getrunken“ (Douglas 1966, S. 21. Zitiert nach Harper 1964 in *Journal of Asian Studies* 23, 1964, S. 151-197.)

349 Ebd.

350 Ebd., S. 270.

*The goddess cleansed her person and applied perfumes and unguents over her body. With the **dirt** of the cleansing therefrom she created a human body with elephantine face [...]. The goddess spoke to him addressing 'O son' with delighted mind.*³⁵¹

Auch die Mythologie um Śiva hebt mancherorts die Grenzen zwischen Schmutz und Reinheit (vgl. I.2.c und IV.3) auf. Sein Gefolge etwa, die *gaṇas* („Scharen“), deren Anführer (*iśa*) Gaṇeśa ist, setzt sich dem *Skanda-Purāṇa* zufolge aus Wesen zusammen, die einst ausgezeichnete Menschen auf der Erde waren.³⁵² Deren kulinarische Vorlieben sind unkonventionell:

*Some are heat-imbibers, some foam[Schaum]-imbibers, some smoke-imbibers and some honey-imbibers. The diet of some is ichor [eitriges Wundsekret]. Others eat everything and some eat no food at all.*³⁵³

Eher dämonisiert als vergöttlicht werden die ekelhaften Stoffe und grotesken Leiber in den Höllen, die sich in Hindu-Berichten nicht sehr von denen aus anderen Teilen der Welt unterscheiden (vgl. Anhang 7.e). Doch wie KÖNIG in ihrer Arbeit über Ameisenhaufen feststellt, werden verpönte Stoffe – Schmutz, Reste oder überhaupt vergängliches, organisches, erdiges Material – recht oft mit großer Macht und Wirksamkeit assoziiert, ob nun zum Guten oder zum Schlechten.³⁵⁴ Denn schon seit vedischer Zeit kann in indischen Weltverständnissen fast alles, „was einen Namen hat [...] als eigenständige Realität, als Ding aufgefasst, als Person angeredet, als Macht verehrt werden.“³⁵⁵

351 *Skanda Purāṇa* I.ii.27.4-6.

352 „They had been excellent men on the earth“ (*Skanda-Purāṇa* I.ii.27.30).

353 *The Skanda Purāṇa. Part I*. Tagare 1992. S. 230.

354 „Abfall gelangt zum Verfall und geht in die Erde ein. Durch seine Auflösung fügt sich neues Leben zusammen. Er enthält als das, was übrig bleibt, d.h. nicht verbraucht wurde, ein großes Potential an Kraft. Diese kann jedoch so stark sein, dass sie sich ins Negative verkehrt: Aus Schmutz können z.B. Dämonen entstehen. Daß aus diesem potentiell-unheilvollen Schmutz auch die Ameisen hervorkommen, weist auf deren Ambivalenz hin. [So ist in jedem] Opferrest auch der Samen zu neuem Leben enthalten, denn seine Energie ist noch vorhanden“ (König 1980, S. 285).

355 Michaels 1998, S. 226.

III.6.b) Verstofflichte Kräfte

Wenn es ein „indisches Denken“ gibt, dürfte eine Jahrtausende alte Grundkonstante darin bestehen, dass sich Kräfte und Abstrakta stofflich oder feinstofflich materialisieren:

*Diebstahl, Übel, Wahrheit, Ruhm, Kraft können in den Körper wie Substanzen eindringen und ihn verlassen. Ebenso kann falsches Handeln eine Art Leidsubstanz (enas u.a.) oder Befleckung bedeuten, die dem Übeltäter anhaftet und ihm Krankheit, Unglück oder Armut bringt. Der Umgang mit einem Befallenen ist dann infizierend.*³⁵⁶

Die Vorstellung vom *karman* („Tat, Geschäft, Handeln“), dass sich aus dem eigenen Tun schicksalhaft spätere Wiedergeburten ergeben, war in der klassischen indischen Philosophie des jeweils ersten Jahrtausends vor und nach u. Z. anscheinend kaum zu hinterfragen. Besonders die Jaina-Religion betont das Körperhafte des *karman*: es bestehe aus *pudgalas* („Körper“), das heißt es trete in Form kleiner, anhaftender Partikel auf, die durch ihren „Ein-Fluss“ (*ā-srava*) das Selbst binden (*karm-bandh*), beschweren und in niedrigere Wesensformen, sogar in Höllen „hinabziehen“ können.³⁵⁷ In diese Mechanik können Götter und andere Wesen nicht eingreifen.

Zwar widersprechen dieser Vorstellung andere in Indien entstandene Religionen, etwa die Kṛṣṇa-Bhakti und der Mahāyāna-Buddhismus – in allen altindischen Religionen jedoch sind die Bilder des „Einfließens“, des karmischen Körpers (*kārmaṇa śarīra*) und vor allem des kosmischen Flusses der Wiedergeburten (*saṃsāra*)³⁵⁸ allgegenwärtig. Was sich als Karma im oder am Körper ablagert, erinnert an TISSOTS und NIETZSCHES Metapher vom „Schlamm der Seele“ (vgl. IV.3, aber auch an die „mitreißenden“ Gefühlsströme (vgl. IV.4). Beide Motive korrespondieren mit Körperflüssigkeiten:

The fluids within the body are basically a pernicious force, as is evident from the etymology of the term used to describe the humors (doṣa)³⁵⁹ [that] comes to denote the humors of the body as the causes of disease. The stream of life (saṃsāra,

356 Ebd., S. 226 und 230.

357 Siehe http://en.wikipedia.org/wiki/Karma_in_Jainism#Material_theory.

358 von *saṃ-√sr*, „zusammenfließen mit; umhergehen, wandeln; aus einem Leben in's andere wandern und die damit verbundenen Leiden empfinden“.

359 *doṣa* = „Fehler, Laster, Gefahr, die drei Körpersäfte, verdorbene Säfte, Krankheit“.

another fluid image) is a dangerous force. [All Hindus] participate in a system of mythology that suggests that the stream can be shored up by ritual to keep us from being totally overwhelmed by the doomsday flood of our own physical and emotional currents.³⁶⁰

III.6.c) ein personifiziertes Haus

“We must wash our homes every day. We must go out every day. Twice or thrice a year we must take a purgative and cleanse our stomachs. Likewise, on occasions such as Pongal, New Year, Deepavali, Sivaratri, we must give our houses a ‘special’ wash.”

Just then, the servant boy, a recently hired one, was observed to sweep the water toward the front door. S[waminadan yelled out at him]: You ass! Take the water that way! (pointing toward a rear door). Do you defecate through the mouth?³⁶¹

Weil ein tamilisches Haus und seine Bewohner aus Substanzen bestehen, die sie miteinander teilen und austauschen³⁶², müssen die Häuser „wie Menschen“ verdauen, ausscheiden und gelegentlich Abführmittel nehmen, um hygienisch und rituell rein zu bleiben. Das Leben eines Hauses ist also mehr als „nur“ eine Metapher – doch BLACKs Konzept der *Interaktionsmetapher* (vgl. I.1.a) kann hilfreich dafür sein, die damit verbundenen Assoziationen und Bedeutungsgefüge zu verstehen. Wenn etwa „Neid und Verbitterung“³⁶³ von einem Menschen auf sein Haus abfärben und diesem ein „böser Blick“ zugesprochen wird, dann sagt diese Verbindung etwas über den Status von Gebäuden wie über die Macht und Ohnmacht von Menschen in dem tamilischen Dorf aus.

Ein besonders markantes Beispiel für interaktive Symbolik ist der *Tempel in Jerusalem*, der bei weitem nicht nur aus seiner erhaltenen Mauer besteht und auch nicht einfach ein Symbol für den Bund mit Gott und daher für jüdisches Leben ist. Rückwirkend verweisen die Gebote des Alltagslebens auf den Tempel, insbesondere in der Diaspora, in der das gelobte Land und damit der Tempel verloren sind. Im Familienleben, aber auch im Körper der Menschen ist er präsent, so wie die Körper der vielen Menschen, aus denen das „Volk“

360 Doniger O’Flaherty 1980, S.60 f.

361 Szene aus einem Interview mit einem Dorfbewohner in DANIEL 1980 S. 152.

362 Ebd., S. 161

363 „Envy and bitterness“ (ebd., S. 160).

besteht, durch den Tempel verkörpert und vertreten werden.³⁶⁴ Jesus, der das Christentum repräsentiert, knüpft im Johannesevangelium an die Symbolik an, wenn er „von dem Tempel seines Leibes“³⁶⁵ redet. Spätestens Meister Eckardt arbeitet diese Deutungsmöglichkeit gründlich heraus (vgl. Anhang 9.a).

364 “It is equally plausible to argue that the temple stands for the pure consecrated body of the worshipper and that the rules which protect the sanctuary from defilement repeat by analogy the rules which protect the purity of the human body from wrong food and wrong sex, and the people of Israel from false gods. [...] Since it is clear that the temple rules and sex rules and food rules are a single system of analogies, they do not converge on any one point but sustain the whole moral and physical universe simultaneously in their systematic interrelatedness” (Douglas 1970, S. 140).

365 Johannes 2.21.

Teil IV – Allgemein Menschliches?

1. Blut und Vitalität

*Blut [...] aus g[ermanisch] *blóda- ‚Blut‘ [...]. Ein nur germanisches Wort, das die alten indogermanischen Wörter für ‚Blut‘ (vertreten durch lat. aser und lat. cruor) ersetzt hat [...] als das, was den Körper straff hält und bei Verletzung hervorquillt.*³⁶⁶

*Blood may be a metonym for life, it may be a strengthener and a vitalizer, it may be a cooler, a healer, a cleanser, it may constitute food for spirits and ancestors, it may represent the soul principle. Whatever its meaning [...] blood is clearly a prime vehicle for symbolizing.*³⁶⁷

„Ach so, Säftetheorie!“³⁶⁸ mag dazu manchem in den Kopf schießen. Die europäischen (vgl. I.2.f und Anhang 8.g) und indischen (Anhang 8.a-b) Medizingeschichten haben tatsächlich viel dazu beigetragen, dass Menschen in mancher Verfassung nicht nur als „lemblos“ oder „saft- und kraftlos“, sondern auch als „blutarm“ gelten. Sanguiniker sind seit der Antike lebhaft, flatterhafte Menschen – doch kann ebenso sehr Wirkung wie Ursache alltäglicher Redeweisen sein. Blut war, laut KLUGES etymologischem Wörterbuch, zunächst „das, was den Körper straff hält und bei Verletzung hervorquillt.“³⁶⁹

Auch außerhalb der indischen und europäischen Medizingeschichten liegt es nahe, das Blut mit Agilität, Körperspannung, Straffheit, oder dem „Lebenssaft“ zu verknüpfen. Auch ohne medizinische Informiertheit dürfte das Blut etwa mit dem Anschwellen von Klitoris oder Penis in Verbindung gebracht werden, einer überall auf der Welt möglichen und intensiven meist lustvollen Erfahrung des Am-Leben-Seins. Zwar waren und sind Säftelehren außerordentlich weit verbreitet und interagieren stets mit den jeweiligen Religionen und den Alltagssprachen, doch hat die Metapher auch außerhalb dieser dennoch speziell medizinischen Diskurse eine lange Geschichte. Der erste Beleg dafür, dass Blut direkt die Lebenskraft konnotiert, findet sich im *Tenach*, der hebräischen Version des alten Testaments:

366 Kluge 1883, S. 121. Fettdruck i.O.

367 Howell 1996, S. 18.

368 Braun 1995, S. 55.

369 Kluge 1883, S. 121.

Die Lebenskraft des Fleisches sitzt nämlich im Blut. Dieses Blut habe ich euch gegeben, damit ihr auf dem Altar für euer Leben die Sühne vollzieht; denn das Blut ist es, das für ein Leben sühnt.³⁷⁰ Doch beherrsche dich und genieße kein Blut; denn Blut ist Lebenskraft und du sollst nicht zusammen mit dem Fleisch die Lebenskraft verzehren.³⁷¹

Dieses „Leben“, *näphäsch* (נֶפֶשׁ), ist auch eine Art „Seele“, die Menschen mit Tieren gemeinsam haben.³⁷² Daher ist es nicht ganz klar, ob diese Kraft oder unsichtbare Substanz, die mit dem Blut eines Tieres von einem frevelnden Menschen verzehrt würde, diesem unrechtmäßig zu viel Macht einflößen würde – oder ob es eher das Tierische der Tierseele sei, die die Menschenseele verunreinige.³⁷³ Beides könnte damals als Anlass zur Todesstrafe (*Levitikus* 7,27) angesehen worden sein; beide Auslegungen sind im jüdischen Denken und Streiten bis heute möglich.

Als Mose in *Exodus* 24.4-8 einen Altar baut, der für jede der zwölf Stämme eine Säule trägt, lässt er darauf Brandopfer darbringen und besprengt mit der einen Hälfte des Blutes den Altar, mit der anderen das Volk. Somit stiftet er einen „Bund“, einerseits zwischen G'tt und den Menschen, andererseits zwischen den Menschen untereinander. Gemäß der Lebenskraftsymbolik dürfte dieser Bund einer Bluts- und „Seelen“verwandtschaft gleichkommen, denn ein Bund oder ein Testament „hat noch nicht Kraft, wenn der noch lebt, der es gemacht hat.

Daher auch das erste [Testament] nicht ohne Blut gestiftet ward. Denn als Mose ausgeredet hatte von allen Geboten nach dem Gesetz zu allem Volk, nahm er Kälber- und Bocksblut mit Wasser und [...] besprengte das Buch und alles Volk und sprach: „Das ist das Blut des Testaments, das Gott euch geboten hat.“ Und die Hütte und alle Geräte des Gottesdienstes besprengte er gleicherweise mit Blut. Und es wird fast alles mit Blut gereinigt nach dem Gesetz; und ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung.³⁷⁴

370 *Levitikus* (3. Buch Mose), Vers 17.11. Hier ziehe ich ausnahmsweise die Einheits- und nicht die Lutherübersetzung von 1999 heran, da letztere sieht im Blute dieses Verses nicht die Sühne, sondern „die Versöhnung, weil das Leben in ihm ist.“

371 *Deuteronomium* (5. Buch Mose), Vers 12.23.

372 Ehrenberg 2007, S. 143.

373 Der im 13. Jhd. lebende Rabbi Nachmanides spricht von „Charakterschwächung“ (ebd.).

374 Hebräer 9.17-22.

Das Blut, das hier im gleichen Akt reinigt und mit dem Tod konfrontiert, trägt Erlösung und Vergebung über das Leben hinaus in sich – den Bund mit Gott, jenes neue „Testament“, das hier an das alte mit seinen Tieropfern anknüpft, um sich davon loszulösen und auf mit dem Blute eines einzelnen Gottmenschen eine neue Glaubensgemeinschaft zu verkitten (siehe II.2).

Gerade das Universale der blutigen Lebensmetaphorik öffnet sie für eine Fülle verschiedenster, gar gegensätzlicher Bedeutungen: Verunreinigt oder reinigt das Blut beim Verzehr oder beim Körperkontakt? Ist es schwächend oder stärkend, ist sein Genuss aus einem dieser Gründe verboten wie im *Tenach* oder gar geboten, wie der berühmte Massai-Trunk *saroi* aus Rinderblut und Milch? Und was soll diese verstofflichte Lebenskraft eigentlich sein?

IV.1.a) Vitalität als Substanz

*Vitality is a substance. She's brimming with vim and vigor. She's overflowing with vitality. He's devoid of energy. I don't have any energy left at the end of the day. I'm drained. That took a lot out of me.*³⁷⁵

So charakterisieren LAKOFF und JOHNSON (siehe I.1) beiläufig eine Metapher, die nach all dem hier bereits Vorgestellten äußerst bedeutsam zu sein scheint, wenn nicht sogar im Sinne BLUMENBERGS „absolut“. Die sechs beispielhaften Redewendungen deuten auf Quantifizierbarkeit von „Leben“ hin, ob nun als Energie, Kraft oder Materie: Ein Mensch, der nicht „in vollem Saft steht“, wirkt ausgesaugt oder „ausgelaugt“; man erscheint schlapp, schlotternd und schlaff oder stramm, strotzend und straff vor strudelndem Blute.³⁷⁶

Entscheidet darüber die Menge oder die Bewegung der Säfte im Leibe? Sind Menge und Bewegung, letztendlich also das Leben selbst, quantifizierbar?

³⁷⁵ Johnson & Lakoff 1980, S. 51.

³⁷⁶ Das Zusammendenken der physischen Schlaffheit einer ausgesaugten Beere mit der psychischen Schlappheit einer unmotivierten Person scheint weit verbreitet zu sein. So meint das Sanskritwort विषाद, *viṣāḍ*, bedeutet: „1) das Schlaffwerden, Erschlaffen. 2) Bestürzung, Niedergeschlagenheit, Kleinmuth, Verzagtheit, Verzweiflung. 3) Widerwille, Ekel“ (BÖHTLINGK). Das zugrunde liegende Verb *vi-√sad* meint „zusammen-sinken“, „sich niedersetzen“ oder „verzagen“ – ein Zusammenhang, der durchaus universell sein könnte. Müdigkeit wie Antriebslosigkeit zeigen sich oft in verminderter Gegenwehr gegen die Schwerkraft, in hängenden Schultern, in sichtbarer „Niedergeschlagenheit“.

Ganz klar und eindimensional weiß es die alltägliche Rede sicherlich selbst nicht, die sich mal figurativ und mal direkt auf das pulsierende Blut in den Lebensadern bezieht. Keine Metapher, sondern Theorie und Annahme war und ist in der Humoralmedizin die Rede vom „heißblütigen“ Sanguiniker, dessen Flüssigkeit und daher er selbst stärker in Bewegung ist als etwa im schlammig-schleimigen „Phlegmatiker“. Auch die Rolle des Blutes für die Erektion dürfte metonymisch die Rede von der prallen oder strotzenden Lebenskraft illustrieren und begründen.

Das Viel und Wenig präsentiert sich aber auch außerhalb der Wissenschaftsgeschichte oft als Gewissheit, insbesondere da, wo sich Ängste ausdrücken. Das leibliche Gefühl, auszutrocknen, gilt schon im Alten Testament als Symptom dafür, von Gott im Stich gelassen zu werden:

2. Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? [...] 15. Ich bin ausgeschüttet wie Wasser, / alle meine Knochen haben sich voneinander gelöst; / mein Herz ist in meinem Leibe wie zerschmolzenes Wachs. 16. Meine Kräfte sind vertrocknet wie eine Scherbe, / und meine Zunge klebt mir am Gaumen, / und du legst mich in des Todes Staub.³⁷⁷

Wenn ich empfinde, dass in mir zu wenig Saft und Kraft ist, wer hat mich ausgesaugt? Wenn ich in mir mein pralles Leben spüre, wer mag es mir neiden? Solche Sorgen sprechen aus den in der ganzen Welt zahlreichen Vampirgeschichten, ob sie nun über Bedrohungen von außen erzählen oder, wie in vielen modernen Romanen, über innere Mächte oder das „Unbewusste“. Wie Frauen, Männer und andere Wesen verschiedene Körperflüssigkeiten mit wirksamen Konnotationen haben, so wird auch „der“ Lebenssaft oder „die“ Lebenskraft geschlechtsspezifisch gedacht. Viel und Wenig, Neid und Üppigkeit bedeuten jeweils verschiedenes, wenn ein Geschlecht als Gegenpol zur Vernunft und Selbstbeherrschtheit entworfen wird. Dem blutsaugenden Vampirismus gefährlicher, höllischer, dämonischer Frauen, wie sie schon vor 2500 Jahren in Gestalt der Erinyen begegneten (vgl. II.3), mischen sich Phantasien eitrigen, „giftigen“ oder „schmutzigen“ Blutes unter, wie es auch durch Höllen zu fließen pflegt (vgl. Anhang 7.e).

377 Psalm 22.

Solche Imaginationen und Entwürfe kontaminierender Realitäten entwickeln sich im Zuge der Ideengeschichte. Dass „Parasit“ und „Blutsauger“ etwa zu antisemitischen Leitmotiven werden konnten, hatte seinen Vorlauf in der französischen Revolution. Damals verglich man zunächst den Adel mit „Gewächsen, die nur vom Saft anderer Pflanzen leben können“³⁷⁸ – ein gefährlicher und unheilsschwangerer Vergleich, wenn gängige Denkstile Saft mit Kraft gleichsetzen und letztere dadurch für erschöpflich, beneidet und bedroht erachten.

IV.1.b) Saft und Kraft: die Geschichte einer Redewendung

„Saft und Kraft“ steht als feststehende Redewendung für „Gesundheit und Frische“³⁷⁹. Diese Metapher überträgt sich spätestens seit LUTHER ins Religiöse oder Spirituelle, kann aber auch die in Sprache und Schrift enthaltene Kraft meinen.³⁸⁰ Im diesem Sinne verwendet Jacob GRIMM die Metapher selbst; ihm

378 „In seiner Verteidigung des dritten Standes von 1789 kritisierte Abbé Sieyès die aristokratischen Privilegien als ein System ‚parasitärer Gewächse, die nur von Saft anderer Pflanzen leben können, die sie aussaugen und erschöpfen‘. [...] Bald darauf wurde im Diskurs der radikalen Revolutionäre der Vorwurf, aristokratische Privilegien seien parasitär, mit Blutsauger- und Vampirmetaphern kombiniert“ (Musolff 2011, S.110).

379 „in abgeblaszterer bedeutung steht saft namentlich in verbindung mit kraft zur bezeichnung der gesundheit, frische u. dgl.: mit groszer mattigkeit so wol ausz schrecken als mangel krafts und safts. PHILANDER (1650) 2, 738; bis er an saft und kraft und geld und gewissen, und gutem namen bankrut wird. SCHILLER *räuber* 2, 3 *schauspiel*;

dahin ist mein gesicht, mein **hertz, muht, saft und krafft**:
hab ich sie aber noch, seind sie gantz mangelhafft.

WECKHERLIN 152;

allein die böse seuche kam / in meines staates glieder,
die ihnen **saft und kraft** benahm; / und alles lag danieder.

BLUMAUER *Äneis* 1, 98.“ (Grimms Wörterbuch, Hvh. und Formatierung von mir.)

380 „übertragen redet man auch von dem saft einer sache, als ihrem innersten kern, wert und gehalt; den übergang zu diesem sprachgebrauch vermittelnd: das (die schriftauslegung der sophisten) ist doch nit andersz, denn unsz die schalen von der nusz, die hulssen von den drawben, die kleyen von dem mel geben. es were besser, beydes miteynander, odder allein den kernen und safft unnd mel geben, wie sichs gepurt tzum newen testament. LUTHER 8, 346, 32 *Weim. ausgabe*.

die quinta essentia wird verdeutscht als das fünfte wesen, der **saft und kraft** eines dings. KIRSCH 1, 910a. [...] Christus gebe solchem seinem wort **safft und krafft** in ewer hertzen. LUTHER 6, 1b; wort .. die weder krafft noch safft haben. 170a; worte die in anderer (als der deutschen) sprache **saft und kraft** würden verlieren. SCHOTTEL 1111“

(Ebd., Spalte 1641 f.).

erscheint „die gegenwärtige rechtssprache [...] ungesund und saftlos, mit römischer terminologie hart überladen.“³⁸¹

Grimms Wörterbuch gibt bereits als erste Wortbedeutung den „saft der pflanzen [an], der das frische wachsthum begleitet und fördert.“³⁸² Wie schon die ersten Beispiele dafür zeigen, die größtenteils der Lutherübersetzung der Bibel entstammen³⁸³, ist solcher Saft der Pflanzen und des fruchtbaren Bodens³⁸⁴ eng mit dem strotzenden Leben assoziiert. Das begründet wohl schon früh den metaphorischen Sprachgebrauch:

in bildlicher anwendung: denn deine hand war tag und nacht schwer auff mir, das mein safft vertrocknete, wie es im sommer dürre wird (*ps.* 32, 4); die schlacht geht frisch, die schwerter stehn im saft. (*UHLAND Ernst von Schwaben* 106).³⁸⁵

Vielleicht ist die Medizin, die aus dem bereits metaphorisch aufgeladenen Wortfeld zehrt, wenn sie die lateinischen *humores* im Deutschen als „Säfte“ übersetzt. Die „Läuterung“ des Verzehreten und Verdauten, von GALEN als *chylus* bezeichnet, zu Säften des Körpers erinnert in einer Beschreibung sehr an die Weise, wie ein Baum seine Säfte aus der Erde nach oben zieht und dabei umwandelt.³⁸⁶ Ob also nun der medizinische aus dem üblichen Sprachgebrauch oder letzterer aus ersterem den Impuls empfangen hat, Körperflüssigkeiten als „Säfte“ zu bezeichnen – so oder so galten schon früh Blut, Milch und

381 Vorwort zu Band 1, Abschnitt 8, S. 32.

382 Bd. 14, Spalte 1639. Hier wie im Folgenden übernehme ich Kapitälchen (für Autorennamen) und Kursivdruck (für Ergänzungen und Bibelverweise) aus der Online-Version, füge aber der besseren Übersichtlichkeit halber Absätze ein.

383 „die dornen, so noch in einander wachsen, und **im besten safft** sind. *Nahum* 1, 10; das die beume des herrn **vol saffts** stehen. *psalm* 104, 16; (Ebd.)

384 „befruchtende [...] feuchtigkeit des erdbodens: und etlichs fiel auff den fels, und da es aufgieng, verdorret es, darumb, das es nicht **safft hatte**. *Luc.* 8, 6; die felder alles ihres inhabenden saftes und kraftes berauben. *HOHBERG* 2, 22a.“ (Ebd., Sp. 1640).

385 Ebd.

386 „und wie kann da, wo man immer auf dem stuhle verdauet, und durch eine starke anstrengung der seele die **rohen säfte (chylus)** nach dem gehirn zieht, diese läuterung (des nahrungsgeistes) gehörig geschehen? *MÖSER patr. phant.* (1820) 3, 128“ (Ebd., Sp. 1641).

Tränen als ein ganz besonderer „roter Saft“³⁸⁷, als der „Lebenssaft“³⁸⁸ und der „Augensaft“³⁸⁹.

IV.1.c) a „zaftig“ blonde

Ein Zeichen dafür, dass das Adjektiv „saftig“ über das Deskriptive hinaus viele weitere Bedeutungen und Konnotationen angenommen hat, ist sein Eingang ins American English, vermittelt über das jiddische *zaftik* oder *zoftik* („üppig, drall“³⁹⁰; „juicy, voluptuous, sensual and plump“³⁹¹). Dass ein solches Wort überhaupt ins Amerikanische aufgenommen wurde, lässt mich vermuten, dass die Immigranten, die es benutzten, ein genau entsprechendes Wort in der neu erlernten Sprache nicht vorfanden, aber das Bedürfnis dazu hatten. Am Ausführlichsten gibt das *Merriam-Webster-Dictionary* Auskunft zu diesem Wort:

zaftig. *adjective* \ 'zäf-tig, 'zöf-\ [...] *of a woman: slightly fat in an attractive way, having a full, rounded figure; pleasingly plump* [...].

Examples of ZAFTIG: 1) *The actress playing the lead role was a zaftig blonde.*

Origin of ZAFTIG: Yiddish *zaftik* *juicy, succulent, from zaft juice, sap, from Middle High German saf, saft, from Old High German saf.*

First Known Use: circa 1936.³⁹²

Im Spiegel einer anderen Sprache tritt eine der eindringlichsten Bedeutungen zu Tage, nämlich die erotische.

387 „soll ich hingehen, und diesem abgerichteten schäferhund die gurgel zusammen schnüren, dasz ihm **der rothe saft** aus allen schweis-löchern sprudelt?

SCHILLER *räuber 2, 3 schauspiel*“ (Ebd.)

388 „so ruht doch er (*der säugling*) an meinem herzen, und trinkt den oft mit thränen vermischten **saft des lebens** aus meiner brust. KLINGER *werke* 4, 146“ (Ebd.).

389 „herzen jâmer **ougen saf** / gap maneger werden frouwen / die man weinde muose schouwen. *Parz.* 319, 16“ (Ebd.).

390 Christoph Gutknecht am 13.02.2014 unter der Rubrik „Sprachgeschichten“, in der er unregelmäßig Artikel für die *Jüdische Allgemeine* schreibt: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/18359>.

391 Selbstbezeichnung eines gleichnamigen jiddischsprachigen Theatertrios aus Australien; Siehe <http://zaftik.wordpress.com/>

392 <http://www.merriam-webster.com/dictionary/zaftig>. Herv. i.O.

Über das Stereotyp der „saftigen“, „drallen“ oder „überwältigenden“ Frau im Gegensatz zur „ausgezehrten“, „saftlosen“ oder „frigiden“ werden sowohl Keuschheit als auch sexuelle Aktivität zum Problem. Als blutsaugender *vamp* vereint die *femme fatale* vielleicht sogar beide Motive narrativ sublimierter Sexualangst in sich: Das Überflutende wie das Aussaugende.³⁹³ Vorgeblich liberale Sexualmoral stellt wiederum ganz eigene Anforderungen, zwingt geradezu zur Promiskuität. Seit diese Entwicklung alle Geschlechter betrifft, ist es kaum noch zu verstehen, was der Wert oder Reiz daran sein sollte, eine Jungfräulichkeit (siehe IV.3) bis nach der Ehe oder gar bis zum Tode zu bewahren. Im Gegenteil – wer sexuell nicht sehr umtriebig ist, empfindet oft die Angst, „auszutrocknen“, denn „vertrocknet“ ist ein verbreitetes Etikett sexueller Inaktivität.³⁹⁴ In einem Roman namens und über *Bollywood*³⁹⁵ bezeichnet die sexuell liberal eingestellte Schauspielerin Mehnaz ihre Kollegin Maya als „vertrocknete kleine Tussi“. Da letztere die Ehefrau ihres Geliebten ist und traditionelle Vorstellungen von Ehe hegt, meint auch hier die „Trockenheit“ ein weniger ausgeprägtes und weniger leidenschaftliches Sexualleben.

Das feindselige Stereotyp der Blutsaugerin, ob es nun aus sexueller „Trockenheit“ oder im Gegenteil aus ihrer „Unersättlichkeit“ resultiert, ist nicht auf Frauen beschränkt.³⁹⁶ Was sich aus psychoanalytischer Sicht mit oralen Phantasien erklären lässt, ist bereits vom Worte her eng mit dem Saugen der Milch assoziiert. Außer Milch und Blut wird kaum etwas „gesaugt“ – nur in

393 „Die Frau, die ihre Reize ungezwungen einsetzt, ob Abenteurerin, Vamp oder *femme fatale*, bleibt ein beunruhigender Typus. In der schlechten Frau der Hollywoodfilme lebt die Gestalt der Circe weiter“ (de Beauvoir 1949, S. 250).

394 Einmal blätterte ich in einem Groschenroman, der auf einer Toilette herumlag. Darin schämt sich eine junge Frau dafür, noch keine sexuellen Erfahrungen gemacht zu haben, und fühlt sich als „alte, vertrocknete Jungfer“. Dieser Auftakt einer Geschichte, die vermutlich in „leidenschaftlicher Entfesselung“ oder derartigem mündet, ist überaus erwartungskonform. Und während eines Jobs als Vorleser im *Deutschen Verein für Blinde und Sehbehinderte* fand ich diese Metapher auch ich in einem Ratgeber zur Paartherapie: "Hinter jeder vordergründigen Leblosigkeit und *trockenen* Routine verbirgt sich eine *verschüttete* Sinnlichkeit." (*Phasen der Leidenschaft* (Klöckner 2007), S. 151).

395 Tharoor 1991, S. 261. Tharoor wurde 1956 mit indischem Hintergrund in London geboren und arbeitet seit 1978 für die UNO. Er veröffentlichte zahlreiche belletristische und historisch/politische Bücher über Indien.

396 Im *Handbuch des Deutschen Aberglaubens* (Band 4, 1931) gibt es auch einen Eintrag zum „Juden“, wie zu einem Fabelwesen. Auch diesem wird „Blutentziehen als Fernzauber“ und überhaupt „vor allem schädigender Zauber zugeschrieben [...]. J.n verhexen den Stall [...], verschließen Gebärende“ (S. 813).

manchen Fällen Sexualsekrete (vgl. Anhang 5.b) oder gar „die Seele“. Zu dieser Situation ließe sich auch sagen: *That sucks!* (vgl. Anhang 3):

schon seh' ich sie, zwo ungeheuere schlangen, / furcht und verdacht, an deiner seele saugen. (Schiller 51, 17); und die angst mit vampyrrüssel / saugt das blut aus meinen adern, / aus dem kopfe das gehirn. (Grillparzer 3, 37).³⁹⁷

Wie oben belegt, kann Milch wie das Blut als „Lebenssaft“ gelten, der zum Schaden der Menschen verschwinden oder verderben kann. Wie „tief emotional“ diese Flüssigkeit psychologisch oder kulturell „behaftet“ ist, soll das nächste Kapitel zeigen – ohne die sexuelle Komponente frühkindlicher Oralität überzustrapazieren. Nur liegt dabei oft der Verdacht nahe, dass in den paradiesischen, vorzeitlichen Szenerien, die vor Milch, Honig und Tau triefen, erwachsene Menschen sich eine „unbeschwerte“, „unschuldige“ Kindheit der Welt heraufbeschwören, die gerade wegen des asexuellen Vergnügens und der Abwesenheit von (sexueller) Mühsal, Gestank und Ekelmomenten erotisch aufgeladen ist.

397 Aus dem Eintrag in *Grimms Wörterbuch* zu „saugen“; Bd. 14, Sp. 1891.

IV.2 „Freude trinken alle Wesen / an den Brüsten der Natur“³⁹⁸

a) Die Zeit, als Milch und Honig flossen

*Ewiger Frühling war's, mit milden Lüften umspielte
lieblicher Westwind die Blumen, die ohne Besamung geboren.
[Da] quollen schon Ströme von Milch, schon wälzten sich Ströme von Nektar,
rann der goldgelbe Honigsaft von der grünenden Eiche.*³⁹⁹

So schwärmt OVID in seinen *Metamorphosen* vom „goldenen Zeitalter“. Für die alten Griechen und Römer lag das „Land, in dem Milch und Honig fließen“, noch in der Vergangenheit, denn zwischen zeitlicher und räumlicher Ferne besteht wohl kein so großer Unterschied mehr, wenn das Ersehnte weit genug entfernt liegt und sein bedauerlicher Verlust nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. „Wieso aber kommen römische Dichter dazu, das Paradiesesleben oder das goldene Zeitalter mit den Vorstellungen von Milch- und Honigströmen auszustatten?“⁴⁰⁰ Und weshalb sind die Bilder indischer Dichter so ähnlich?

Das Sanskritwort *madhu* bezeichnet gleich fünf Motive aus OVIDs kurzer Schilderung eines guten Ortes: den Frühling, die Süße, das Angenehme, Milch und Honig. Was „hinter“ solcher frühlingssüßen Labsal, den lieblichen und milden Winden, diesem ganzen Feld kulturübergreifend eng verwandter Vorstellungen steht, könnte in anderen Worten nichts anderes als das „Glück“ sein. Auch ohne die „ungepflügte“ Erde sexuell zu deuten, ist die Szene mit den ohne Besamung geborenen Blumen eigentümlich unberührt, unbefleckt und „jungfräulich“ wie der Morgentau. Unter König *Prṭhu*, der in Kapitel II.1.a die Erdenkuh *Prṭhivī* gemolken hat, waren die Zustände ähnlich süß:

398 Friedrich Schiller (1765): *An die Freude*. Zeile 25f.

399 *ver erat aeternum, placidique tepentibus auris / mulcebant zephyri natos sine semine flores. / mox etiam fruges tellus inarata ferebat, / nec renovatus ager gravidis canebat aristis; / flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant, / flavaque de viridi stillabant ilice mella* (Ovid, *Metamorphosen* 107-112).

400 Wyß 1914, S. 45. Ebd. finden sich zahlreiche weitere Beispiele für diese Vorliebe. Eine mögliche Antwort hat der Verfasser aber selbst schon auf Seite 41 in drolligen Worten gegeben: „Jeder Trunk, Wein, Wasser, Milch oder Melikraton, ist im warmen Süden ein süßes, erquickendes Labsal der lechzenden Lippen“ (ebd., S. 41).

Ungepflügt trug die Erde (Pṛthivī) Früchte, gewährte dem Sohn des Venu (König Pṛthu) seine Wünsche, wie eine Kuh ihre Milch⁴⁰¹ vergießt. Alle Kühe füllten Töpfe mit ihrer Milch, aus jeder Ritze quoll Honig. Die Gräser bestanden aus Gold, waren behaglich und wohligh zu berühren. Aus ihnen [machten sich] die Leute Kleider und zogen sie an. Die Früchte machten unsterblich und die Wurzeln schmeckten süß.⁴⁰²

Konkrete oder metaphorische Süße und abstraktes Glück haben auch eine unverblümt erotische Seite (vgl. Anhang 9.a). Ohne Sexualität wäre die Welt jedoch unkomplizierter, wie man sie sich gerne vor einem Sündenfall oder einer allmählichen Entwicklung der Unarten vorstellt: noch nicht so entfaltet, widrig und unübersichtlich wie die Welt, in der man leben muss, in der Tau und Milch nicht wirklich süß schmecken, in der es keine Milch regnet und in der eine Milch gebende Jungfrau als unnatürlich gelten muss. Solche Bilder erweckt auch Frida KAHLO auf ihrem Gemälde *Meine Amme und Ich* zu einem surrealistischen, zweideutigen Leben: "I am in my nurse's arms, with the face of a grown up woman and the body of a little girl, while milk falls from her nipples as if from the heavens."⁴⁰³ Eine große, ehrfurchtserbietende wie unnahbare Amme säugt ein Kind mit dem Kopf Fridas als erwachsener Frau, während auch vom Himmel herab Milch regnet – ein Bild aus den Worten ihrer tatsächlichen Amme, die den Regen als „Milch der Jungfrau“ zu bezeichnen pflegte.

Mit der als makellos imaginierten Kindheit der Welt korrespondiert auch die stereotyp gütige, kosmisch gebärende und behütende Mütterlichkeit:

Die Mutter ist die Wurzel, die in die Tiefen des Kosmos reicht und seine Säfte hervorholt, sie ist der Brunnen, aus dem Quellwasser sprudelt, das auch nährend Milch ist, eine heiße Quelle, ein Schlamm aus Erde und Wasser, reich an aufbauenden Kräften.⁴⁰⁴

401 *kāma-duh* = „Wünsche melkend, jeglichen Wunsch gewährend“

402 769. *akṛṣṭapacyā pṛthivī āsīd vainyasya kāmadhuk* / 770. *sarvāḥ kumbhaduho gāvaḥ puṭake puṭake madhu* / 771. *āsan hiraṇmayā darbhāḥ sukhāsparsāḥ sukhāvahāḥ* / 772. *teṣāṃ cīrāṇi saṃvītāḥ prajāś teṣv eva śerate* / 773. *phalāny amṛtakalpāṇi mūlāni ca madhūni ca* (Mahābhārata 07,049.021d@008).

403 <https://mydailyartdisplay.wordpress.com/2012/07/20/frida-kahlo-part-4/>

404 de Beauvoir 1949, S. 197.

Dieses Bild findet sich seltener in den alten Schöpfungsmythen als in wissenschaftlichen, neuzeitlichen Projektionen zivilisationskritischer Sehnsüchte in die Mutter Natur. Doch auch den „echten“ Göttern ist die unbeschwerte Welt nicht so fern wie den Menschen. Viele Gottheiten indischer Mythen werden ohne eine Geburt im engeren Sinne auf die Welt gebracht, ohne Zeugung, Schwangerschaft, Wehen und Hebamme (siehe Anhang 7.c). Vielleicht ist all dies zu mühevoll und zu schmerzhaft für Götter, die unberührt⁴⁰⁵ scheinen von den menschlich-alltäglichen Schmerzen, Plackereien, Vergänglichkeiten und Schmutzigkeiten: auch die Arbeit (engl. *labour*) der Geburt mag ihnen unzumutbar sein. Der Zustand hingegen, in dem sie sich befinden, heißt *ananda* („Wonne“), ihr Treiben *līlā* („Spiel“) – assoziative Stränge verweben sie mit Beweglichkeit, Unschuld, Reinheit und Gesundheit. In der Abbildung von Göttern wird oft ihre „süße“ Anmut, Kindlichkeit und Leichtigkeit betont. All diese angenehmen Aspekte, die im Leben der Menschen so selten sind, bündeln sich im göttlichen Leben.

Gottheiten lassen sich, unter anderem, als Symbole verstehen, die diese Momente der Freude abstrahieren, inkarnieren und objektivieren. Ein solcher Prozess der Verdichtung stachelt auch die Worte anscheinend postmoderner und postreligiöser Denker manchmal zu religiös anmutenden Übermut an:

*Oh Glück! Willst du wohl singen, o meine Seele? Du liegst im Grase [...]. Singe nicht, du Gras-Geflügel, o meine Seele! Flüstere nicht einmal! Sieh doch – still! der alte Mittag schläft, er bewegt den Mund: trinkt er nicht eben einen Tropfen Glücks – einen alten braunen Tropfen goldenen Glücks, goldenen Weins? Es huscht über ihn hin, sein Glück lacht. [...] O Himmel über mir [...], wann trinkst du diesen Tropfen Taus, der auf alle Erden-Dinge niederfiel – wann trinkst du diese wunderliche Seele – wann, Brunnen der Ewigkeit! du heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund! wann trinkst du meine Seele in dich zurück?*⁴⁰⁶

405 „Götter zwinkern nicht, ihre Girlanden welken nicht, sie schwitzen nicht (sic!), kein Staub lässt sich auf ihnen nieder, und ihre Füße berühren den Boden nicht vollständig“. Doniger 2009, S. 147.

406 *Also sprach Zarathustra*, S. 214 (4. Teil, *Mittags*). Ebd., S. 29 ff (1. Teil, *Vom Lesen und Schreiben*) verknüpft auf ebenso überschwängliche Weise quasireligiösen Enthusiasmus mit Assoziationen unbeschwerter Leichtigkeit, dem „Drang nach oben“ und dem göttlichen Tanz.

Tau, Süße, Morgen, Frühling, Duft und Vogelsang: In einem ganz ähnlichen synästhetisch-dramaturgischen Geflecht aus blumigen, kindlichen Assoziationen tummeln sich Kṛṣṇa (vgl. III.1), die Frühlingsgöttinnen und geflügelten Säuglinge verschiedener Ikonographien und Religionen. Daraus kristallisieren sich nicht nur Gottheiten mit ihren Charakterzügen, Geschichten und Attributen, sondern auch abstrakte, entrückte Konzepte wie der *śṛṅgāra-rasa*, „Saft/Essenz/Geschmack der Liebe“ (vgl. III.5). Die Liebe gilt hier als „weiß, rein, leuchtend und schön“⁴⁰⁷. Das Adjektiv *madhura*⁴⁰⁸, mit *madhu* eng verwandt, wird dabei von GOSH einmal als „sweet“ und einmal als „graceful“ übersetzt:

*The erotic sentiment arises in connexion with favourable seasons, garlands, ornaments, enjoyment of the company of beloved ones, music and poetry, and going to the garden and roaming there. It should be represented on the stage by means of serenity of the eyes and the face, sweet and smiling words, satisfaction and delight, and graceful movements of the lips.*⁴⁰⁹

Die in Schauspiel und Tanz dargestellten Situationen, deren *rasa* diese „Liebe“ oder „Erotik“ ist, entrücken sich in jenes Land, in dem Honig (*madhu*) fließt. Süß und lieblich wie die Bewegungen und Worte, sind auch die übrigen Zutaten, die die beiden Strophen für das Zubereiten dieser Situation vorschreiben. Unter diesen Ingredienzien ist neben dem Lustwandeln im Garten die Poesie, eine in dieser heraufbeschworenen Situation zwar erotische, aber rein gefällige, süße und niemals „verbitterte“ Kunstform, die *Honigsaft* statt *schwarze Milch der Frühe* verströmt.

Auch Honig ist ein Körpersekret, ein Saft, der sich auf Kraft nicht nur reimt⁴¹⁰, sondern magisch die Gabe verleiht, „süße Worte“ zu bilden.⁴¹¹ Ma-

407 Gosh 1950, S. 108.

408 nach BÖHTLINGK „süss; lieblich, reizend, insbes. von Lauten und Worten; lieblich tönend“.

409 Gosh 1950, S. 109f. Śloka 47 und 48. Hvhen von mir.

410 „auch vom honigsaft der blüten, der speise der bienen: *unter des grünen / blühender kraft, / naschen die bienen / summend am saft*. Göthe 1, 90“ (Grimms Wörterbuch Bd. 14, Sp. 1639).

411 „Darum muss die eine Stimme, zu der beider [Sirenen] Münder sich im Sang vereinen, süß wie Honig tönen. Sie schenkt nicht bloß den Ohren Freude, sondern auch dem Mund und Gaumen. Von anderen Sterblichen, die nur die Muttermilch als erste Gabe tranken, unterscheidet es die Sänger oder Seher, dass sich auch Bienen einst auf ihre Säuglingslippen niederließen. Wer Honig schlürft, wird Wissender. Als Bienen vom

gisch ist die Gabe weniger im ontologischen als im poetischen Sinn, insofern die Poesie von der Poesie selber schwärmt wie in der Geschichte von Kvasir (Anhang 7.a). Diese ist zwar voller Gewalt, geht aber um den Dichtermet, der ebenfalls die Poesie zu Honig und Süße gesellt. Assoziationen, die in einem Text Bilder miteinander verflechten, können ebenso gut individueller, kreativer Spielerei entspringen wie den kulturell verfestigten und verdichteten Konnotationen:

Der Dichter [PINDAR] darf mit seinen Bildern wechseln, und, wenn er von den Gaben der göttlichen Musen spricht, nennt er sie mit gleichem Recht himmlischen Nektar, wie er die Poesie eines Menschen dem süßesten menschlichen Getränk gleich setzt, dem Melikraton [Milch mit Honig oder Met]. Von dieser poetischen Gleichsetzung ist auch das schöne Bild vom Absterben der Bäume, dem Verdorren der Blumen und dem Versiegen der Milch und des Honigs beim Tode des Dichters abhängig.⁴¹²

In Anhang 9.a widme ich mich auch bittersüßen oder süß-sauren Motiven der Vergänglichkeit und der Erotik, die wie hier in die Rede von Milch und Honig, aus der sie so oft ausgespart werden, wieder einfließen. Doch bevor auf diese Weise die kindliche Blütensüße des metaphorischen Frühlings zur fruchtigen, zuweilen herben und markanteren Süße heranreift, die den erotischen „Sommer“ und den morbiden „Herbst“ des Lebens aromatisieren, möchte ich noch zwei andere Aspekte der Milch herausarbeiten: Metaphorisch kann Milch für *spirituelle Nahrung* stehen, während in der realen, gemolkenen, verarbeiteten und verzehrten Milch die Vorstellungen und Phantasien von *Mütterlichkeit* zusammenfließen und mit Ängsten und Wünschen aufladen.

Hymethos auf Platons Säuglingslippen sanken, ging den erstaunten Eltern auf, seinen Worten werde dereinst Süße zugeflogen worden sein.“ Kittler 2006, S.53.

412 Wyß 1914, S. 51,

IV.2.b) Wahrheitsmilch

*So legt nun ab alle Bosheit und allen Betrug und Heuchelei und Neid und alle üble Nachrede und seid begierig nach der vernünftigen lauterer Milch wie die neugeborenen Kindlein, damit ihr durch sie zunehmt zu eurem Heil, da ihr ja geschmeckt habt, dass der Herr freundlich ist.*⁴¹³

Die christliche Gemeinde ersetzt damit metaphorisch, als Milch trinkendes und sich stärkendes Kollektiv, das Volk von Zion, welchem Jesaja prophezeit: „daß du sollst Milch von den Heiden saugen, und der Könige Brust soll dich säugen.“⁴¹⁴

Eine „Milch“ der Vernunft oder der Wahrheit, die die „Kinder im Geiste“ trinken, kommt auch in Indien vor (Vgl. III.1). Als Teil einer Aufforderung Petri an die Gemeinden dürfte diese Metapher kulturell jedoch noch deutlich wirkmächtiger gewesen sein. Christlichen Katechisten des 17. und 18. Jahrhunderts wollten durch ihr Werk ihre Kindlein und Schäflein diese geistliche Milch schmecken lassen; „Milch und starcke Speise“⁴¹⁵, „lautere Milch des Evangelii“⁴¹⁶, „vernünftige Milch des Wortes GOTTes“ oder „Milch der Wahrheit“⁴¹⁷ nannten sie ihre Katechismen und Lehrinhalte. Vorgeblich mund- und kindgerecht wird das Vermittelte in Fragen und Antworten aufgedröselt. In einer Sache stimmen mehrere dieser didaktischen Werke wortwörtlich überein:

*Die 1. Frage. Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? Antwort. Daß ich mit Leib und Seel / [...] meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin / der mit seinem theuren Blut für alle meine Sinne vollkömmllich bezahlet.*⁴¹⁸

Die von vornherein blutgetränkte Milch verhält sich ähnlich wie das vom Heiland vergossene Blut: Sie fließt für die Gemeinde, welche sich hinsichtlich Glauben, Zusammenhalt und Erlösung daran nährt und stärkt, um „nicht nur

413 1.Petrus 2, 1-3.

414 Jesaja 60,16.

415 Mejer 1684.

416 Karl 1620.

417 Lampe 1717 und 1722.

418 Mejer 1684, S. 1f.

den Verstand, sondern auch durch desselben Erleuchtung den Willen zu verbessern.“⁴¹⁹

Milch fließt aus Hingabe und Demut, aus Liebe zu den hier nicht metaphorischen Kindern, für die sie die erste geistliche „Nahrung“ sein soll, wie Milch die erste leibliche Nahrung ist. Zugrunde liegt bei MEJER der neutestamentarische Brief an die Hebräer⁴²⁰, in dem die geistige „Milch“ nicht wegen ihrer Reinheit und Heiligkeit, sondern wegen ihrer leichten Verdaulichkeit denjenigen verabreicht wird, die hochwertigere, geistlichere⁴²¹ „Speise“ noch nicht verwerten können. Somit scheint die Konnotation der Milch als Wahrheitsträger doch nicht so unmittelbar zu bestehen wie in den indischen Beispielen. Andererseits aber bedeutet der Name des Kirchenvaters Laktanz „der Milchgebende“. In diesem Sinne sind der rechte Glaube, Liebe und Hoffnung etwas, was bereits „mit der Muttermilch aufgesogen“ werden soll, wie man es von Charakterzügen, vererbten Konflikten, Fähigkeiten und Kenntnissen oder ähnlichen *personal traits* sagen kann. Diese Metapher ist eine derjenigen, die auf den ersten Blick schlicht erscheinen, aber doch vieldeutig sind: magische und bestimmte psychologische Vorstellungen sind hier wörtlich zu nehmen (siehe Anhang 7.d.v).

Wie in Indien gilt Milch unter Christen als nährend, aufpäppelnd, lecker und sogar heilig. Die Milchgrotte in Bethlehem, wo der Jungfrau Maria beim Säugen ein Spritzer Milch auf den Boden entglitten sein soll, wird von Christinnen wie Musliminnen besucht. Diese erhoffen sich Kindersegen davon, Stücke des seit dem Besuch der milchenden Maria weißen Kreidegesteins der

419 Lampe 1722, Vorrede. Den Willen zu verbessern, heißt nicht nur, ihn einem richtigen Christentum einzufügen, sondern ihn gegen falsche, d.h. die anderen Verständnisse vom Glauben zu stärken: Für den reformierten MEJER ist das Papsttum als Antichrist ein wesentliches Hindernis daran, „daß die Erde mit Erkantniß als mit Wasser des Meers solte bedeckt werden“ (Mejer 1684, einleitende Zuschrift). Für den Lutheraner Johann ANDT bildeten eher diejenigen das Problem, das „falsche Heuchel-, Schein- und Spott-Christentum“, die sich zu Unrecht evangelisch nennen würden, also wohl auch Calvinisten. Um Milch geht es in seinen *Herzens-Seuffzern* indes nicht, nur um das Blut Jesu, das aber die Seelen „schneeweiß“ wasche (Arndt 1702, S. 5f.). Metaphern für das, worum es in der Lehre vor Allem gehen soll, sind hier statt der Milch „Kern, Mark und Safft“ (Vgl. IV.1.b).

420 „Und ihr, die ihr längst Lehrer sein solltet, habt es wieder nötig, dass man euch die Anfangsgründe der göttlichen Worte lehre und dass man euch Milch gebe und nicht feste Speise. Denn wem man noch Milch geben muss, der ist unerfahren in dem Wort der Gerechtigkeit“ (Hebräer 5,12-13).

421 Vgl. 1. Korinther 3,1-3.

Höhle mit nach Hause und zu sich zu nehmen (siehe Anhang 6.a). Hier hat die *Maria Lactans* mit nuckelndem Jesuskind auf einem Bild gar eine entblößte Brust – ein Motiv, in dessen Variation auch die Allgemeinheit (Abb. 10) oder der heilige Bernhard (Abb. 11) zum Säugling werden können. Statt der Maria treten auch der heilige Geist, *Ecclesia*, die personifizierte Kirche, oder *Sophia*, die Weisheitsmutter aus Gnosis und Alchemie, als Milchamme ausgewachsener Männer auf (Abb. 22. a-c) – wie auch Jesus selbst, als Blutender, die Pose einer milchenden Frau annehmen kann (Abb. 9).

Wenn der Jung-Schüler Erich NEUMANN im „Taufgefäß ein Symbol der Wandlung“⁴²² des Geistes erkennt, spricht daraus nicht nur seine reichlich obskure Gefäß-Metaphysik⁴²³, sondern auch durchaus die authentisch mittelalterliche Metaphorik von Taufwasser, Gnadenmilch und dem heiligen Geist als Trunk. Dies wird aus den Abbildungen 21 a-c ersichtlich, die ich seiner halbwissenschaftlichen Arbeit zur „großen Mutter“ entnahm. In den abgebildeten Szenen überwiegt die Metaphorik des **Trinkens**, meist in Verbindung mit einer weiblichen Brust: In der Begeisterung der Apostel durch den heiligen Geist (a), in der Hinwendung und Hingabe von Menschen verschiedener gesellschaftlicher Stände und Professionen zur „Mutter Kirche“ (b), in der lebenserhaltenden Kraft eines Brunnens (bzw. des Taufbeckens, bzw. des Glaubens, c) oder auch in der wortwörtlichen Milch der „Weisheit“, der allegorischen oder gar mythischen Sophia (d) fließt in erster Linie das weiße Drüsensekret, das „in sich“ jeweils Unsichtbares enthält: Intellektuelles wie Erkenntnis oder Weisheit, Emotionales wie die Kraft des Glaubens oder des Lebens.

422 Neumann 1956, S. 306

423 „Das weibliche Gefäß ist als wiedergebärendes Gefäß der oberen Wandlung das der Sophia und des heiligen Geistes. Es nimmt nicht nur das zu Wandelnde in sich auf, um es wie der Krater der Gnosis zu vergeistern und zu vergöttlichen, sondern es ist auch die nährenden Kraft, von der das Gewandelte und Wiedergeborene lebt. So wie auf der unteren Elementarstufe der nährenden Strom der Erde in das Tier und die phallische Kraft des Bruststroms in das empfangende Kind einströmt, so empfängt auf der Geist-Wandlungsstufe der erwachsene Mensch die ‚Jungfrauenmilch‘ der Sophia [...]. Auf dieser höchsten Stufe erscheint ein neues Symbol, in dem der Elementar- und Wandlungscharakter der Nahrung seine höchste Geist-Stufe erreicht, der Herzquell der Sophia [Abb. 9.b], die geistnährende Weisheit des Gefühls und der Mitte“ (Ebd., S. 308).

Abb. 22 a-c: Geist trinken; Geist als Lebenskraft und als Intellekt.
Bildtafeln aus Neumann 1956 zur „Geistwandlung“ (Aufgeführt als Primärquelle)



a (Bildtafel 173):

Ausgießung des heiligen Geistes.

Miniatur aus Beatus' Kommentar über die Apokalypse (MS. Lat. nouv. acq. 1366, fol. 120), 12. Jh.

Bibliothèque nationale, Paris. Photographie: Bibliothèque

b (Bildtafel 175): *Ecclesia*.

Einblattzeichnung aus einem deutschen Manuskript, 12. Jh.

Sammlung Forrer, Straßburg.

P: unbekannt.

c (Bildtafel 174): *Sophia-Sapientia*.

Detail aus italienischem Manuskript, Mittelalter. MS. Pal. Lat. 1066.

Vatikan-Bibliothek. P: Bibliothek.

Insbesondere für Nicht-Theologen ist die Milch als Symbol für geistliche „Nahrung“ nicht klar von manifester, von gnädigen heiligen oder übermenschlichen Frauen sekretierter Milch zu unterscheiden:

Divine lactation as a metaphor for divine-human communication becomes incorporated into descriptions of the definition of deity and the dominance of the male savior figure in the formative period of early Christianity. The image of the baby Jesus suckling at his mother's breast signified the spiritual nurturance of all Christians by Mater Ecclesia [...]. The medieval Mechthild of Magdeburg made regular reference throughout her popular devotional text, The Flowing Light of the Godhead, to what I have termed a „spirituality of Mary's Milk“ [...]. According to pious tradition, the Virgin Mary expressed three drops of milk directly into the mouth of Bernard of Clairvoux [vgl. Abb. 11].

To the early Christians, Mary's milk symbolized knowledge, new life, and paradise; and later was celebrated as a sign of her grace. A symbol of erudition, intercession and salvation, Mary's milk signaled the the transfer of wisdom for she was Sophia and her son Logos.⁴²⁴

Dass auch Jesus nicht nur Blut spendet (vgl. II.1.b) und Milch trinkt, sondern dieselbe Milch auch von ihm kommt, feilt Ephräm der Syrer motivisch noch weiter aus. In den Worten dieser frühchristlichen Autorität aus dem 4. Jahrhundert geht es gleichzeitig um die Körperflüssigkeit als solche und um die darin verkörperte Weisheit, Lebens- und Schöpferkraft:

149. Er war der Höchste und trank die Milch Mariens, während alle Geschöpfe aus seinem Reichtum tranken. 150. Er ist die lebendige Brust des Lebenshauches. Es tranken von seinem Leben die Toten und lebten (wieder) auf. [...] 153. Während er also trank die Milch Mariens, tränkte er selber mit Leben das All.⁴²⁵

Die oben bereits viel besprochene Doppelnatur als Mensch und Gott, in der das Allegorische, auf anderes Verweisende, Transzendente seines Leibes wiederum transzendiert wird, ist das Hauptthema dieser Predigt. Die Milch fließt von ihm, dem Gott, zu ihm selbst, dem Menschen zurück; so ist er gleichzeitig das Allgemeine "hoch oben" und der Einzelne "hier unten":

424 Apostolos 2013, S. 46 f. Hvh. i.O.

425 Hymne IV, der Geburtstag des Herrn. Übersetzt in: Beck 1959.S. 24-38.

159. *Ganz war er in der Tiefe und ganz in der Höhe. Ganz war er bei allen und ganz bei jedem Einzelnen.* 160. *Während sich formte sein Körper im Mutterleib, fügte seine (göttliche) Kraft alle Glieder.* 161. *Während sich formte der Foetus des Sohnes im Mutterleib, formte er selber die Kinder im Mutterleib. [...]* 171. *Als er tot war, öffnete er die Gräber. Als er im Mutterschoß war, öffnete er die Schoße.*

Gräber und Schöße in einem Schwung zu nennen, regt nicht nur bei Matriarchatstheoretikerinnen und Jungschülern wilde Phantasien an. Die Orte, wo der Leib der Menschen zusammengebraut wird bzw. sich am Ende auflösen, stellen durch ihre irdene, nackte Materialität die Subjektivität und Vergeistigung der Einzelnen seit jeher so eindrücklich in Frage wie die Mutterbrust, das im doppelten Sinne "naheliegende" Symbol der Nahrung und Lebenserhaltung. So kommt es dem spirituellen Anliegen der Christenheit zupass, das Körperlichste schlechthin als Symbol des Heiligen und des Geistes zu vereinnahmen:

179. *Und da ihn salbte jene (Frau), die ihn salbte, hat er mit seinem Tau und Regen das All gesalbt [...].* 184. *Sie gab ihm Milch von der (Milch), die er schuf, sie gab ihm Speise von der (Speise), die er werden ließ.* 185. *Er gab Marien die Milch als Gott. Er trank sie von ihr als Mensch [...].* 206. *Er wandelte Wasser in Wein als Schöpfer, er trank davon als Armer.*

Hin und her spielen seine Worte, lassen Jesus-Gott-Menschensohn den Ball, den er wirft, stets selbst auffangen. Doch letztendlich ist er es, der allmächtig ist und seine Gnade und Liebe "ausgießt", während alle anderen Menschen danach "dürsten" und davon "trinken":

7. *Bedürftig ist die Schöpfung deiner Quelle, und nach ihr dürstet sie ganz, wie nach dir, mein Herr! [...]* 18. *Und wenn schon, mein Herr, an jedem Tag dein Verzeihen ausgegossen ist, um wie viel mehr wird es überreich sein an diesem Tag! [...]* 21. *Dein Erbarmen, oh Herr, gieße uns aus an deinem Tag! [...]* 27. *Die frühreife Traube ist dieser Tag, in der der Kelch des Heiles verborgen war [...].* 49. *Wie viel kann schlürfen der dürstende Mund aus der Quelle der Gottheit!*

Zwar aus anderen Epochen und Gegenden stammend, illustrieren doch die Abbildungen 9-11 und 21 a-c trefflich das Schlürfen der spirituell dürstenden Christenmünder, ob ihr Durst nun von Maria oder ihrem Sohn gestillt wird.

Bis heute spielt Maria in mitteleuropäischer volkstümlich-katholischer Frömmigkeit eine prominente Rolle als Milchgeberin:

*Nach einer elsässischen Sage gibt es eine Quelle, die M. spendet; dahin bringt die Mutter Gottes alle Kinder, die keine Mutter haben, und lässt sie trinken; sie lächeln in der Wiege, und am Morgen haben sie Milchschnäuzchen.*⁴²⁶

„Wie süß!“ bin ich verleitet auszurufen, sowohl über das Bild als auch über den Glauben – und genau das ist das Problem solcher Beispiele des „deutschen Aberglaubens“, über den von 1927 bis 1942 ein monumentales *Handwörterbuch* entstand, das allein der Milch über 50 Spalten widmet. Leider bestehen die Artikel durchweg aus knappen, kontextarmen Auflistungen von Bräuchen und Erzählungen, die in dieser Form die übliche Konnotation ländlicher, kirchlich nicht abgesegneter Religiösität mit Naivität oder Irrglauben nur untermauern. Dabei ist die „Mütterlichkeit“, über die solche kleinen Mythen nachdenken und mit denen kleine Rituale umgehen, ein gewichtiges, tief schürfendes und oft schmerzhaftes Thema. Wünsche und Ängste haften ihm an, die aus frühester Kindheit in das Zusammenleben der Erwachsenen überdauern. In christlichen Vorstellungen kristallisiert sich die verklarte Mütterlichkeit insbesondere in Maria, der allegorischen Mutter schlechthin – doch trotz deren offizieller Teilhabe an göttlicher Allmacht sind Milch, Mutterliebe und Miteinander in dieser „bodenständigen“ Welt stets bedroht.

426 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Band IV – im Folgenden Abgekürzt als HwdA IV –, Eintrag **Milch**, S. 248.

IV.2.c Milch geben, Milch verderben

Im Mai sammelt die Hexe den Tau von den Wiesen und raubt damit den Besitzern M[ilch] und M[ilch]segen.⁴²⁷

Wie wertvoll Milch und Milchprodukte einmal waren, nicht nur im wirtschaftlichen Sinne, zeigen viele Redensarten und „abergläubische“ Vorstellungen. Vom Buttern kommt die Metapher des „Absahnens“, eine Metapher für gesellschaftliche Ungerechtigkeit und größere oder bessere Anteile. Wenn die gehaltvollere Sahne vom Rest der Molke abgeschieden wird, ist es von Vorteil, das Abgesahnte (also die Sahne) zu erhalten und von Nachteil, mit dem Rest vorlieb nehmen zu müssen. Wieder wird von einer überschaubaren sozialen Situation ein Transfer auf die große, unüberschaubare Gesellschaft vollzogen, die überhaupt nur in Metaphern sagbar, vielleicht auch nur in Metaphern vorhanden ist.

Kuhmilch ist Rohstoff vieler Produkte, die als Inbegriff der Kultur und des Herstellens gelten können. Bedeutsamer jedoch ist, dass Kuhmilch und die Milch menschlicher Frauen unmittelbar mit Mütterlichkeit verknüpft werden und diese ohne weiteres völlig symbolisieren können. Mütterlichkeit gilt in der europäischen wie in der indischen Geschichte und Gegenwart als ein nährendes, hegendes und pflegendes Prinzip. Da diese lebensnotwendigen Aufgaben und die entsprechenden emotionalen Bindungen stereotyp dem weiblichen Geschlecht zugeteilt werden, wird dieses oft auf dieses Prinzip reduziert. So beladen mit Wünschen⁴²⁸ und Abhängigkeit die Muttermilch als erste Nahrung ist, so belastet ist sie mit Ängsten, sie könnte rar oder schlecht werden, oder verderblicher Einfluss könne sie rar oder schlecht machen. Als so wertvolle und für Kinder überlebenswichtige Sekrete müssen Kuhmilch und Menschenmilch besonders sorgfältig behütet werden. Bei den Baruya auf Neuguinea zeugen viele kleine Gesten und Praktiken des weiblichen Alltagslebens von dieser Sorgfalt. Dem liegt, laut GODELIER, ein Glaube an die „Gier

427 Ebd., S. 246,

428 So sei auch die antike „Verwendung **von M. und Honig** in den Mysterien der Trank der religiös Neugeborenen, wie die Nahrung des ersten Kindesalters M. und Honig war [...] M. und Honig sind die Attribute des paradiesischen Götterdaseins und des Märchenlandes“ (HwdA IV, Eintrag *Milch*, S. 250. Hvh. i.O.).

der Frauen, seien sie tot oder lebendig, nach der Milch der anderen zugrunde“⁴²⁹:

*Der Strahl nämlich, den eine Mutter aus ihrer Brust drückt, bevor sie sie in den Mund ihres Babys steckt, ist dazu bestimmt, sie von den gefährlichen, tödlichen Spuren zu reinigen, die tote Frauen oder tote Babys möglicherweise zurückgelassen haben, als sie ihre Milch einsogen, ohne dass sie es merkte. Nachts trägt die Mutter ihr Kind vor sich her, nicht auf dem Rücken, weil sie fürchtet, dass tote Frauen, die Brüste voller Milch, sich auf das Baby stürzen und ihm ihre Milch zu trinken geben. Aus denselben Gründen setzt man ständig ein kleines Mädchen neben das Baby, damit seine Gegenwart die toten Frauen fernhält, die begierig sind, dem Kind ihre Milch zu geben.*⁴³⁰

Viele Geschichten aus aller Welt erzählen von Attentaten mit vergifteter Milch oder giftigen Brüsten, wie im Falle der Kinderfresserin Pūtanā, die es auf Kṛṣṇa abgesehen hat. Statt von ihr vergiftet und verschlungen zu werden, saugt er sie jedoch aus, tötet sie ([Anhang 7.d.iii](#)).

Eine ähnlich misogynen Sage aus Südtirol gibt ihrem Ungeheuer den deskriptiven Namen „Langtüttin: Diese laufe den Kindern nach und biete ihnen ihre Brüste an; die eine Brust sei mit Milch gefüllt, die andere mit Eiter.“⁴³¹ Die mütterliche Brust ist wohl das nächstliegende und stärkste Symbol von „Mütterlichkeit“, da ein Mensch nach der Geburt wohl zunächst nicht differenziert, ob sie oder er sich nach der beschützenden Mutter, nach ihrer weichen Brust oder nach ihrer nährenden Milch sehnt und ein Symbol dann am stärksten ist, wenn die Konnotationen nicht erst konstruiert werden müssen.⁴³² Eine Mutterbrust jedoch, die statt Milch Gift oder Eiter zu saugen gibt, versieht die imaginierte, verklarte und ersehnte Mutterfigur mit einer gefährlichen oder ekelhaften Seite – ganz gleich, ob diese nun für das „abergläubische“ Denken eine Realität oder eine Metapher darstellt.

Für die Milch und ihre Säuglinge besonders gefährlich sind Gier und Neid, derer oft Frauen bezichtigt werden. Wären diese vorgeworfenen Gefühle real, wären sie als Konsequenz einer im Verhältnis zu den Männern entmachteten

429 Godelier 1982, S. 86.

430 Ebd.

431 HwdA IV, Eintrag *Milch*, S. 282. „Eiter“ könnte hier auch „Gift“ meinen (vgl. [Anhang 3](#)).

432 Vgl. Langer 1942, S. 150.

und enteigneten Position in vielen Kontexten recht nachvollziehbar. Verständlich wäre es auch, wenn die in ihre Rolle als hegende, schützende Mutter eingeeengten Frauen nach den erlittenen Schmerzen und ohne sonst viel zu haben, woraus sich ein Lebenssinn ergeben könnte, ihre Kinder besonders ängstlich hüten und Gier und Neid auf die Außenwelt projizieren würden. Die aber auch die Schaden stiftenden Agenten einer feindlichen Außen- oder Anderswelt motivieren. Das können nicht nur, wie bei den Baruya, die Toten sein; im *Wörterbuch des deutschen Aberglaubens* wird die Milch oft auch von der Hexerei Beschuldigten oder von „Juden“ vergiftet und verdorben. Manchmal halten auch die Wesen der Natur, die in anderen Zusammenhängen verehrt werden, als Schablone für misogynen Ängste her. So widerfuhr es bei rumänischen Roma den chthonisch-unterirdischen *pçuvush*-Frauen:

*Will das Kind die Brust nicht nehmen, so glauben die Z*innen, dass irgendein Phuvush-Weib⁴³³ dasselbe heimlich gesäugt habe. In solchen Fällen legt sich die Mutter zwischen die Brüste Bähungen aus Zwiebel, wobei sie den Spruch hersagt:*

Pçuvushi, Pçuvushi,
Ac tu náshvályi!
Tiro tçud ác yákhá,
Andre pçuv tu pçabuvá!
Thávda, thávda miro tçud,
Thávda, thávda párho tçud,
Thávda, thávda, sár kámáv;
– M're cáveske bokhále!

*Phuvush-Weib, Phuvush-Weib,
Krankheit fresse deinen Leib!
Deine Milch soll Feuer werden,
Brennen sollst du in der Erden!
Fliesse, fliesse meine Milch,
Fliesse, fliesse weiße Milch,
Fliess' so lange als ich will, –
Meines Kindes Hunger still!*

Dasselbe Mittel wird angewendet, wenn einer Mutter die Milch versiegt, wobei man eben des Glaubens ist, dass ein Phuvush-Weib heimlich ihr eigenes Kind habe aus der Brust der betreffenden Frau saugen lassen.⁴³⁴

433 „von *pçuv* = Erde, und *manush* abgekürzt in *-ush* = Mensch, also Erdmensen“ (Wlislocki 1891, S. 29)

434 Wlislocki 1890, S. 100. Zu Wlislockis Ethnographie vergleiche Anhang 7.g. Mit meinen Hindi- und Sanskritkenntnissen kann ich mir einige Ausdrücke im Romanes erschließen: *manush* entstammt augenscheinlich dem Sanskrit-Wort *manuṣya*, das nicht nur „Mensch“ bedeutet, sondern dem deutschen Wort obendrein eng verwandt ist. *pçuv* erinnert an *pṛthvī*, die Erde, die in II.1.a bereits begegnet ist – sogar als milchgebende! In

Nachdem eine solche Erdfrau einem Kind die Brust gegeben hat, sodass dieses die Milch seiner Mutter verschmählt, trägt es vielleicht selbst etwas Dämonisches in sich. Ironischerweise wird auch der stereotype „Z*in“ in den Augen der meist feindseligen Umwelt, der *gadzes* oder *gadsches*⁴³⁵, etwas Anrühiges, Verführerisches oder gar Dämonisches angedichtet.

Auch die Milch selbst als mächtige Substanz kann zum Bösen verwendet werden; eine südindische Kurzgeschichte von Uday Prakash erzählt davon,

*dass Frauen, die sich mit Zauberei abgeben, manchmal eines ihrer Haare Kindern an den Körper heften. Wenn sie dann später dieses Haar zurückzaubern und es in einen mit Milch gefüllten Topf tun, verwandelt sich die ganze Milch in Blut – das Blut des Kindes, aus dessen Körper das Zauberhaar es gesaugt und das es mitgenommen hat. Davor hatte ich Angst. Wenn es mir womöglich auch so ginge, würde mein Körper weiß werden wie Papier.*⁴³⁶

Ganz im Sinne von Mary DOUGLAS (Vgl. I.2.d) gilt oft vor allem das als verderblich, was den üblichen Erwartungen nicht entspricht oder nicht am richtigen Platz ist. Solche Substanzen können für Schadenszauber verwendet werden, zum Beispiel Muttermilch, die ein erwachsener Mann zu sich nimmt.⁴³⁷ In Mitteleuropa waren es stets vor allem Sinti, Roma und die Juden, denen man nicht erlaubte, einen „richtigen Platz“ überhaupt nur zu haben. Daher waren sie stets besonders üblen Zaubers verdächtig: in einer thüringer Hetzsage wird ein Jude beschuldigt, menschliche Muttermilch „in die Hirnschale eines Gehenkten [zu] gießen“, um „das Sterben unter die Goym zu bringen.“⁴³⁸

Eine strukturalistische Analyse könnte solche Erzählungen gewiss in eine stimmige Relation zu denen setzen, in denen die Milch das ist, was alle Lebe-

nāshvālyi glaube ich das Sanskrit-Verb *√naś* auszumachen, das „vergehen, dahinschwinden, untergehen“ bedeutet. Die chiasmisch gegeneinander gesetzten Ausdrücke *tiro t̥cud* und *miro t̥cud* können nur „deine Milch“ und „meine Milch“ bedeuten – auf Hindi *terā dūdh*, *merā dūdh*. Weitere Reminiszenzen: *Andre p̥cuv ~ pr̥thvī ke andar* (Hindi) = „in der Erde“; Als 1.Pers. Singular ergibt sich „*kāmāv* ich will, liebe“ (Ebd., S. 323) fast unverändert aus der Sanskritwurzel *√kam* („wünschen, begehren, lieben“). *bokh* hingegen wird jedes hindikundige Ohr direkt als *bhūkh* erkennen, ebenfalls „Hunger“.

435 Sg. m. *gadzo*, f. *gadzi*, ein Ausdruck aus den Romanes-Sprachen für „Bauer“.

436 Prakash 2007, S. 25 f.

437 „In Norwegen verschafft sich ein erwachsener Mann die Kraft, mit seinem bösen Blick alle Lebewesen zu töten, wenn er sich von einer Frau säugen lässt“ (HwdA IV, S. 271).

438 Ebd., S. 269.

wesen leben lässt,– mir genügt hingegen zu bemerken, dass das Lebensspendende im „falschen“ Munde sich in Schädliches verwandelt, so wie bei Quirlung des Milchozeans (siehe Anhang 7.d.1) das Gift aus der Milch entsteht. Aber nicht nur ein falscher Ort, auch Verfärbungen Beschmutzungen oder der „böse Blick“ pervertieren die Milch, machen sie gefährlich.

Wie in zoroastrischen Vorstellungen (vgl. Anhang 7.f) wird dabei meist nicht zwischen physischer und metaphysischer Kontamination unterschieden⁴³⁹. Oft wirkt eine Beschädigung als eine automatische Übertragung von der Milch zur Kuh oder umgekehrt, da diese nicht nur als metaphorisch, sondern auch sympathetisch miteinander verbunden gelten⁴⁴⁰ – Konzepte, die in manchen „magischen“ oder homöopathischen Weltbildern als „Analogieprinzip“ entworfen werden.

Die Milch wird in all diesen Fällen nicht in ihrer Reinheit, sondern in ihrer Ganzheit und Unversehrtheit gestört – welche sich daraus überhaupt erst ergibt, dass man sie metaphorisch mit der Kuh und der Mütterlichkeit verbindet. Die Vorstellungen von Kühen und Müttern erhalten dadurch, mal wieder über eine Interaktionsmetapher (vgl. I.1.a), ihre Kontur, die viele Charakterzüge der Kühe und Mütter in Mythen bestimmt. Ohne die Verbindung wäre Milch vermutlich nichts, was verletzt oder geöffnet werden kann. So kann die Milch, die eigentlich keinen Körper hat, über eine Kuh, einen Euter oder eine Brust angegriffen und verletzt werden – sie schlägt leck (vgl. I.2.e). In diesem Sinne problematisch ist besonders die Menstruation⁴⁴¹ (vgl. II.3 und Anhang

439 Einem Schweizer Jungen begegnen „drei geisterhafte käsende Sennen, die ihm dreierlei M. anbieten: rote M., die im Sommer verdorben und versudelt wurde, schwarze, die beweist, dass die Älpler geflucht haben, weiße, die zeigt, dass die Kühe recht gemolken wurden [...] wer von der roten M. trinkt, muss zerbersten“ (ebd., S. 253). Diese beiden Arten, Milch zu verderben, unterscheiden sich voneinander: das Versudeln ist eine direktes physisches Vergehen an der Milch, das Fluchen eine *Sünde* – etwas Immaterielles, das auf indirektem Wege verschmutzt und bedroht, sich letztendlich aber doch befleckend „im Fleisch“ manifestiert, also im Konkreten und Leiblichen.

440 Von Siebenbürgen bis Frankreich „verbrennt [ins Feuer überlaufende Milch] den Kühen das Euter“, fügt ihnen „Ausschlag“, „Mütterlibrand“ oder „Blasen am Gesäß“(261) hinzu. „Rührt man mit einem spitzen Gegenstand in der Milch oder sticht man hinein, gibt man der Katze etwas davon, so sticht man der Kuh ins Euter, oder die Kuh gibt rote M., oder die M. scheidet sich“(259)

441 Wer, laut FRAZER, bei hier nicht benannten Ethnien Zentralafrikas „verwundet ist oder einen Feind getötet oder eine Leiche berührt hat, darf keine M. trinken“ (ebd., S.259), wie oft auch Menstruierende, die ebenfalls auf eine Weise „leck“ sind. Paracelsus zufolge schade nichts der Milch mehr als „unreine Weibspersonen / wann sie ihre Zeit haben.

8.b, d und g). Wenn – in der Welt der Metaphern und Imaginationen – eine mit Angst, Pubertät und Reife belastete Körperflüssigkeit die reine, unschuldige Milch der Kindheit besudelt oder wenn das süße Leben bitter wird (vgl. Anhang 9.a), dann wird der Leib selbst unbequem und zum Problem. Er entgleitet den Wünschen oder auch den ganz selbstverständlichen Erwartungen, die man selbst, von kulturellen Vorstellungen dazu verleitet, auf ihn richtet. Viel zu leicht wird vergessen, dass die Materie dem Wollen oder dem Geiste nicht zwangsläufig untertan ist und sich den alltäglichen, routinierten Abläufen nicht immer fügt; und dass das Ich selbst sich „in“ seinem Körper nicht immer wohl fühlt, sich nicht immer als mit ihm identisch empfindet. Solche Unstimmigkeiten und Dissonanzen greifen tief: Man ist mit sich selbst nicht „im Reinen“ und wünscht sich, das „Schmutzige“ am Körpers – oder auch an der Seele! – einfach abspalten oder abwaschen zu können.

[Diese dürfen] zur selben Zeit keine Milchspeise handeln / oder umb dieselbige seyn. Ja sie sollten sie nicht ansehen / mit dem Atem anhauchen / oder sonst anrühren / dann ... die Milch wird sauer und gerinnen“ (ebd., S.267).

IV.3 Seelenschlamm: Reinheit, Scham und Ekel

*Das Blut Jesu Christi [...] wäscht mich, dass ich schneeweiß werde. [Wann] meine Seele durch dieses Göttliche und kräftige Blut ist gereinigt / so wird es dein heiliger Tempel und Wohnung [...], je klarer dein heiliges Göttliches Bild in meine Seelen leuchtet [...]. Und wenn ich meine Füße wiederum besudele mit Unreinigkeit, ach so wasche mich wiederum mit deinem heiligen / göttlichen / reinmachenden Blut.*⁴⁴²

Reinheit und Licht, Milch und Morgentau, Frühling und Süße – dieser assoziative Knoten speist anscheinend sowohl im „Westen“ als auch in Indien eine kollektiv imaginierte Szenerie mit Bildern, synästhetisch und szenisch aneinander gekoppelt (vgl. III.1 und IV.2). Ihm haften Qualitäten der Reinheit, der unberührten In-sich-Geschlossenheit und manchmal auch der Jungfräulichkeit an, denn „ein jungfräulicher Körper besitzt die Frische verborgener Quellen, die morgendliche Zartheit einer geschlossenen Blüte, den Glanz der Perle, die noch kein Sonnenstrahl erreicht hat.“⁴⁴³ Dies ist einerseits eine positive, substantielle, wenn auch stereotype und hier ironisch gemeinte Qualität bindet jeweilige Gegenteile aneinander, wenn es welche gibt. Eine reine „Süße“ und „Unschuld“ setzt die Abwesenheit und damit einen Begriff von einem Gegenteil voraus, welches aus den aneinander gebundenen verschiedenen Gegenteilen der verschiedenen Metaphern für „Reinheit“ hervorgeht.⁴⁴⁴ Wie diese ist auch der „Schmutz“, sowohl psychisch-sozialer als auch physischer Natur, ein metaphorisches Gebilde, dass durch das Gegeneinander der Vorstellungen erst Realität gewinnt. Dreckig sind aus fundamentalistisch-orthodox-intoleranter Sicht diejenigen, „die den Nektar der Geschichte des Unerschütterlichen [in diesem Fall Kṛṣṇa] verschmähen (*√hā*) und unwahre, schlechte Geschichten hören, so wie Kotfresser [Mistkäfer oder Schweine] die Kacke.“⁴⁴⁵

Als „dreckig“ gelten Gefühle wie Neid oder Scham, gelegentlich auch Zorn, Sexualität oder Begierde (vgl. I.2.d & e). Wer sich davon in den Augen anderer allzu sehr antreiben lässt, gilt als „befleckt“ oder ganz und gar als „Miststück“.

442 Arndt 1702, S. 5f.

443 De Beauvoir 1949, S. 209.

444 süß vs. „bitter“ wie Trauer, „sauer“ wie Zorn, „salzig“ wie Tränen; Sommer vs. Winter.

445 *ye cācyuta-kathā-sudhām / hitvā śṛṇvanty asad-gāthāḥ puriṣam iva viḍ-bhujah*
(*Bhāgavata-Purāṇa* III.32.19)

Zwar wird in manchen Kontexten auch anderen, weniger „fleischlichen“ Gefühlen eine beschmutzende Wirkung zugeschrieben⁴⁴⁶, zutiefst verstörend scheint jedoch die sinnliche Lust zu sein. So gleicht BAUDELAIRE *das Aas* in seinem Gedicht dieses Namens der als erotisch, anzüglich wie abstoßend erdachten Weiblichkeit an, die auf umgekehrtem Wege ebenfalls Züge eines verfaulenden Kadavers erhält:

*Die Beine in der Luft, wie liederliche Frauen
Vom Strome glühnder Gifte voll,
Ließ es voll Lässigkeit und ohne Scham uns schauen
den Leib, dem ein Gestank entquoll.*⁴⁴⁷

Ob die schwelenden Gifte nun aus den Leibern lustvoller Frauen oder aus demjenigen des verwesenden toten Tieres ausschwitzen, bleibt offen und verstärkt die Doppeldeutigkeit des Vergleiches. Die begehrenswerte und doch dem Begehren vorerst entzogene schöne Frau hat mehr als ein ebenso stereotypes Gegenteil. Mit ihr kontrastiert nicht nur die lustvolle, sexuell aktive, „genossene“ und daher wie die Jungfrau ebenfalls „**süße**“ Frau (wie die Frucht zur Blüte), sondern auch die nicht genossene oder gar „**ungenießbare**“, „**bittere** alte Jungfer“ – Schilderungen solcher „Süße“ und „Bitternis“, besonders von Salman RUSHDIE, versammeln sich in Anhang 9.a&c. Das Gewalthafte, Stigmatisierende dieser zugeschriebenen Bitternis wird wieder von Simone de Beauvoir erkannt, benannt und gebannt:

Alte Jungfern werden nicht nur aus psychologischen Gründen als verbitterte, bösertige Matronen angesehen, sondern der Fluch steckt in ihrem Körper, diesem Körper, der für kein Subjekt Objekt ist, den kein Begehren begehrenswert

446 „Einst hielten sich die Roma an so strenge Regeln, dass zum Beispiel die Schwiegermutter ihre Schwiegertochter aus der Küche warf, wenn diese mürrisch oder schlechter Laune war oder gar weinte, damit ihr Ärger oder ihre Traurigkeit das Essen nicht verderben würde“ (Eintrag von Milena HÜBSCHMANNOVÁ zu *žužo* („rein“, „reinlich“) auf <http://romani.uni-graz.at/rombase>).

447 *Les jambes en l'air, comme une femme lubrique* (lüstern, lustvoll), / *Brûlante* (brennend) *et suant* (schwitzend) *les poisons*, / *Ouvrait d'une façon nonchalante et cynique* / *Son ventre plein d'exhalaisons* (Ausdünstung, Brodem, Hauch). Aus den *Blumen der Bösen* (*Les fleurs du mal*, 1855), Übersetzung von Wolf von Kalckreuth, 1907.

*gemacht hat, der erblüht und verwelkt ist, ohne einen Platz in der Welt der Männer gefunden zu haben.*⁴⁴⁸

In verblüffendem Widerspruch zum einleitenden Zitat, welches das Blut Christi zum reinigenden Elixier schlechthin erklärt, gelten „Fleisch und Blut“, also die Leiber und Lüste der Menschen, dem gleichen Katechisten als sündenvoll und verderblich: Sie seien „unser größter Feind [...], soll man creuzigen [...], sonst kann nichts geistliches im Menschen seyn.“⁴⁴⁹ Ebenfalls im 18. Jahrhundert verschiebt der französische Arzt TISSOT die Abscheu vor der Lust aus der Theologie ins medizinische Sprachspiel und warnt vor der Onanie, die abhängig mache und zur Wiederholung zwingt. Die Seele werde „durch die scharfen Feuchtigkeiten, welche die Zeugungstheile reizen, veranlasset, sich wieder in den vorigen Schlamm zu vertiefen.“⁴⁵⁰

Hundert Jahre später kehrt NIETZSCHE diese Schlammmetapher um, indem er das seelisch „beschmutzende“ auf die sexuelle Abstinenz zurückwirft:

*Wem die Keuschheit schwer fällt, dem ist sie zu widerrathen: dass sie nicht der Weg zur Hölle werde – das ist zu Schlamm und Brunst der Seele.*⁴⁵¹

Das Paradies scheint diesem postmodernen Denken verloren – zumindest ist es nicht denkbar als ein himmlisch-goldenes Zeitalter, von Milch und Honig durchströmt, oder als der Milchozean (Vgl. Anhang 7.d.i), der Segen, Süße und Unsterblichkeit spendet und unabgedeckt steht, ohne je ranzig zu werden. Doch das Heil und das Heilsame bleiben NIETZSCHE wichtig, allerorts finden sich Verweise auf Gesundheit und Krankheit sowohl leiblicher als auch psychischer Art. Als Idealbild könnte er ein gesundes Körper- und Seelenflusssystem vor Augen gehabt haben, durch das ausgewogene und dennoch freie Bäche harmonisch gluckern, sprudeln, kichern, perlen. Reines, kaltes, klares Kneippbeckenwasser, vom Lichte durchspielt, entschlackt die Körper wie Yogitee.

448 De Beauvoir 1949, S. 210.

449 Arndt 1702, Register.

450 Braun 1995, S. 48 f. Zu TISSOT vgl. Anhang 8.f.i.

451 Nietzsche 1885, S. 41 (1. Teil, *Von der Keuschheit*). Die Ähnlichkeit zu einem der *Proverbs of Hell* des William Blake ist augenfällig: „He who desires but acts not, breeds pestilence.“

(Siehe http://www.levity.com/alchemy/blake_ma.html)

Zumindest wäre dies ein dem Zeitgeist entsprechendes Gegenbild zu NIETZSCHES Alpträumen von degenerierten, höllisch-fauligen, ungesunden modernen Sümpfen der Großstadt, welches viel älteren Höllenbeschreibungen ähnelt (vgl. Anhang 7.e). Wo auch gedanklicher „Balsam“ für kollektive geistige „Krankheiten“ zu „giftigen“ Ideen entarten kann (vgl. Anhang 9.a.ii), da ertrinken die Menschen in ihren verwirrenden und gegeneinander eifernden Meinungen:

Staat nenne ich's, wo alle Gifttrinker sind, Gute und Schlimme: Staat, wo alle sich selbst verlieren [...]. Seht mir doch diese Überflüssigen! Krank sind sie immer, sie erbrechen ihre Galle und nennen es Zeitung. Wollt ihr denn ersticken im Dunste ihrer Mäuler und Begierden? Lieber zerbrecht doch die Fenster und springt ins Freie!⁴⁵²

Bei allem, was licht und stark und gut in dir ist, o Zarathustra! Speie auf diese Stadt der Krämer und kehre um! Hier fließt alles Blut faulicht und laucht und schaumicht durch alle Adern: speie auf die große Stadt, welche der große Abraum ist, wo aller Abschaum zusammenschäumt!⁴⁵³

Letztere Rede richtet ein „Narr“ zu NIETZSCHES Prophetenfigur Zarathustra. Dieser „ekelt“ sich vor der Stadt, aber auch vor dem Narren, der seine Zeit in ihrer Nähe verbringt, obwohl – oder weil? – er sie verabscheut:

Warum wohntest du so lange am Sumpf, dass du selber zum Frosch und zur Kröte werden musstest? Fließt dir nicht selber nun ein faulichtes schaumichtes Sumpf-Blut durch die Adern, dass du also quaken und lästern lernst?⁴⁵⁴

Als „licht und stark und gut“ gelten körperlich und seelisch gereinigte Menschen. Von den semantischen Komplexen des Reinigens und Veredelns leben auch der altindische Diskurs um die *rasa*-Säfte der Kunst (vgl. III.5) und das alttestamentarische Motiv der Unschuld, in der man „die Hände waschen“ kann⁴⁵⁵ – im Gegensatz zur Pechmarie aus dem Märchen, die durch das geschwärzte Baumharz umgekehrt getauft, Stigmatisierten und für immer befleckt wird (Zur Metaphorik des Pechs siehe Anhang 3).

452 Nietzsche 1885, S. 37 (1. Teil, Vom neuen Götzen).

453 Ebd. S. 135 f. (3. Teil, Vom Vorübergehen).

454 Ebd.

455 Psalmen 26.6 und 73.13.

Solche Ideen setzen Säfte mit Kräften, den Leib mit moralischen oder künstlerischen Ansprüchen in Eins und neigen zur Personifikation.⁴⁵⁶ Sie leben vom Kontrast der leiblich, psychisch und spirituell gesunden „Ganzheit“ mit dem Leckschlagen der leiblichen Identität. Ein „reines Gewissens“ hat keinen Kontakt zu Ekel erregenden Handlungen oder zu solchen Substanzen und Gedanken. Was allerdings als ekelhaft gilt, ist kulturspezifisch wandelbar und kann sich insbesondere in religiösen Sprachspielen drastisch umkehren, wie im Falle der in Hindu-Ritualen reinigenden Substanzen Kuhdung und Rinderurin. Manche, so genannte „linkshändige“ tantrische Praktiken motivieren sich fast vollständig aus Verkehrungen des Verschmähten ins Heilsame (siehe S. 125, 132 und 257). Doch auch unter europäischen Christen sind derart extreme Umkehrungen nicht selten.

Julius KREBS zitiert den katholischen Publizisten Josef GÖRRES, der Anfang des 19. Jahrhunderts über Ölausflüsse aus den Leichen frisch verstorbener Heiliger schrieb. Dabei lieferte er zahlreiche Beispiele dafür, dass dieses Öl aus Heiligenkörpern, im Gegensatz zu den stinkenden Verwesungssekreten anderer Menschen, angenehm dufte. Dementsprechend verwundert das Wunder nicht, dass von der 1231 verstorbenen heiligen Elisabeth einige Tage später „ein köstlicher Duft“ ausging und „der Leib von Öle überfloss“, wie schon im vierten Jahrhundert, als der heilige MENAS gestorben war, „aus seinen ehrwürdigen Fußsohlen, als aus zwei Brunnquellen, eine wohlriechende Salbe floss.“⁴⁵⁷ All dies sei einfach zu erklären:

*Wie nämlich Übelgeruch Ausdruck eines krankhaft zum Missklang zerrissenen organischen Lebens ist, so wird die innere Harmonie desselben in dem von ihm ausgehenden Wohlgeruch sich zeigen.*⁴⁵⁸

456 „Rachsucht wird aus irgendeinem **giftigen** Winkel ein ehrenrühriges Geschichtchen gegen dich **verspritzen**, das weder durch Unschuld des Herzens noch durch Untadeligkeit des Wandels zu berichtigen sein wird. – Das Glück deines Hauses wird **wanken**, – dein guter Ruf, der es begründete, wird allenthalben **bluten**; – dein Wirken verleumdet; – dein Witz vergessen; – deine Gelehrsamkeit mit Füßen **getreten**. Und um dir den letzten Akt deiner Tragödie in Szene zu stellen, so werden darin **GRAUSAMKEIT** und **FEIGHEIT**, die Zwillingsschufte, als Mietlinge der **BOSHEIT** im Finstern auf dich angesetzt“ (Sterne 1759, S. I.68. Kapitälchen übernommen, Fettdruck von mir).

457 Krebs 1997, S. 88.

458 Görres, Josef: *Die christliche Mystik*, 2. Band. Regensburg 1837, S.49. Zitiert ebd.

Man beachte die Verbindung eines „Missklanges“ mit „Übelgeruch“! Ähnlich als „harmonisch“ oder „krank“ bewertete Eindrücke verschiedener Sinne bilden hier jeweils eine synästhetische Einheit, stehen metonymisch für das verdorbene oder heilige Ganze – nicht nur der ganze Körper ist gemeint, sondern ein ganzer, wenngleich der Sünde verfallener und daher verfallender Mensch. Das Gegenstück zu diesem, ein harmonisch erklingender und noch nach dem Tode wohlriechender Mensch mit vollkommener, reiner Seele, dürfte für GÖRRES ein ebenso synästhetisches Bild darstellen. Dessen Ähnlichkeit zu *ananda*, dem wonnevollen Zustand der Hindugötter (siehe IV.2.a), springt ins Auge, ins Ohr, in die Nase, in den Mund und auf die Haut.

KREBS geht es aber nicht um diesen schlichten Gegensatz, sondern um seine völlige Aufhebung in der *Ekellust*, nach der er seinen Artikel benannt hat. Tatsächlich scheinen gerade christliche heilige Frauen gerne auf Befehl Jesu den Kontakt zu abscheulichen Substanzen zu suchen. „Die hl. Marguerite-Marie Alacoque, Bahnbrecherin der Herz-Jesu-Mystik im 17. Jahrhundert, die auch gern an eiternden Zehen saugte“⁴⁵⁹, finde letztendlich auf ganz ähnliche Weise Lust, wie es der Marquis de SADE ganz ohne religiöse Legitimation⁴⁶⁰ vermochte. Nur „galt eben eine Lust, die den Ekel überwindet, als normal, und ein Ekel, der Lust schaffte, als abnorm“⁴⁶¹ – *galt*, wohlgemerkt, denn der heutigen Zeit diagnostiziert KREBS eine „große, alles schluckende Normalität“⁴⁶². Dies ist auch mein Eindruck – wenn nicht normal, so ist das Obszöne in einer Welt, in der es häppchenweise zum Produkt gemacht und jedes in Porti-

459 Krebs 1997, S. 92. Auf ähnliche Weise erzählt (zitiert in de BEAUVOIR 1949, S. 837) die hl. Angela von FOLIGNO, „dass sie mit Wonne das Wasser trank, in dem sie den Aussätzigen Hände und Füße gewaschen hatte:

Dieser Trank durchflutete uns mit solcher Lieblichkeit, dass die Freude uns folgte und uns das Geleit nach Hause gab. Nie hatte ich mit solcher Wonne getrunken. In meiner Kehle war ein Fetzen schorfiger Haut aus einer Wunde des Aussätzigen stecken geblieben. Statt es auszuspucken, gab ich mir große Mühe, es herunterzuschlucken, und es gelang mir.“

460 „Der einzige wirkliche Unterschied [zwischen frommer Demut und „perverser Hoffart“ als Motivationen zur Ekellust] scheint darin zu bestehen, dass tendenziell der heilige Schmutz von Frauen, der teuflische hingegen von Männern begehrt wird, oder anders gesagt: daß die Frauen sich lieber unter dem Vorwand der Frömmigkeit, die Männer sich eher unter dem Vorwand der Verruchtheit am Ekel ergötzen“ (Ebd., S.91.)

461 Ebd., S. 96.

462 Ebd.

onen verpackte Bedürfnis ohne Umstände vermarktet werden kann, doch zumindest entzaubert.

Doch war das Verabscheute jemals verzaubert? KREBS zufolge, der das „Perverse“ im Gegensatz zu FREUD eher als sakral denn als infantil charakterisiert, ist dem so.⁴⁶³ Als Objekt der Ekellust nennt er an dieser Stelle Körperflüssigkeiten, die auch FREUD und DOUGLAS als Problemsubstanzen aufgefallen sind. Ob deren Aufladung mit intensivem, zweischneidigem Empfinden nun einer verdrängten Lust, verbotener Stimulation bestimmter Körperzonen oder der Verbannung als „Schmutz“ aus den Wohnräumen entspringt – exotisch ist daran nichts. Auch in der „christlich-abendländischen Kultur“ nahmen sie ihre Rolle in offiziellen religiösen Akten ein. Selbst Martin LUTHER setzte sich nur halbherzig gegen zahlreiche leiblichen Nebenhandlungen ein, die zu seiner Zeit die Taufe begleiteten; in seinem *Taufbüchlein* von 1531 heißt es lediglich, „dass in dem Täufern diese äußerliche Stücke das geringste sind, als da ist: unter Augen blasen, Kreuze anstreichen, Salz in den Mund geben, Speichel und Kot [gemeint ist Erde] in die Ohren und Nasen tun, mit Öle auf der Brust und Schultern salben“.

In anderen Kulturen, etwa bei den Batak auf Sumatra, sind Gesten des Einschmierens und Bespucken mit Körpersekret erst recht nichts Ungewöhnliches⁴⁶⁴ – und doch haben sie auch in solchen Zusammenhängen die Neigung, die Ausübenden solcher Praktiken als bedrohliche „Hexer“ zu markieren, bzw. im Zuge des unbeweisbaren Vorwurf eines Schadenszaubers jemandem bloß angelastet zu werden, ohne dass die Opfer einer Hexenjagd tatsächlich

463 „Ohne Zweifel hat die Fixierung auf ein Ereignis oder Objekt, einen Geruch oder Geschmack ihre Wurzeln in der frühen Kindheit, aber die Perversion entsteht erst durch deren Verzauberung zum Fetisch [...] durch ein intimes Zeremoniell. Denn die Lust am Ekel in Bezug auf **Kot, Urin, Schleim, Speichel, Samen, Blut, Eiter** usw. erfordert einen quasi sakralen Rahmen, in welchem das entsprechende Sekret eine Art **Transsubstantiation** erfährt“ (Ebd., S. 97. Herv. von mir).

464 *Tondi*, die „Seelenkraft“, ist laut Warneck 1909 (S. 9) in allen Gliedern des Menschen gesondert vorhanden – im Blut, in Haaren und in Nägeln, die nur mit großer Sorgfalt entsorgt werden dürfen, sowie im **Speichel**. „Der Opfernde bespeit das Opfer und macht es so durch den damit übertragenen tondi der Gottheit oder den Ahnen wertvoll. Kranke lassen sich von Gesunden, Arme von reichen Leuten anspeien. Von Gewandten Rednern läßt sich der weniger Redegeschickte in den Mund spucken [...]. Auch der **Schweiß** enthält tondi und macht die Gewänder sowie das Waschwasser angesehener und berühmter Männer wertvoll. Aber auch in den Zähnen, in den **Tränen**, im **Urin** und **Kot** ist tondi enthalten“.

derartiges taten.⁴⁶⁵ Faszinierend ist sie wohl stets, für Erwachsene ebenso wie für Kinder, jene "Welt des Kots, der Eingeweide, der stinkenden Säuren, der von Blut durchpumpten Schläuche, der zuckenden Nervenfasern, von ihr war ich erfüllt, dort lag ich im Schleim, im Schlamm".⁴⁶⁶

Ein komplementäres Gefühl zur *Lust am Ekel* ist der *Ekel vor der Lust* und dem Körper überhaupt. Dafür scheint Religion ein guter Nährboden zu sein:

*Die Taufe, mit der ihr eure Speisen tauft, hat keinen Wert: denn dieser Leib ist unrein und wurde in einer unreinen Schöpfung geformt. Seht (den Beweis): [Selbst] wenn jemand seine Nahrung gereinigt und zu sich genommen hat, nachdem sie bereits im Zustand der (rituellen) Reinheit war, dann entstehen, wie uns klar ist, aus ihr Blut, Galle, Winde, schändlicher Kot und die Unreinheit des Leibes.*⁴⁶⁷

Mit diesen Worten griff der Religionsstifter MANI, der im dritten Jahrhundert in jüdisch-christlichen Mileus des Sassanidenreiches geboren wurde, die Praktiken bestimmter Täufergemeinschaften an.

Die manichäische Religionsgemeinschaft, die sich von Spanien bis in die Mongolei ausbreitete, war hierarchisch organisiert. Dieser Hierarchie lag das Streben danach zugrunde, den Körper nicht durch Verzehr von Fleisch und anderen als unrein erachteten Substanzen sowie durch Arbeit zu beschmutzen, die „Lichtfunken“ in jedem Menschen nicht an die Dunkelheit in der Welt zu binden. Da ein solcher Lebenswandel nicht allen möglich war, gab es eine Schicht sogenannter *Electi*, „Auserwählter“, die sich von den *Auditores*, den

465 „Hexen essen **Kot**“, heißt es etwa bei den Simbu auf Neuguinea (STERLY, Joachim: Kumo. Hexer und Hexen in Neu Guinea. München: Kindler, 1987. S. 203-206).

In persönlicher Kommunikation teilte mir Susanne Rodemeier mit, „wie ein Mensch in einen Hexer / Hexe (suangi) verwandelt wird. Und das kann u.a. durch **Urinieren** auf den schlafenden Körper geschehen. [...] Bei Maure [Maure, Marten: Suangi sebagai faktor Kriminolog. Kupang: Univeritas Nusa Cendana, Dissertation, 1995] steht auf S. 164, dass durch dreimaliges **Furzen** auf einen Essensrest dieser Geister- oder Hexermagie (Suangi) aufnimmt und einen Menschen, der die Speise isst, in einen Hexer verwandeln kann. [Im Hikayat Raja-Raja Pasai aus Nord-West Sumatra] wird erzählt, wie der Islam zu den Menschen auf Sumatra kam. Ein Islamgelehrter landete in einem Boot am Strand und **spuckte** dem lokalen Raja in den Mund. Ab sofort sprach dieser fließend Arabisch und konnte den Koran lesen“.

466 Weiss 1983, Bd. 3, S. 212.

467 Aus dem *Kölner Mani-Kodex*, S. 76 f.

„Hörern“, versorgen ließen, denen sie durch ihre eigene strenge Religionsausübung die Wiedergeburt als Electi ermöglichten.⁴⁶⁸

Die komplexe Mythologie des Mani konnte sich auch deshalb so weit ausbreiten, weil sie vor Ort vorliegende Mythologien übernahm, umdeutete und in sich integrierte. In einer Szene des manichäischen Schöpfungsmythos erzeugen Erlöserfiguren die böartigen Archonten, Schöpfer und Gestalter der finsternen, materiellen Welt, sodass sie das in ihren Körpern gefangene Licht in Form von Sperma ausstoßen. Daraus entstehen dann die Tiere:

*Damit die Archonten, d.h. die Herrscher über die materielle Welt, die in ihnen verfangenen Leichtteile freigeben, verführen die Erlöser sie zu sexueller Begierde, was einen entsprechenden Ausstoß von Körperflüssigkeiten zur Folge hat. Die Lichtteile kommen kurz frei, vermischen sich dann aber erneut mit der Begierde. Aus diesem Prozess entstehen einerseits die Meeresungeheuer, andererseits die das Land bevölkernden Tiere und Pflanzen.*⁴⁶⁹

Dieses für Erlöser untypische Vorgehen erinnert an zoroastrische Geschichten darüber, wie „das Ungeziefer durch den bösen Geist geschaffen wurde, als er seinen körperlichen Schmutz mit der urzeitlichen Dunkelheit vermischte.“⁴⁷⁰ Hier ist Ausgeschiedene oder am Körper Abgelagerte nicht etwas besonders Reines, was in einem schmutzigen Körper gefangen war, sondern dem Schlechten entwächst einfach Schlechtes. Wie sich an den Körpern des guten und des schlechten Schöpfers, an den Leibern der Menschen und Tiere und in den Materialien der Welt ein moralischer Kampf austrägt, zeigen im Anhang 7.f.ii einige besonders plastische Auszüge aus dem Bundahišn.

„Ungeziefer“ bezieht sich auf Insekten, Schlangen, Gift- und Krabbeltiere aller Art, die man sich, vorwiegend in früheren Epochen dieser Weltreligion, als verkörperte „Dämonen“ oder „Lügen“ (*druj*) vom Leibe hielt. Hinsichtlich der drastischen und grausamen Konsequenzen des Wörtlichnehmens einer

468 Es ist gut möglich, dass der Kirchenvater Augustinus, der seine religiöse Laufbahn als manichäistischer Priester begann, bestimmte Ideen für die katholische Kirche aus dieser anderen Weltreligion übernahm. Beiden gemeinsam ist ja die Praxis, dass manche Menschen stellvertretend für andere religiöse „Arbeit“ tun können.

469 (Iwersen 2005, S. 109).

470 Übersetzt aus Lincoln 2009, S. 90. Da diese Geschichten sich nur ins 8. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, können sie also genauso gut auch manichäisch inspiriert sein wie anders herum. Einfluss aufeinander hatten die beiden Religionen die insbesondere im Iran und in Zentralasien sehr verbreitet waren, definitiv.

Metapher ist das Gerichtsurteil eines altpersischen Königs gegen den Soldaten Mithridates, über das Herodot berichtet, aber wohl ein Extremfall – insofern es überhaupt so vonstatten gegangen ist (vgl. Anhang 7.f.i). Statt als Abscheu vor Unreinheit lässt sich die zarathushtrische Reinheit auch als positives Etwas, als Anwesenheit der Göttlichen Güte statt als Abwesenheit des Abscheulichen verstehen:

*Purity is felt to be an intensely fecund state: the higher the state of purity, the more intense may be the impregnation by the creative forces of the divine beings [...] of Ahura Mazda. Bodily purity, therefore, is directly linked to bodily vitality and creativity.*⁴⁷¹

Was die Mythen und Vorschriften dieser Religion unter „Reinheit“ oder „Vitalität“ verstehen, ergibt sich freilich – wie in anderen Kontexten – unter anderem aus Verboten und disziplinierenden Eingriffen in Alltag und Gefühlsleben. Während einer Höllenreise oder –vision sieht etwa der Priester Arda VIRAF einen Fluss aus den Tränen, die um die Toten geweint werden (siehe Anhang 7.e) und die es diesen nun schwerer machen, die Welt der Lebenden zu verlassen. Dies ließe sich als eine poetische Metapher zur Veranschaulichung des schmerzhaften Nachwirkens der Verstorbenen verstehen, wäre der Tonfall der Erzählung nicht so belehrend und verbietend. Wie der „Schlamm der Seele“, der voller Ungeziefer in den „Abgründen“ und „Sümpfen“ erstickter oder gärender Triebe brodelt, ist auch dieser reißen Seelenstrom Beschwernis und Hindernis für die Wege, auf denen die Seele durch spirituelle oder jenseitige Landschaften zum Ort der Erlösung gelangt – ob nun in zoroastrischen, manichäischen oder christlichen Mythologien, in Heiligengeschichten oder den atheistischen und antiurbanen Pamphleten Nietzsches.

Dass das Vergießen von Tränen so argwöhnisch gesehen wird, ist in den Religionen selten. Ambivalent wie die Gefühle, die sich in ihnen „ausdrücken“, sind sie zwar immer, doch gerade das Christentum mit seinen aus verkörperlichtem Mitleid weinenden, blutenden und milchenden Marien- und Christusgestalten sieht in ihnen gerne das Gute – wenngleich ihre Bedeutung sich auch in Westeuropa mehrmals stark gewandelt hat.

471 Williams 1997, S. 156.

IV.4 Tränen und Seelenfluten

a) Tränenvielfalt

*Es gibt feuchte Tränen, die den Schmutz der Sünde fortwaschen und das Sakrament der Taufe wiederherstellen. Es gibt salzige und bittere Tränen, die die Schwäche des Fleisches in Schranken halten und die Süße der Glückseligkeit mäßigen. Es gibt die warmen Tränen, die sich gegen die Kälte der Treulosigkeit durchsetzen. Und es gibt die reinen Tränen, die jene stärken, die von vorangegangenen Sünden geläutert sind.*⁴⁷²

ALKUIN, angelsächsischer Kirchenmann aus dem achten Jahrhundert, hat aus heutiger physiologischer Sicht nicht ganz Unrecht. Tatsächlich können Tränen bei verschiedenen Erregungs- und Gemütszuständen verschiedene Eigenschaften haben, da an ihrer chemischen Zusammensetzung viele Sorten Drüsen beteiligt sind, die wiederum von verschiedenerlei Hormonen angeregt werden.⁴⁷³ Ob die Kategorien Alkuins behaupten, biopsychologische Tatsachen zu sein, oder ob sie allegorisch gemeint sind, weiß ich nicht. Dass aber konkrete Körpererfahrungen mit einem Bezug zu Gott, Sünde und Frömmigkeit unterfüttert werden, macht diese Zuschreibungen zu Mikro-Mythen: kleine Details des Alltagslebens werden im Verhältnis zu Gott verstanden.

800 Jahre später, im 16. Jahrhundert, benetzen immer noch heilige Tränen die englische Literatur. Der Jesuit, katholische Märtyrer und daher Heilige Robert SOUTHWELL vermengt die Motive äußerst vielschichtig in seinem Gedicht *Mary Magdalenes Funeral Teares*:

*Die Engel müssen dennoch in den reinen Strömen deiner Augen baden und dein Gesicht wird dennoch mit dieser flüssigen Perle benetzt sein, sodass aus deinen Tränen das Öl bestehen könnte, welches seine Flamme nährt und füttert.*⁴⁷⁴

In dieser Situation Maria Magdalenas, die um den Gekreuzigten weint, verknüpfen sich etliche Metaphern miteinander. Ihre Tränen sind so rein, dass sie sogar die Engel waschen könnten, als „flüssige Perle“ ist jede einzelne kostbar,

⁴⁷² Zitiert in Lutz 1999, S. 44.

⁴⁷³ Lutz 1999, S. 72ff. Die der Nase zugewandten Tränenpünktchen, die ich bis vor Kurzem für „die“ Tränendrüsen hielt, sind jedoch eigentlich genau das Gegenteil: durch sie fließt überschüssige Flüssigkeit von den Augen in die Nase ab.

⁴⁷⁴ Zitiert ebd., S. 48. Tränen treten kurioserweise auch in der kṛṣṇaitischen Dichtung Indiens als flüssige „Perlen“ und reine „Tautropfen“ auf – vgl. III.5.b.

als „Öl“ speisen sie eine Flamme.⁴⁷⁵ Dabei handelt es sich dem Satzbau nach zu schließen um die „Flamme ihres Gesichtes“, in der vielleicht Gefühle wie Inbrunst oder Hingabe, vielleicht aber auch der Glaube oder der heilige Geist metaphorisch „brennen“. Gerade die Flamme, die brennt und weiter getragen wird, kann in christlichen Zusammenhängen so einiges verkörpern.

Von solchen *guten Tränen* unterscheidet der ebenfalls heilige PETRUS DAMIANI, im 11. Jahrhundert Prior eines italienischen Klosters, *schlechte und nur vorgetäuschte*, die „ihren Ursprung nicht in himmlischen Tau haben, sondern aus der Bilge der Hölle hervorgebrochen sind.“⁴⁷⁶ Das sind äußerst kräftige Metaphern, die sich aus starken mythischen Bildern speisen: So verbreitet wie der Tau als Inbegriff der reinen, unschuldigen Labsal ist (vgl. IV.2), so unvermittelt erweckt die Bilge, das faulige Kielwasser, das sich tief im Rumpf eines Schiffes ansammelt, „tief verwurzelte“ Assoziationen zu Sündenpfehl und Höllenplörre (vgl. Anhang 7.e). Wie das „Pech“ und der „Schlamm der Seele“ aus dem letzten Kapitel hemmt eine solche Bilge den Lauf der Säfte und Kräfte, des Nichtkörperlichen im Körper, wie das Phlegma, das Säftelehen zufolge die Sinne verstopfe und die Glieder erlahmen lasse.

Paradoxerweise erwarten viele religiöse Rituale, etwa ein Besuch der Klagemauer in Jerusalem, gleichermaßen „Tränen wie auch große Aufrichtigkeit“. Wie aber kann ein Weinen gleichzeitig inszeniert und überwältigend sein?

IV.4.b) Überwältigende und inszenierte Tränen

Tränen fließen durch ein Spannungsfeld zwischen Kontrolle und Kontrollverlust, zwischen unausgesprochenen sozialen Erwartungen und Verboten. Nicht immer *überwältigen* Tränen, man wird nicht immer „überflutet, verwirrt, besiegt, in die Flucht geschlagen, nieder-geschmettert, unterworfen“, denn „Weinen“ ist nicht gleichbedeutend mit „in Tränen ausbrechen, ertrinken in einer Flut von Tränen, ersticken.“⁴⁷⁷

Auf Deutsch begreift das Wort „Weinen“ alle Spielarten vom leisen oder lautlosen *Schluchzen* bis zum lauten, eindringlichen *Heulen* alles in sich. Letzte-

475 Als heilige Sünderin kann Maria Magdalena in der ost- und westchristlichen Kunstgeschichte das Haptische, Körperliche und Nonverbale in der religiösen Kommunikation verkörpern (Apostolos 2005, S. 207).

476 Lutz 1999, S. 56.

477 Lutz 1999, S. 111.

res, wie auch Ausdrücke wie „Flennen“ oder „Quengeln“⁴⁷⁸, ist eher umgangssprachlich. Die englische Sprache hingegen trennt recht deutlich lautes *crying*, das den ganzen Körper heftig bewegt, schnell und vernehmlich nach Luft schnappen lässt und sozial übliche, erlernte Haltungen zusammenbrechen lässt, vom leisen *weeping*, bei dem der Körper still in sich zusammensinkt und gleichmäßige Atemzüge sehr leise oder gar keine Geräusche tragen. Was beide gemeinsam haben: man „zerfließt“, zerläuft vor Tränen, sinkt zu Boden oder wird zumindest auf eigentümliche Weise schwer, fortgezogen von den Anderen, auf sich selbst beschränkt. Weinende kommunizieren nur teilweise bewusst, da sie das körperliche, flüssige Zeichen ihrer Trauer nicht unter Kontrolle haben.⁴⁷⁹ So zumindest wird es oft vorausgesetzt und dabei vergessen, dass es auch vielerlei kulturell kultivierte, erlernte Praktiken gibt und dass viele Rituale inszenierte und erwartete Tränen beinhalten. Selbst alltägliches Weinen unterliegt geschichtlichem Wandel; heutzutage würde es nicht mehr als normal angesehen werden, wenn ein Mädchen auf die Knie sinkt und die Füße ihres Vaters in Tränen badet. Manchmal steht richtiges rituelles Weinen sogar in einem Zusammenhang mit kosmischen Prozessen, Tränenfluss mit Regenguss:

*Tears flowed as many splendorous, sonorous, watery drops in the dry Mexica (Aztec) world of the pre-conquest Mexico. Both restrained and loudly they flowed. As controlled as elegant speech and as wild as bestial howling they flowed [...]. To weep properly created communal, social, political, and cosmic orders; to weep improperly messed them up.*⁴⁸⁰

478 Im Ostfriesischen Platt, für mich die Sprache der Verwandtschaftsbesuche, wird deutlicher zwischen akzeptiertem und störendem Weinen unterschieden. Das „nervende“ Quengeln von Kindern, „dej watt wullt“ heißt *Jöseln* oder *Brueln* – im Gegensatz zum angemessenen und Mitleid einflößenden *Roarn*.

479 „Tränen sind der grundlegendste und dennoch flüchtigste, der offensichtlichste und dennoch rätselhafteste Beweis für unser Gefühlsleben“ (Lutz 1999, S. 24). „Wir empfinden Weinen als Sieg unserer Gefühle über unser Denken, als Sieg einer Symbolsprache über unsere Artikulationsfähigkeit. Es überrascht nicht, dass durch Tränen ersetzte Artikulation schwer zu interpretieren ist [...]. Tränen werden gelegentlich als angenehm oder tiefgründig, manchmal aber auch als gefährlich, geheimnisvoll oder irreführend empfungen“ (Ebd., S. 14).

480 Read 2005, S. 52 f.

Grenzen zwischen kulturell erwartetem, „menschlichem“, kontrolliertem und unkontrolliertem, „tierischem“, kulturell verpönten Weinen werden wohl überall gezogen, nur eben überall anders.⁴⁸¹ Jede Kultur, jedes menschliche Erziehungssystem dürfte auf irgendeine Weise danach trachten, den spontanen und impulsiven „Ausbruch“ und „Ausfluss“ der Gefühle zu begradigen, zu kanalisieren und zu formen, damit Unsagbares doch artikuliert und verständlich mitgeteilt werden kann. Eine Form solcher „Contenance“⁴⁸² stellt zum Beispiel die streng formalisierte Struktur guter, tränenreicher Rede dar, die wichtige Momente aztekischer Kultur und Lebensphasen betonte. Trotz alledem schürte das Vorurteil, dass „Emotionen ein spontaner, natürlicher Erguss sind, dem keinerlei kulturell bedingte Fesseln auferlegt sind“⁴⁸³, schon in frühchristlicher Zeit die Feindseligkeit gegen professionelle Trauernde und mündete in anthropologische Überheblichkeiten. Nicht nur in kolonialer Zeit fiel es vielen Ausländern schwer, einheimische Weingewohnheiten ernst zu nehmen: etwa detaillierte koreanische Verordnungen, wie und wo zu trauern sei, oder zentralaustralische Aranda-Frauen, die sehr schnell und impulsiv vom Weinen ins Lachen und zurück wechseln.⁴⁸⁴

Gelegentlich wird Weinen mit Selbstverletzungen, Tränenfluss mit Blutfluss verbunden. So wird psychischer „Schmerz“ mit physischem zu einer Einheit gemacht, die Metapher endgültig aufgelöst – wie auch die damit einhergehende Empfindung von Bitternis kaum noch als Metapher oder Metonymie zu betrachten ist (vgl. Anhang 9.a). Wie die folgenden Beispiele aus der Religions- und Literaturgeschichte zeigen, ist der Geschmack von Tränen jedoch nicht immer bitter!

481 „Movies, plays, manga, and other forms of Japanese entertainment are often classified on a continuum between ‚dry‘ and ‚wet‘, with tears providing much of the moisture. Characters shed tears of sorrow, tears of joy, tears of frustration, tears of anger – but this is a good thing. The audience equates the ability to cry with the ability to feel deep emotion, and thus to be human“ (Drazen 2003, S.126).

482 von lat. *con-tinere*, „zusammenhalten, festhalten, zurückhalten,, zügeln, bei sich behalten“

483 Lutz 1999, S. 241.

484 Ebd., S. 237 ff.

IV.4.c) Tränen trinken, Schmerz auskosten

Im frühantiken Ugarit trauerte die Göttin Anat um ihren verstorbenen Bruder Ba'al, sie „sättigte sich an ihrem Weinen und trank Tränen wie Wein.“⁴⁸⁵

Zeitlich und räumlich nicht sehr weit entfernt klagt ein Namenloser im Psalm 42: „Meine Seele dürstet nach Gott [...], meine Tränen sind meine Speise Tag und Nacht.“ Dieses Motiv findet sich auch in den Bestattungspoemen, die Wlislöcki in den 1880er Jahren bei Roma in Transsylvanien aufzeichnete:

*„Der Sohn an seine Mutter. [...] 3. Ich brauche keine Speise, Ich brauche keine Getränke; Mein Essen sind meine Seufzer, Mein Trank meine Thränen.“*⁴⁸⁶

Der Lustaspekt der doch primär dem bitteren Leid entspringenden Tränen zieht sich aus dem alten Testament in die christliche Kirchenliteratur. „Von der Bitternis des Lebens als süße Frucht gepflückt wird das Seufzen und Weinen und Stöhnen und Klagen“⁴⁸⁷, behauptet etwa AUGUSTINUS im vierten Buch seine *Confessiones*, meint damit vielleicht die tröstende Wirkung, die der Leib durch solche expressive Formen entfalten kann. Nochmals fast tausend Jahre später, im Jahre 1375, greift der englische Mystiker Walter HILTON die Motive Frucht und Wein wieder auf:

*Wie Wasser in der Rebe durch die Hitze der Sonne in Wein verwandelt wird, so sollen auch bittere Tränen durch die Inbrunst der Barmherzigkeit zum Wein spiritueller Tröstung werden.*⁴⁸⁸

Dieser Vergleich kann das Weinen verklären und die Lust daran erklären.

Der heilige Ignatius von Loyola, der im 16. Jahrhundert den Jesuitenorden gründete, empfand beim Gebet unmittelbar „viel Süße und innere Glut [...] in reicher Fülle Tränen voll innerer Wärme und Wonne.“⁴⁸⁹ Im 18. Jahrhundert säkularisierte sich diese Lust an den Tränen zum Teil (in England, in Frank-

485 Ebd., S. 28. Wie auch bei anderen ägyptischen und mesopotamischen Götterpaaren wie Isis und Osiris, Inanna und Dumuzi spornt ihre Trauer und ihr Zorn die Göttin dazu an, ihren toten Gefährten aus dem Reich des Todes zu befreien.

486 *Ná kámáv çáben, Ná kámáv piben; M'ro çáben hin m're sohaytásá, M'ro piben hin mánge m're ápsá.* (Wlislöcki 1890, S. 286).

487 Lutz 1999, S. 32.

488 Ebd., S. 34.

489 Ebd., S. 47.

reich und in Deutschland mit seinen Stürmern und Drängern⁴⁹⁰) um dann im Symbolismus des 19. Jahrhunderts wieder vermehrt in quasi-religiöser Sprache von „Seele“, „Geheimnis“ und „Zauber“ zu handeln:

*Ella Wheeler Wilcox nahm in ihre Gedichtsammlung Poems of Pleasure eines mir dem Titel „the Lady of Tears“ über eine „geheimnisvolle Herrin der Tränen“ auf, die gebrochene Herzen mit ihrem „bitter-süßen Trank der Erleichterung“ heilt.*⁴⁹¹

All diesem schönggeistigen Reden und Schwärmen vom Tränentrinken liegt eine anscheinend sehr alte Regel zugrunde, demnach Tränen im Gegensatz zu anderen Sekreten nicht nur nicht als unrein, sondern sogar als besonders rein zu gelten haben. Mögliche Gründe dafür eruiert Mary DOUGLAS⁴⁹²; die tröstende Wirkung des Weinens berücksichtigt sie dabei jedoch nicht.

490 *Des Lebens dunkelrote Flut begann zu fließen in trägen Strömen durch jede aufgeregte Ader; trübe wurden meine schwimmenden Augen.*

WORDSWORTH 1786, zitiert ebd., S.36.

„Indem [der leidende junge Werther] seinen Tränen freien Lauf lässt, leistet er den Geboten seines verliebten Körpers Folge der sich in einer flüssigen Ausbreitung befindet, ein gebadeter Körper ist: gemeinsam zu weinen, zusammen zu fließen, köstliche Tränen.

Roland BARTHES über GOETHE, ebd. S. 35.

Auch in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts fließen „Tränen von unendlicher Süße“ (ebd., S. 37).

491 Ebd., S. 37. Im Originaltext:

*But in midnight, lone hearts that are breaking, / With the agonized numbness of grief,
Are saved from the torture of breaking, / By her bittersweet draught of relief.
Oh, then do all graces enfold her; / Like a goddess she looks and appears,
And the eyes overflow that behold her-- / The beautiful Lady of Tears.*

492 *„Zunächst ist das Nasensekret nicht so klar wie Tränen. Es ist eher dem Sirup als dem Wasser vergleichbar. Trübe, dickflüssige Absonderungen des Auges eignen sich für poetische Betrachtungen ebenso wenig wie Nasenschleim. Klare, strömende Tränen hingegen sind [...] der Gegenstand vieler romantischer Dichtungen: sie verunreinigen nicht. Das liegt teilweise daran, dass Tränen von vornherein ganz natürlich mit der Symbolik des Waschens in Zusammenhang gebracht werden; Tränen gleichen fließendem Wasser. Sie reinigen, säubern und baden das Auge, wie könnten sie also verunreinigen? Noch wichtiger jedoch ist, dass Tränen nicht zu den körperlichen Funktionen der Verdauung und Zeugung in Beziehung gesetzt werden“ (Douglas 1966, S. 165). Einzuwenden ist, dass auch reinigende Substanzen wie Spülwasser oder Zahnpasta nicht ohne Weiteres getrunken werden.*

IV.4.d) Katharsis als Metapher für Theater und Therapie

*Tränen und Seufzer mildern natürlicherweise die Trauer. [Ergießt das im Inneren eingeschlossene Schädliche sich] nach außen, dann verteilt sich die seelische Spannung gewissermaßen nach außen.*⁴⁹³

Aus diesem recht mechanischen Tröstungsvorgang klammert Thomas von AQUIN Gottes direktes Wirken aus. Auf die poetischen Bilder der Perlentränen für Kṛṣṇa (siehe III.5.b) und der Fruchtränen und Weintränen anderer christlicher Ideenspender wie AUGUSTINUS verzichtet er; stattdessen beruft er sich auf die Vorstellung des Arztes HIPPOKRATES, der im fünften und vierten Jahrhundert v.u.Z. den Begriff der *Katharsis* prägte. Diese „Reinigung“ war zunächst einmal sehr physisch gemeint: es seien zum Beispiel „Körpersäfte aus dem Gehirn, [die bei] Übermaß durch Weinen abgeführt werden“⁴⁹⁴ müssten. Erst ARISTOTELES erweiterte diese physisch heilsame Reinigung in seiner Abhandlung über die Poesie um die psychisch-therapeutische „Läuterung“.

Ebenfalls ein Effekt des Theaters, verhält diese Katharsis sich zur medizinischen Bedeutung ungefähr so wie der *rasa*-„Saft“ in der altindischen Theaterwissenschaft (siehe III.5.a) zu den älteren Bedeutungen: Sowohl bei der Katharsis des Aristoteles wie bei den *rasas* geht es um eine künstlich erzeugte Kontrollierbarkeit des oft unkontrollierbaren menschlichen Gefühlslebens. Auf der Bühne stellt sich dieser Anspruch natürlich (meist) anders als in der Therapie, zielt auf ganz andere Ergebnisse ab. Was aber Theater und Therapie verbinden kann, ist eine ähnliche Redeweise über Katharsis – beide Sprachspiele ermöglichen „vermischte Metaphern, in denen es um ungeweihte Tränen geht, die Druck erzeugen, der sich dann sintflutartig entlädt.“⁴⁹⁵

493 Thomas von AQUIN in seiner *Summa Theologica*, zitiert in Lutz 1999, S. 31.

494 Ebd., S. 78. Über die Jahrtausende änderten sich die Säftelehren (siehe Anhang 8.f), doch die Motive des Entladens von Aufgestautem oder der Exkretion von Überflüssigem blieben ähnlich. Dass Tränen letztendlich Exkrete des Hirns seien, übernahmen im 10. Jhd. Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya AL-RAZI und im 16. Jhd. Laurent JOUBERT und Timothy BRIGHT. GALEN hingegen verortete ihre Produktion in eigenen Drüsen (Vgl. ebd., S. 78).

495 Ebd., S. 136. In der *somatischen Psychologie* des ausgehenden 20. Jahrhunderts wird die Metapher aber auch wieder zur Metonymie, der übertragene wieder zum konkreten Sinn: man erforscht „die Rolle der Tränen bei der Beseitigung von Giften, die sonst möglicherweise Depressionen verursachten“ (Ebd., S. 135).

Josef BREUER und Sigmund FREUD arbeiteten in ihren *Studien über Hysterie* eng an diesem Begriff der Katharsis, der 1895 noch bahnbrechend für die entstehende Psychoanalyse war. FREUD bündelte die Metaphern des „sintflutartigen Entladens“ dabei zu der *einen* seelischen Antriebskraft, der Libido mit ihren Strömen, die gleichsam „zu Kopfe steigen“⁴⁹⁶, wenn sie von „unten“ hinauf ins Bewusstsein dringen:

*Das Es der Freudschen Psychoanalyse war die Seele der Romantik: jener unbestimmte und unbestimmbare Ort, an dem Gefühle entstehen, sich stauen und wieder Bahn brechen, versickern, ohne zu verschwinden, versinken und unerwartet wieder auftauchen.*⁴⁹⁷

FREUD jedoch hütete sich schon früh davor, die Metaphern allzu wörtlich zu nehmen, und argwöhnte, „dass in Breuers kathartischer Therapie nicht die emotionale Entladung, sondern das Kleiden der Erfahrung in Worte von Bedeutung war.“⁴⁹⁸ Derart in Worte gekleidet, traten „Wünsche“ an die Stelle von Gefühlen. Ganz im Gegensatz dazu wandte sich FREUDs Schüler Wilhelm REICH gerade dem Unaussprechlichen zu, orientierte sich an inneren Dynamiken des Körpers, die er zu einem einzigen Prinzip namens *Orgon* zusammenfasste, welches insbesondere beim Orgasmus spürbar sei. Auch in den Vorstellungen Carl Gustav JUNGs und seines Anhängers Erich NEUMANN ist die „Urströmung des Unbewussten“, die bis heute in religionswissenschaftlichen und ethnologischen Ritualtheorien eine Rolle spielt, mehr als nur eine Metapher:

496 Damit wendet FREUD laut STAROBINSKI das Modell sich in den Körper „hinab“ ergießender Bewusstseinsströme um, wie es der schon vorher mit Hypnose arbeitende Arzt LIÉBEAULT vertrat: „Der Unterschied zwischen der *Aufmerksamkeit*, auf die sich Liébeault beruft, und der *Libido* bei Freud ist beträchtlich. Liébeault schöpft aus einer intellektualistischen Tradition und schreibt einer aus dem höheren Leben sich herleitenden Energie einen prinzipiellen Wert zu, wobei sich diese Energie gleichsam von oben nach unten mitteilt. Freud dagegen wählt das Bild einer Kraft, die sich aus den elementaren und ursprünglichen Schichten des Lebens herleitet; einer Kraft, deren Dynamik, die von unten nach oben wirkt, gleichzeitig einen Einbruch (irruption) darstellt und eine qualitative Veränderung: was nunmehr ‚von oben‘ kommt, das sind die Verdrängungen und Abwehrmechanismen“ (Starobinski 1973, S. 40f.)

497 Sabin, Stefana: *Eine neue Seele. Die Psychoanalyse als reformatorisches Projekt*. In: Wolbert, Klaus (Hg.): *Die Lebensreform*. Darmstadt: Häusser, 2001. S.118. Diesem Kapitel geht es um den Umgang der Lebensreformer mit der Psychoanalyse, die dort nach einer Entkrampfung geltender Konventionen suchten, wo eigentlich „durchaus bürgerlich [...] Triebverzicht und Sublimierung“ (ebd., S. 119) beabsichtigt wurden.

498 Ebd., S. 142.

*Der sich durchsetzende Archetyp wird in einem Ordnungssystem [d. h. dem Ritual] aufgefangen, das nicht vom Bewusstsein gemacht, sondern vom Archetyp selbst kontrolliert wird, der, wie der Instinkt, seine eigene Ordnung mitbringt. In diesem Sinne gleicht das Ritual einem Bewässerungssystem, mit dessen Hilfe die Urströmung des Unbewussten der Persönlichkeit zugeleitet wird.*⁴⁹⁹

Solcherlei „verrückte Überzeugungen“, wie LUTZ sie abtut, verzweigten in den 70er Jahren zu einer ganzen Bandbreite „energetischer“ Therapieformen wie der *Bioenergetik* des Alexander LOWEN. Dabei geht es um den Körper als Speicher zurückgehaltener Tränen, die sich „im Körper festgesetzt“ haben. Die Moderne habe die Erfahrungswelt der Menschen verengt in einer „Rüstung“, in der sie psychisch verarmen und verschiedenen Formen der Depression erliegen. Diese Depression wiederum drücke sich körperlich aus.⁵⁰⁰ Statt also all diese Lasten im Körper zu behalten, müsse man sie ausleben und zum Beispiel ein Sofa verprügeln, um „sich selbst wieder zu spüren“. An die Stelle des heilsamen Orgasmus tritt die abgeschwächte, auf unverfänglichere Körperflüssigkeiten verlagerte Lehre, „dass Personen, die in Schwierigkeiten sind, weinen müssen.“⁵⁰¹

1976 trafen Bionenergetiker*innen mit Vertretern anderer Schulen zu einer Konferenz mit dem vielsagenden Titel *Emotional Flooding* zusammen, um sich miteinander auseinanderzusetzen.⁵⁰² Persönlichen Erfahrungsberichten zufolge ermöglichen solche Therapien „Selbstfindung“, „Zugang zu sehr tief liegendem Material“ und erwecken „tief verschüttete Gefühle“⁵⁰³. So verbindet sich die Metapher emotionaler Fluten mit der ohnehin schon komplexen Metapher der „inneren Tiefe“ zu einem noch szenischeren Bild, in dem auch wieder eine Art „Seelenschlamm“ liegt. All das klingt an religiöse und von der

499 Erich Neumann, zitiert in Lang, Bernhard: *Ritual / Ritus*. Eintrag im HrWG 4, 1998.S. 454.

500 Ebd., S. 149 f. Symptome seien etwa „die hochgezogenen Schultern der Angst, die eingefallenen Schultern der Schuldgefühle, der steife, gerade Rücken des emotional Unflexiblen und Unnachgiebigen“.

501 Ebd., S. 150.

502 Anwesend waren Vertreter*innen der *Urschreithherapie*, die über „Schreien und Heulen“ (ebd., S. 147) darauf abzielt, „sich mit seinen tiefsten Gefühlen abzugeben, die nicht zu spüren [man] sich ein Leben lang abgemüht hat“ (Ebd., S. 146). Auch vertreten wurden das schmerzhaftes *Rolfing*, wobei die Gelenke malträtirt werden, und eher praktischer, theatralischer Therapien, die mit Körperansatz Erinnerungen beleben möchten, wie *Gestalt-Therapie*, *Psychodrama* und *Trauerarbeit*.

503 Ebd., S. 149.

New-Age-Bewegung geprägte Jargons an und verrückt diese Therapieformen in einen Grenzbereich, der sie angreifbar für eine Art Religionskritik macht.⁵⁰⁴

IV.4.e) Tränen und Emotion: Zurück zur Hermeneutik des Leibes

*The attention shifted away from the intellect to the fused external and internal reality of her body while the multiplicity of emotions, feelings, and ideas is embodied within the [...] visual metaphor of tears.*⁵⁰⁵

Wenn Maria Magdalena, um die es im Zitat geht, oder der Gott Śiva Tränen vergießen (vgl. II.2), dann teilen sie nicht nur etwas über ihre Gefühle mit, sondern auch um ihre Körper und – insofern man das von einem Gott sagen kann – über ihre Menschlichkeit. Tränen kommunizieren etwas, provozieren verschiedenartige Reaktionen der anderen („empathy, sympathy, embarrassment, helplessness, or disdain“⁵⁰⁶), legen aber nicht offen, was die weinende Person gerade selbst erlebt. Das ist einer der Hintergründe von Metaphern der „Innerlichkeit“: Der Körper wird zum Gefäß, der etwas vor Blicken verbirgt. Wie dieses Bild sich sukzessive ausbildete, wird anhand der Geschichte der Tränen im christlichen Mittelalter ersichtlich, welche die Kunsthistorikerin Diane APOSTOLOS-CAPPADONA in ihrem Artikel zur *Ikonologie der Tränen Magdalenas* umreißt: Allem Anschein nach sind gerade Tränen eng mit der Geschichte der Innerlichkeit verflochten.

Im vierten und fünften nachchristlichen Jahrhundert standen Tränen für die Dankbarkeit der Menschen und die *gratia* (Gunst, Gnade, Heiligkeit) Gottes. Die Konnotationen verschoben sich hin zu Vergänglichkeit und Verlust, worin sich die Bedeutungen von *penthos* („wehklagen“) im griechischsprachigen Osten und von *compunctio* („stechende Schuldgefühle“) im Westen ausdiffe-

504 Religionskritisch betätigt sich demnach auch LUTZ, wenn er in Argumentationen „tautologische Umschreibungen“ diagnostiziert und die Szene als „Populärpsychologie“ verschmäht (ebd., S. 150). Einen Angriff auf quasi-religiöse Redeweisen erachte ich zumindest als quasi-religionskritisch. Fragwürdig ist in Religionen wie in Therapieformen vor allem, wenn sich Machtstrukturen aus nicht hinterfragbaren Begriffen wie „Selbstfindung“ ableiten. Wie die – meiner Ansicht nach eigentlich deutungs-offenen – Religionen und Mythen können sich auch experimentelle Formen der Psychotherapie in Autorität und Gewalt äußern. Misstrauisch machen mich Degenerationsgeschichten der Moderne, wie sie etwa LOWEN in seinem Buch *Die Verleugnung des wahren Selbst* (1983) erzählt.

505 Apostolos 2005, S. 202.

506 Ebd., S. 205.

renzierten. Im sechsten Jahrhundert erklärte Benedikt von Nursia Tränen zum Gnadengeschenk Gottes (*donum / gratia lacrimarum*) und verlangte, vorwiegend von Mönchen, echte Tränen beim Beten.⁵⁰⁷ Im neunten Jahrhundert wurden Tränen auch für Laien zum Zeichen persönlicher Hingabe, im zwölften verbunden mit dem Motiv der *Imitatio Christi* (vgl. II.1.b). Mechthild von Magdeburg assoziierte drei innige psychologische Phasen des Nacheiferns Jesu mit Tränen: Erkennen der eigenen Sünden, Buße und Verjüngung der Seele, also leid- wie freudvolle Erfahrungen. Im 15. Jahrhundert blieb das Interesse an Tränen der Hingabe bestehen, Bilder bezeugen jedoch einen spirituellen und künstlerischen Wandel in der Art und Weise zu weinen „from a Magdalena who *cries* to a Magdalena who *weeps*.“⁵⁰⁸ Das nun stille Weinen weist APOSTOLOS bei frühneuzeitlichen Malern wie Rogier VAN DER WEYDEN, TIZIAN und CARAVAGGIO nach.⁵⁰⁹

In diesem *Inneren*, von dem über Metaphern ein Begriff entsteht, siedeln sich nicht nur die Gefühle an, sondern auch Gedanken, Kognitionen und Träume. Hier strömt, mindestens seit dem 19. Jahrhundert, das Bewusstsein.

507 Ebd., S. 205

508 Ebd., S. 211.

509 Mir persönlich ist beim Betrachten mittelalterlicher Bilder und Skulpturen aufgefallen, dass Tränen oft die Farbe von Milch haben, wie auch in einem Bild Frida KAHLOS (siehe Abb. 20) und in einer Episode Salman Rushdies (siehe Anhang 9.c.vi). Im Kloster von Roncesvalles im spanischen Baskenland etwa steht Maria neben dem am ganzen Körper von dicken **Blutstropfen** bedeckten Gekreuzigten, während auf ihrem Gesicht genau so dicke, milchweiße **Tränentropfen** prangen. Darin könnte sich auch die dritte Flüssigkeit im Bunde (vgl. II.1.b) ins Bild schleichen, da Milchtropfen auf einer unbedeckten Brust wohl nicht zeigbar gewesen wären.

Wahrscheinlicher ist aber wohl, dass die Farbe weiß einfach die Durchsichtigkeit der Tränen darstellt, die ja auch nicht blau sind, wie ich sie unwillkürlich malen würde.

IV.5 Bewusstseinsströme

19. *[When someone sleeping] is in profound sleep, and knows nothing, there are the seventy-two thousand arteries called Hita, which from the heart spread through the body. Through them he moves forth and rests in the surrounding body. [...]* 20. *As the spider comes out with its thread, or as small sparks come forth from fire, thus do all senses, all worlds, all Devas, all beings come forth from that Self.*

*Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.1*⁵¹⁰

Die Adern und Flüsse im Körperinneren der altindischen Philosophie verankern das Dasein im Traum, in dem es doch verkehrt wird: insofern das Schließen der Augen die Schlafenden von der Außenwelt abschneidet, kehrt sich das Innere nach Außen und Äußeres nach Innen. So kann das Ich in seinem Innern unbegrenzte Landschaften durchwandern und einen Bilderstrom durchschwimmen, der nicht aus der Welt ins Subjekt, sondern aus dem Geist in die Welt strömt. In diesem Kapitel werde ich mich vor der Wirrnis und dem Schwindelerregenden nicht scheuen, das schnell über jedem Kopf hereinbricht, der versucht, über das Denken „in ihm drin“ nachzudenken.

Wo wie in den Upaniṣaden oder in der Lehre des Buddha das Leben in der Welt als Illusion und Imagination verstanden wird, ist die ganze Welt *saṃsāra*, ein „Zusammenfließen, Umhergehen: aus einem Leben in's andere wandern und die damit verbundenen Leiden empfinden.“⁵¹¹ Thema dieses in einem Wort konzentrierten mythischen Bildes ist, neben kosmologischen und dem soziologischen Unabwägbarkeiten, die Psyche. Upaniṣaden, Buddhismus und die Stoa waren äußerst produktiv darin, beschreibende, zergliedernde und normative Begriffe für menschliche Subjektivitäten und das „Innenleben“ zu schmieden, sowie für das, was dem Bewusstsein gut tue.

Für letzteres gibt es in der altgriechischen stoischen Philosophie den Begriff der εὐροια (*europa*), des „Wohlflusses“⁵¹². Jede Tat setzt eine Kausalkette in Gang. Der „gute Fluss“ besagt, dass diese sich harmonisch dem eigenen Schicksal (*heimarmene*, εἰμαρμένη) und der kosmischen Vernunft (*logos*,

510 Müller 1879, S. 105 f.

511 Bedeutungen des zugrundeliegenden Verbs *saṃ-sr*, nach BOEHLINGK.

512 Vgl. Sellmer 2005.

λόγος) einfügt. Das geschieht, wenn ein Mensch autonom ist, eine hegemoniale Instanz in sich entwickelt hat und in der Lage ist, unwillkürliche emotionale Triebe und Impulse (*pathe*, πάθε) zu unterdrücken, wenn sie unvernünftig sind. Was da durch das Subjekt „fließt“, sind also *logos*, *physis* bzw. *natura*, Triebe und das Schicksal, die als kosmische Prinzipien kaum voneinander zu unterscheiden sind. Zwar waren dafür Trieb- und Lustverzicht in einem gewissen Maße vonnöten, aber keinerlei Verleugnung oder Abspaltung des eigenen Körpers von einem eigentlichen „Selbst“. Dass „im“ Körper etwas von diesem völlig verschiedenes sei, sodass „innerliche“ Werte zuweilen das Gegenteil der „materiellen“ darstellen, war diesem Weltbild fremd. Diese Vorstellung ist wohl eher dem Neoplatonismus und dem frühen Christentum zuzurechnen, dessen frühe Einsiedler und Mönche einen „Rückzug in die Innerlichkeit“⁵¹³ auslebten.

Seit Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich (auch) in Europa (wieder) das „Bewusstsein als Strom gegen seinen Mißverstand als Behälter oder Tafel“⁵¹⁴ durch; so wird „die Metapher des Stromes absolut für etwas, was wir uns, wegen seiner Nähe zu uns, seiner Identität mit uns selbst, am wenigsten begreifbar machen können.“⁵¹⁵ Die Rede vom Bewusstseinsstrom ist ebenso nachhaltig von der Metapher der Innerlichkeit geprägt wie die pietistische Frömmigkeit oder die stille Einkehr und Versenkung, die Sinnsuchende in indischer Mystik zu finden glauben. „Innerlichkeit“, eine Leitmetapher der Neuzeit, mündet ideengeschichtlich nicht nur in den „Bewusstseinsstrom“, sondern löst sich darin auch auf: indem Bewusstseinsströme die Umgrenztheit des Subjektes infrage stellen, stülpen sie die Vorstellungen von dem, was in uns ist, teilweise um.

Was über Metaphern des Behälters oder der Tafel konstruiert, entworfen, projiziert⁵¹⁶ wird oder worden war, entspricht vielleicht ungefähr dem rätsel-

513 Braun 1995, S. 151.

514 Blumenberg 2012, S. 117.

515 Ebd., S.108.

516 Projektion im technischen Sinne meint eine maßstabsgetreue Abbildung von Ausschnitten der Wirklichkeit in Pläne, Skizzen, Querschnitte etc., oder auch die zweidimensionale Abbildung einer Kugeloberfläche, etwa als großformatige Landkarte. Die psychoanalytische und literaturwissenschaftliche Bedeutung, dass eigene Wünsche und Ängste anderen Personen oder auch Dingen zugeschrieben werden, ist primär metaphorisch, hat sich aber in der Umgangssprache verselbstständigt.

haften und vielleicht etwas antiquierten Begriff der Metaphysik. Sofern ihre theologischen und philosophischen Vertreter starre, letztgültige Gegebenheiten behaupten, ob nun als Jenseits oder als abstrakte Ideenwelt, haben sie kein Verständnis für „fließende Übergänge“⁵¹⁷. Daher löst so eine Metaphysik sich im Bewusstseinsstrom auf – der allerdings, obgleich im Fluss, auch zum (nichtssagenden?) Grundbegriff werden kann. Laut BLUMENBERG war es HUSSERL, der diese Strommetapher in Europa „absolut“ und unhinterfragbar gemacht hat... somit ist auch ein Mensch im Europa nach Descartes nicht mehr „Herr im eigenen Haus“, wenn dieses gar keine „festen Mauern“ hat... man kann sich selbst nicht „begreifen“, so wie sich auch eine noch so mächtige Hand auch nicht selber greifen und festhalten kann... und in der Belletristik breiteten sich Textformen wie der „Stream of Consciousness“ aus, der (wie hier) sich (unter anderem) dreier Punkte bedient, um ein Innehalten darzustellen oder auszulösen... ein Innehalten, welches über das Unfertige des Gedachten reflektieren lässt, über die Illusion, das Denken könnte je zum Zu-Ende-Gedachten oder zum druckreifen Text gerinnen... in einer textlichen Erscheinung, die die mentalen Prozesse und Flüsse darzustellen versucht, indem sie grammatisch in sich geschlossene Sätze und beschlossene Wahrheiten überwindet

Ein Punkt wirkt da wie ein Gewaltakt. Der nun allerdings auch literarisch kalkuliert sein kann, um aus dem Nachsinnen herauszureißen, aus dem Fluss auftauchen zu lassen. Da das Untertauchen in Texte ohne Anfang und ohne Ende auf Dauer zu anstrengend oder banal wird, verhärten die meisten „Bewusstseinsströme“ sich bald wieder zu vertrauten Formen des Satz- und Gedankenbaus (was „gebaut“ wird, ist ja fest, und etwas fest Umrissenes lässt sich besser überschauen und einordnen – weswegen auch Fußnoten und in

517 Dieser Essay Blumenbergs möchte die Redeweise Husserls nachvollziehen, aber wohl auch ein bisschen bloßstellen. Dabei wird besonders das Motiv des Schwimmens im Strom pointiert herausgearbeitet, das zum Teil „etwas Rührendes“ (ebd., S. 121), Lächerliches und Verzweifelter erhält, wenn etwa der „Schwimmer“ beim Schwimmen „mit offenen Armen“ etwas „Aufleuchtendes“ auffängt. Bewusstsein werde definiert als Intentionalität: „als noch leere Intentionen, bloße Vermeinungen, symbolische Repräsentationen einerseits, als erfüllte Intentionen [...], Repräsentierte“s andererseits (repräsentierendes vs. repräsentiertes). Die Übergänge zwischen der ansetzenden und der erfüllten Intention (meinendes und gemeintes?) mögen freilich *fließend* sein – und insofern schon *fließt* das Bewusstsein kraft seiner elementaren Bestimmtheit“ (ebd., S. 115. Hervorhebungen i.O.).

Klammern Eingefügte beim Lesen stören, weshalb der Umgang mit solchen Mitteln nur dann sinnvoll ist, wenn sich ein Gedankengewebe nicht entknoten lässt oder gerade das Verknötete und der Störeffekt vorgeführt werden sollen...).

Die Hirnfunktion der Abstraktion lehrt uns, dass sich „Dinge“, „Gegenstände“ mit „fester“, stabiler Kontur besser einordnen lassen, weil sie uns Menschen⁵¹⁸ eindeutig, oft im wahrsten Sinne „fassbar“, entgegenstehen, sodass ihre Form sich bestimmen lässt. Wenn das Kontrollierbare als „fest“ gilt, begünstigt das wiederum die Metapher, gemäß der etwa Gefühle, die sich nicht ohne weiteres einschätzen oder kontrollieren lassen, „flüssig“ sind. Infolgedessen (und auch wieder rückverstärkend) nehme ich alles „in mir“, was ich einordnen und darüber verfügen, also es „erfassen“ kann, als „fest“ wahr – so wie ich ja auch feste Körper fassen kann. Feste Gewohnheiten, feste Wahrheiten, Überzeugungen, Entschlüsse, Beziehungen, Vertrauensmomente... all das wirkt verlässlich und rational...

Warum dieser Exkurs? Die Gefühle, die metaphorisch-flüssig in mir, also in meinem Leibe, „sind“, sind keine Körperflüssigkeiten – können sich jedoch in solchen metonymisch „ausdrücken“, in Schweiß, Tränen, „Rotz und Wasser“, durch die sich zuweilen auch feste Charakter- oder Rollenmasken etwa von Männlichkeit oder Führungskraft verflüssigen.. Und, um nun endlich den mit Blacks Interaktionsthese abgezweigten Nebenarm meiner Argumentation wieder in den Hauptstrom einmünden zu lassen: Wenn das Thema „*Flüssiges, Fließen und Flüsse*“ so umfassend und tiefgehend auf das Thema „*Denken und Fühlen*“ übertragen wird, dann hat letzteres einen Einfluss auf ersteres – insbesondere auf die Rede über diejenigen Flüsse, die als Teil meines Leibes ohnehin schon untrennbar von meiner Subjektivität sind! Ein kuriose Beispiel dafür ist die Verdauung.

518 „Allen Menschen?“ Gilt das universal? Oder ist das zu kartesisch gedacht?

IV.5.a) Metabolische Metaphysik

Geister wie Laktanz haben genügend „Saugfähigkeit“, um die Nährlösung des Geschichtsstromes aufzunehmen, und doch auch die Authentizität zu eben den neuen Kristallisationen, die im Sinnhorizont ihrer Zeit den Problemen und Bedürfnissen korrespondieren, also wiederum agierend in den Geschichtsstrom eintreten, ohne ihm eine Wendung zu geben.⁵¹⁹

Vielleicht übertreibt BLUMENBERG es hier mit den metaphorischen Zugriffen auf Flüssig-Physisches („strömen“, „saugen“, „aufnehmen“, „nähren“, „aufgelöst sein“, „kristallisieren“, „eintreten“, „wenden“). Eigentlich geht es ihm hier um „Kraft“ und „Licht“ als Metaphern für Wahrheit in spätantiken und frühchristlichen Philosophien – nur lässt sich anscheinend über Metaphern am ehesten in Metaphern reden. Zumindest in solchen Fällen haben LAKOFF und JOHNSON Recht damit, dass über Metaphern vorzugsweise anhand empirisch vertrauter Vorstellungen über Unsichtbares, Abstraktes geredet werden kann.

Wenn aber in einem metaphorischen Interaktionsprozess etwas Körperliches auf „Geist“, also „Nicht-Körper“, Unsicht- oder Unfühlbares, übertragen wird, dann sagt das, gemäß BLACK, rückwirkend auch etwas über den Körper aus. Auch dieser wird erst durch die Abgrenzung zum Geist definiert, gefasst und begriffen, genauso wie umgekehrt. Wenn nun „Geist“ mit Begriffen des Körperlichen begriffen wird, dann formen sich auch diese um – ein naheliegendes, weil direkt in diesem Satz vorkommendes Beispiel wäre etwa die zupackende Metapher, die dem „Begriff“, dem „Begreifen“ und dem „Erfassen“ zugrunde liegt. Hat BLACK Recht, dann könnte es an dieser Metapher liegen, dass das In-die-Hand-Nehmen eines Gegenstandes bereits mit Aneignung und mentaler Einordnung konnotiert ist.

Und, weiter gefasst, was wir im Mentalen oder auch im psychischen Bereich für „fest“ oder „gefestigt“ halten, sagt etwas darüber aus, was Festigkeit, Weichheit oder Flüssigkeit uns im „eigentlichen“, physischen Sinne überhaupt bedeuten. Als „hart“ gilt zum Beispiel das Wissen im Unterschied zum Denken oder Meinen. Eine Theorie oder ein Argument will daher „untermauert“ sein, braucht ein „Fundament“ – als müsste es einem Krieg standhalten.⁵²⁰

519 Blumenberg 1960, S. 50.

520 Vgl. Johnson & Lakoff 1980, S. 45ff.

„Weich“ ist dagegen das Nachgiebige oder Flexible im Denken wie im Verhalten, das sekundär an die Voraussetzungen anknüpft, wie weiche Flechten auf Felsen wachsen, oder aber sie „aufweicht“ und als Vorurteile entlarvt. „Flüssig“ wiederum sind die Ströme der Gedanken, zwar weicher als weich, aber umso stärker und umwälzender.

Werden Bewusstsein und Verstand als Strom verstanden, macht das einen Paradigmenwechsel in der Konzeption des Geistes überhaupt aus – der nun als Teil des „ganzen“ Lebens- und Erlebensstromes mitsamt Körper und Organen in Auflösung und Bewegung gerät. Zumindest ist kaum etwas von so umfassender Wichtigkeit für das Denken wie seine „Nährlösung“, wenn es, wie Blumenberg es ausdrückt, auch „Kristallisation“ ist. Diese geschichtlichen, metaphorischen und metaphysischen Metamorphosen des Denkens klingen seit jeher gelegentlich an die Verdauung an, die ja auch „in uns brodelt“, auflöst, verwandelt, zersetzt, extrahiert, gleichsam analytisch Essenzen aus dem Gesamtbrei gewinnt.

Manchmal ist das wandel- und lebhaftes Sprudeln des Geistes erwünscht: Der gewitzte Geist soll prickeln, perlen und Esprit vesprühen, spritzig sein wie gewisse Spirituosen. Zumindest in der Werbung für ein solches Produkt lässt sich die Metaphorik beliebig auspressen, ausweiden, ausschlachten. So gibt es etwa einen Preis für Menschen, die in ihrem Geist dem Produkt für ähnlich befunden werden, insofern sie „eine gewisse Seelenverwandtschaft zum Champagne erkennen lassen, wenn sie genauso wie dieser edle spritzige Wein Geist und Sinne inspirieren, die Herzen ansprechen, Empfindungen wecken und vertiefen.“⁵²¹

An anderen Stellen, in anderen Fällen wird diese innere Alchemie des Denkens – ebenfalls mit einer alkoholischen Gärung verglichen – als betäubend, schmerzvoll, bauchzerreißend empfunden:

521 „Champagne, das sind auch die leisen Töne, ein überwältigende Vielzahl an Nuancen, für die man ein Sensorium entwickeln muss, um sie zu erkennen und zu schätzen. Mit anderen Worten: Champagne machen und genießen ist ein wenig wie große Schauspielkunst, ganz besonders von der Art, die Axel Milberg zelebriert“ (Dr. Peter Harry Carstensen in seiner Laudatio an den Preisträger 2014, Axel Milberg; <http://www.champagnerwelt.com/sonstiges/wettbewerbeundausszeichnungen/champagnepreisfuerlebensfreude.html>)

18. Denn ich bin voll von Worten, weil mich der Geist in meinem Inneren bedrängt. 19. Siehe, mein Inneres ist wie der Most, den man nicht herauslässt und der die neuen Schläuche zerreißt!⁵²²

In einem Menschen ist wohl weniger Platz für drastische Veränderungen und das Fundament der Dinge unterspülende Gedanken als in einer ganzen Welt oder in Gott – ist es das, was die biblischen Worte sagen wollen? Denn wer war es denn, der das Meer in die Schranken wies, und wer zeigte uns, wie – in Ritualen – der ‚Strom‘ in Ufer gebettet werden kann, um uns davor zu bewahren, von der Endzeitflut unserer eigenen leiblichen und emotionalen Ergüsse und Fluten davongerissen zu werden?⁵²³

I.5.b) Metamorphe Metaphern

i. kosmisches Chaos, eingedämmt

Wer hat das Meer mit Toren verschlossen, als es herausbrach wie aus dem Mutterschoß, als ich's mit Wolken kleidete und in Dunkel einwickelte wie in Windeln, als ich ihm seine Grenze bestimmte mit meinem Damm und setzte ihm Riegel und Tore und sprach: „Bis hierher sollst du kommen und nicht weiter; hier sollen sich legen deine stolzen Wellen“?

Hiob 38, 8-11

Die ur- und endzeitlichen Metamorphosen, jene überwältigenden, chaotischen Wandlungsprozesse, die in kosmologischen Mythen der Ordnung der Welt vorangehen und diese ablösen, werden von der monotheistischen Schöpfergestalt eingedämmt, kanalisiert, begradigt – so wie Hindu-Rituale darauf abzielen, apokalyptischen und gleichzeitig psychologischen Fluten Abfluss zu schaffen, sie in geordnete Bahnen zu lenken und dabei ihre Kraft zu entladen. In seiner Nachlassschrift *über Metaphern* verschreibt sich Hans Blumenberg vorwiegend dieser – könnte man sagen, archetypischen? – „Gestaltlosigkeit und Gestaltfeindlichkeit des Strömens, Quellens und Spülens, Höhlens und

522 Hiob, 32.

523 Frei übersetzt sind dies die Worte Wendy DONIGERS, die ich in Kapitel III.6.b über „verstofflichte Kräfte“ bereits zitiert habe: “[Hindu mythology] suggests that the stream can be shored up by ritual to keep us from being totally overwhelmed by the doomsday flood of our own physical and emotional currents” (Doniger O’Flaherty 1980, S.60 f).

Stürzens.“⁵²⁴ Indem er er auf diese Weise das Flüssige erst einmal „an sich“, „primär“ oder „eigentlich“ bestimmt, gestaltet er es um – ganz im Sinne Max BLACKs, für den eine Metapher ja immer beide verbundenen Bedeutungsfelder verändert. Ungeschminkt lyrisch bestimmt er das Nicht-Feste als *gestaltlos* und *gestaltfeindlich*. Ersteres lässt sich ohne Weiteres sagen, weil das Flüssige in der alltäglichen Wahrnehmung ohne Mikroskope und Messgeräte eben so erlebt wird; die animistisch dem Flüssigen zugeschriebene Formenfeindlichkeit hingegen gibt Rätsel auf, trotz aller Erosionswirkung von Flüssen in der Geographie. Denn dass die Flüssigkeit die Feindin der Gestalt sei, um die Metapher einmal anthropomorph zu überspitzen, übersteigt das zu Beobachtende. Woraus aber speist sich dessen Aufladung mit Hintersinn – oder gar Unsinn?

Womöglich entspringt dessen „Quelle“ in den ins Leiblich-Physische rückwirkenden Fließmetaphern, die Unsichtbares als „Ströme“ vorstellbar machen, in denen sich „Gegenstände“ verfestigen, treiben, aufsteigen, niedersinken und auflösen. Solche Bilder sind zwar höchst komplex und wandelbar, doch in der Alltagsrede so üblich und konventionalisiert, dass sie unmittelbar verständlich wirken und selten hinterfragt werden. Besagte unsichtbare Kräfte, die von „innen“ und von „außen“ auf uns einwirken, sind vorwiegend kosmischer, sozialer, kognitiver und psychischer Natur. Um sie sicht- oder begreifbar zu machen, bedarf es metaphorischer Gebilde, wie es Mythen sind.

ii. Kanalisierte Psychen, begradigte Denkflüsse

*Die geringste Bewegung prägt sich der See wie der Seele des Menschen ein; sie gibt allem nach, bei Windstille lässt der leiseste Hauch sie erschauern, und wenn eine Wolke die strahlende Sonne plötzlich verdunkelt, wird sie düster und drohend.*⁵²⁵

Die komplexe Metapher fordert weitere: die ganze Szenerie möchte übertragen werden, denn wenn die Seele als Meer gilt, braucht sie auch ihre eigenen Winde und Wolken, eine Windstille und eine Sonne. Was jeweils darauf bezogen wird, bleibt aber hier offen, ist der Phantasie der Lesenden überlassen. Eigenschaften wie warm (sonnenbeschienen) und kalt, bewegt und unbewegt,

⁵²⁴ Blumenberg 2012, Seite 104.

⁵²⁵ Goldschmidt 1988, S. 15.

tief und flach werden üblicherweise durchaus oft bemüht, um ein bewegtes „Seelenleben“ zu beschreiben. In weniger Bewegte Gefühle wie stille Trauer oder Resignation kann man „eintauchen“ und „versinken“, wie auch in den Schlaf. Zwar bleiben die Bedeutungen dieser Ausdrücke vage und unscharf, wie das Fühlen überhaupt nie vollständig ins Verbale übersetzt werden kann; doch die Rede in und mit diesen Ausdrücken ist konventionell schnell verfügbar, ohne dass ein bewusster Interpretationsvorgang stattfinden muss. Genau das ist es, was ihr Hinterfragen, ihre Bewusstmachung so schwierig macht.

Die Verbindung „der See“ mit „der Seele“ überträgt GOLDSCHMIDT auch in die Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts, als man gleichzeitig entdeckt habe, „dass das Sonnenlicht nur 250 bis 300 Meter unter die [Meeres]oberfläche dringt, und Freud erkannte, daß nur die Oberfläche der Seele bewusst [ist]. Man hielt die Tiefen des Ozeans für unbewohnt und wußte noch nichts vom Leben des Unbewußten.“⁵²⁶ Die letzte Teilaussage möchte ich gleich doppelt in Frage stellen: Erstens fallen Aussagen über ein „Leben des Unbewussten“ auch nach Freud meiner Ansicht nach noch nicht oft in den Bereich des „Wissens“, zweitens fand Reflektion über dieses Leben schon lange vorher, wenn nicht schon immer statt. Mythen über die Unterwelt (vgl. Anhang 7.e) setzen sich mit dem Unheimlichen, Unsagbaren, Unumgänglichen auseinander und verorten es teils ins Meer, teils unter die Erdoberfläche. Und wie es in diesen Unterwelten lebt! Es krabbelt, kriecht, wimmelt, wabert, saugt, bohrt, schmerzt, lockt, sehnt sich und *strömt*! Nicht zuletzt war die griechische Mythologie eine wesentliche Inspirationsquelle für die Psychoanalyse, deren Unterbewusstes sich „unter der Oberfläche“ bedrohlich regt wie das von Zeus unter dem Ätna begrabene und „verdrängte“ Ungetüm Typhon.

In Aushandlung der typhonisch-proteisch-amorphen Triebe mit den bereits festen Formen in der „Realität“ und in der Ideenwelt, den Idealen des Über-Ich, nimmt man Gestalt und gesellschaftsfähige Rollen an. Das psychoanalytische Ichprinzip „gerinnt“ im Bewusstseins- oder Gefühlsstrom und löst sich wieder auf im Meer, dem Traumsymbol für das Träumen. Dessen Wellengang, die „Fluten der Sprache“⁵²⁷, deuten laut GOLDSCHMIDT in erster Line auf das

526 Ebd., S. 16.

527 Kapitelname in Goldschmidt 1988, S. 15.

Auf und Ab der Gefühle hin, die sich dem Meer so schön vergleichen lassen wie im Eingangszitat dieses Abschnitts.

In den populären Ausformungen und vereinfachenden Umdeutungen der Psychoanalyse bekommen die Fluten dieser unbewussten oder emotionalen Unterströme des „Bewusstseinsstroms“ nochmals andere Formen, werden in andere Kanäle geleitet. Das Buch eines Gestalttherapeuten über *Phasen der Leidenschaft* in Liebesbeziehungen enthält auch ein Kapitel über „kanalisierte Anarchie“⁵²⁸, was den Versuch bezeichnen soll, „Liebe und Gewohnheiten zu versammeln, Rauschhaftes in den geregelten Alltag zu integrieren.“⁵²⁹ Nur selten aber „gerinnen aus dieser Politik der Leidenschaft überdauernde Haltungen und überdauernde Beziehungen.“⁵³⁰ In einem Verweis auf den Anthropologen Victor TURNER und seine Theorie der Schwellenzustände überträgt er seine Diagnosen aus der Paarberatung auf Gesellschaft und zurück: Spontane, chaotische, unmittelbare "Wandlungen und die 'wilden' Anteile des Lebens werden auch in modernen Gesellschaften über archaische Inszenierungen kanalisiert.“⁵³¹ In einer solchen Kanalisation besteht KLÖCKNERS normativer Anspruch an funktionierende und interessant bleibende Liebesgeschichten.

Mit diesem Beispiel sich zusammenklumpender Flüssigkeitsmetapher beabsichtige ich nicht mehr und nicht weniger als zu illustrieren, wie sehr „das Flüssige“ – anstelle bestimmter Körperflüssigkeiten und Organe – zur Metapher des Fühlens und in geringerem Maße des Denkens geworden ist. Die größere Abstraktion darin hat der Psychologie wesentliche Denkleistungen ermöglicht, aber das Bild und Ideal vom Innenleben auch bisweilen vereinheitlicht, wie KLÖCKNERS Apell und die in Kapitel IV.4.d ertönten Rufe nach „Katharsis“, „*emotional flooding*“ und „Selbstfindung“ in der Psychotherapie zeigen.

Es tut not, die Grundsätzlichkeit der Metaphern in Psychologie, Philosophie und Wissenschaft zu betonen. Gerade die Metaphrik der Flüssigkeiten spielt eine entscheidende Rolle dabei, verschiedenste Theorien aufzustellen:

528 Klöckner 2007, S. 146.

529 Ebd., S. 150.

530 Ebd., S. 147. Hvh. G.L.

531 Ebd.

*In vieler Hinsicht ist der Begriff ‚Strom‘ nur ein Bild, eine ‚symbolische Form‘, die erlaubt, ein bildhaftes Modell aufzustellen (das sich auf die **unmittelbare Erfahrung** stützt und auf die ‚anschaulichste‘, ursprünglichste **Träumerei**); die **um eine Erklärung bemühte** Spekulation wird sich immer dann dieses Bildes bedienen, wenn es darum geht, die Übermittlung, den Übergang (eines Reizes, einer ‚Idee‘, eines Willensimpulses, eines Gefühls, einer Kraft usw.) von einem Punkt des Nervensystems zum anderen vorstellbar zu machen.*

*Das Bild vom Strom ist mithin zu vielgestaltig und zu sehr mit nicht recht **fassbaren** Bedeutungswerten beladen, als dass es die unzähligen Doppelsinnigkeiten hätte verhindern können. Das Pneuma der Stoiker ist auch ein kaum **greifbarer** Strom, der zugleich das Leben des Weltalls beseelt und das der einzelnen Individuen.⁵³²*

Was ich dieser Analyse wissenschaftlicher Leitmetaphern hinzuzufügen habe, ist der vergleichende Blick in mythologische Weltbilder und Metaphern. Die Geschichten, die ich in dieser Arbeit untersucht habe, bedienen sich der Metapher des Strömens auf eine ganz ähnliche Weise: Ohne notwendigerweise „*um eine Erklärung bemüht*“ zu sein, ermöglichen auch sie Verknüpfungen und Assoziationen der „*unmittelbaren Erfahrung*“ mit eindrucksvollen „*Träumereien*“, „und der Frage nach „*Ursprünglichkeit*“.

All das kaum „*Fassbare*“, das erst vorstellbar gemacht werden muss – die Empfindungen, Einfälle, Ambitionen, Gefühle und anderen Kräfte „in“ uns und „zwischen“ uns – kann, vermittelt durch „*symbolische Formen*“, bedacht werden. So muss man nicht mehr darüber schweigen.

532 Starobinski 1973, S. 28 f.; Hvh. G.L.

Schluss und Ausblick

In Mythen werden unvorstellbar große oder ungemein bedeutsame Formen und Gestalten erschaffen (etwa im Milchozean), vergehen in Sintfluten, öffnen sich und „bluten“ (wie Jesus). Schöpfung und Zerstörung sind dabei selten klar voneinander unterschieden und gleichermaßen ambivalent, denn Starre ohne Bewegung schadet den Weltbewohnern ebenso sehr wie eine apokalyptische, totale Entfesselung von Fluten und Flammen. In der nordischen Mythologie etwa muss ein lebensfeindlicher Eispanzer erst tauen und schmelzen, um die ersten Wesen hervorzubringen – den Anstoß dabei gibt Audumbla, eine Kuh (vgl. Anhang 7.d.ii). Somit muss etwas bewegt, Ereignisse „losgetreten“ und „der Stein ins Rollen gebracht“ werden, bis etwas „im Fluss“ ist – genauso wichtig ist es aber natürlich, diesen einzudämmen. Die Ordner, insbesondere Kulturheroen, haben aber zuweilen selbst sehr chaotische und unberechenbare Charakterzüge und spielen doppeldeutige Spiele inmitten den sich bildenden, auflockernden und auflösenden „festen“ Weltordnungen.

Die Fülle des indischen und europäischen Mythenmaterials, die ich in dieser Arbeit zusammengetragen habe und dabei vergleichbar Üppiges aus anderen Teilen der Welt aussparen musste, zeigt eines bereits ganz deutlich: „Was im Zwischenreich zwischen Starre und Wolke geschieht, die Gestaltlosigkeit und Gestaltfeindlichkeit des Strömens, Quellens und Spülens, Höhlens und Stürzens“⁵³³, hat Menschen schon immer und überall zu phantasievollsten Grübeleien und Spekulationen über sich, ihre Körper und die Welt angeregt. Wie ich mir das vorstellen kann, habe ich in Anhang 1 schematisch dargestellt, der mir bei der Gliederung meiner Arbeit und beim Ordnen, Erzählen und vorsichtigen Deuten der Mythen von großem Nutzen war. Metaphern lassen sich weder eindeutig von Metonymien unterscheiden noch können sie diese ersetzen, ebenso wenig wie sie durch logisch eindeutige Formulierungen ersetzt werden können. In „Neuzeit“ und „Moderne“ mag die Abstraktion alles in allem aufgenommen haben; dennoch aber hören die Erzählungen davon, was der Mensch, seine Psyche oder sein Körper sei, nicht auf, mythisch zu sein. Nach wie vor werden Landschaften der Seele gezeichnet und „innere“ Akteure in Beziehungsgeflechte, Konstellationen und Geschichten gebracht.

533 Blumenberg 2012, Seite 104.

Beim Reifen dieser Arbeit wurde mir klar, dass diesen überquellend vielen Aspekten der meisten Mythen auch ein noch so weiter und ambitionierter Metaphernbegriff, für den die Metapher nicht einfach einen Begriff durch einen anderen ersetzt, überhaupt nicht gerecht werden kann. Wenn die Erde als Kuh und dadurch als Mutter auftritt, wenn „die“ (idealisierte) Mutter dadurch zur Kuh und alle Wesen zu „Kindern“ der Erde erklärt werden (II.1.a), geht über metaphorische Beziehungen zwischen Begriffen weit hinaus – eher wächst da ein assoziativer Knoten zusammen, der immer mehr Motive, immer mehr auch emotionalen Gehalt in einer Geschichte zusammenbinden kann, die erzählt, wie Aspekte der ganzen Welt so geworden sind, wie sie sind. Das macht für mich Mythologie aus: dass die Erzählenden (Tanzenden, Malenden, Filmenden, Gestikulierenden etc.) und die Hörenden (Sehenden, Schmeckenden, Riechenden etc.) sich selbst nicht nur durch Übertragung, sondern durch direkte, physische Bezüge in der Geschichte wiederfinden.

Nicht einzugrenzen ist die Vieldeutigkeit der Mythen über Śiva, der seinen Samen oder auch Schweiß und Tränen vergießt (II.2), über die blut schlürfende Kālī (Abb. 18) oder über eine Dämonin, die Kṛṣṇa ihre vergiftete Milch zu trinken gibt und dabei von ihm ausgesaugt wird, bis sie stirbt (Anhang 7.d.iii). Zu behaupten, hier fließe eine Flüssigkeit „bloß“ als Metapher für irgendein metaphysisches Prinzip, für gesellschaftliche Verhältnisse oder für psychische Bedrohungen, würde die Geschichten radikal verkürzen. Noch radikaler, als es meine Übersetzungen ausgewählter Versionen aus den meist sehr vielen Variationen einer Geschichte ohnehin tun, die es in den epischen und purāṇischen Texten gibt und dort natürlich überall in Vor- und Nachgeschichten eingebettet sind. Die üppige Vegetation der Erzählungen muss in jedem Fall stark beschnitten und zurechtgestutzt werden, um überhaupt ein Motiv, eine Geschichte exponieren zu können.

In den scheinbar grundverschiedenen Erzählungen aus Wissenschaft und Literatur der Neuzeit kamen Metaphern um psychologische Fluten, Nerven- und „Bewusstseinsströme“ auf (vgl. IV.5). Diese formten die Vorstellungen einer Seele rapide um, wie sie sich seit dem frühen Christentum verhärtet und verabsolutiert hatte: Mit dem „Rückzug in die Innerlichkeit“, den frühe Einsiedler und Mönche auslebten, war „nicht mehr die weltlich-heitere stoische Askese [gemeint], sondern der Rückzug ins weltliche Abseits der Wüsteneien

als erster Schritt hin auf ein himmlisches Jenseits“.⁵³⁴ Somit floss mythen- und ideengeschichtlich auch mit der Ausbreitung dieser Weltreligion die *Sorge um sich*, um den eigenen Körper und um die Körperflüssigkeiten in andere Bahnen als bisher und gewann ein neues Verhältnis zu Ekel und Lust (vgl. IV.3).⁵³⁵ Die Mythen und Metaphern für das Selbst konzentrierten sich nun auf Milch, Blut und Tränen, also auf sexuell eher neutrale Flüssigkeiten.

Andere ebenfalls weniger empirisch denn philosophisch-religiös begründete Psychologien schöpfen ebenso aus der Metaphorik des Flüssigen, beziehen sich aber weniger auf bestimmte Flüssigkeiten als auf Abstraktes. Schon in der stoischen Philosophie hatte es das Konzept eines abstrakten, schicksalhaften Flusses durch Welt und Menschen gegeben, im besten Falle *euroia*, den „Wohlfluss“ (vgl. IV.5). In der modernen Psychologie indes lässt sich erneut eine Tendenz zur Verallgemeinerung und Abstraktion beobachten. Über Gefühle wird nicht mehr nur metonymisch gesprochen, durch Schweiß und Tränen, sondern auch über immaterielle, metaphorische Flüssigkeiten: Einerseits lässt die aus der Physis in die Psyche gesickerte „schwarze Galle“ nach wie vor die Lebensgeister verdunkeln, belasten, verstopfen und erschlaffen (vgl. I.2.f.ii und Anhang 8.f.ii). Andererseits gelten Menschen als durchströmt und angetrieben von ganz und gar allgemeinen Kräften oder Energien: FREUDS *Libido*, JUNGs „Urströmung des Unbewussten“ oder REICHs *Orgon* (vgl. IV.4.d). Dazu gesellt sich die schiere poetische Kreativität, wenn Walter Walter MOERS sie in seinen *Zamonien*-Romanen verdichtet und verstofflicht zum *Orm*, das die Begeisterten und Inspirierten „durchströmt“ (siehe Anhang 9.e).

Gibt es also, wie in der Einleitung schon vermutet, eine ideengeschichtliche Entwicklung von einzelnen, konkreten Flüssigkeiten, die besondere Gemütszustände stehen, hin zu „dem Gefühl an sich“, symbolisiert durch eine unbestimmte oder metaphorische Flüssigkeit „im“ Körper? Leider weiß ich auf diese Frage noch keine Antwort; dafür müsst ich mich noch tiefer in die Archäologie des Wissens und der Konzepte eingraben. Die zivilisatorische, fortschreitende „Abstraktion“ könnte sich als zunehmende Sublimierung oder Rationalisierung körperlichen Lustempfindens und Ekels entlarven, als Aus-

534 Braun 1995, S. 151.

535 „Abtötung der Fleischeslust, der *concupiscentio*, rückt für die weltflüchtigen Eremiten und Mönche ins Zentrum ihres Kampfes um Reinheit und Jungfräulichkeit“ (ebd.). Ob das auch für die weiterhin weltlich lebenden Menschen zutrifft, ist mir unklar.

geburt viktorianischer oder biedermeierlicher Prüderie. So durften die „artigen“, „braven“ und „wohlerzogenen“ Kinder aus antiquierten Kinderbüchern ein Wort wie „Popel“ nicht in den Mund nehmen. Da ihnen aber ein anderer Ausdruck für das Bezeichnete fehlte, konnte darüber einfach gar nicht geredet werden – zumindest nicht außerhalb der Medizin, deren Begriffe *mucus* und „Borke“ nur für Eingeweihte verständlich sind. Bildung und Aufklärung hin zur „Autonomie“ kategorischer Imperative hatte also manchmal zur Folge, dass man sich die Freiheit entzog, über bestimmte Dinge offen zu sprechen. Dies ist nun allerdings in der Weltgeschichte der Eliten und Aristokratien nichts Ungewöhnliches: mehr gesellschaftliche Macht geht oft mit verstärkter Disziplin und Kontrolle des eigenen Körpers einher. Auch die *retentio seminis* als Ideal indischer Asketentraditionen (III.4) passt, angesichts der Deutungs- hoheit und Einflüsse dieser Männer auf die indische Philosophie, Geschichte und aktuelle Politik, in dieses Bild.

Ich gedenke mich weiterhin mit Sanskritmythen, aber auch mit modernen Mythen auseinanderzusetzen und an diese Arbeit anzuknüpfen. Insbesondere das Verhältnis metaphorischer Landschaften, wie sie etwa FOUCAULT (vgl. Anhang 8.f.ii) skizziert, zu den mythischen und realen Landschaften, durch die sich Menschen und andere Wesen mit ihren Körpern bewegen, interessiert mich. Mythen stellen oft Bezüge her zwischen den Flüssen und Strömen durch die äußere Landschaft und den Flüssen und Adern durch den Körper – wie verhält sich aber diese Beziehung zur Rede von *äußerer und innerer Natur*? In beiden Fällen gilt „Natur“ als das (noch) Unkontrollierte oder Unkontrollierbare, das nicht „Kultur“ ist – letzteres bedeutet im lateinischen Sinne „Pflege, Bildung, Ackerbau oder Verehrung.“⁵³⁶ Auch heutige Bedeutungen verstehen Kultur oft noch als „Pflege“ von Körperfunktionen, Landschaften, Manieren, Sprachen und Identitäten. Ungestüme Säfte und Kräfte werden in ordentliche Kanäle umgeleitet, die aber mit der Zeit erodieren und erneuert werden müssen. Eine „innere Natur“ mit ihren physisch-psychischen Triebkräften, Flüssen und Sickergruben muss mitbedacht werden, wenn „die Natur“ im Allgemeinen behandelt wird.

Aussagen, denen es scheinbar nur um die äußere Natur geht, sollten auf „innere“ Implikationen abgeklopft werden. Für Simone DE BEAUVOIR etwa ist

536 Nach Langenscheids *große[m] Schulwörterbuch Lateinisch – Deutsch* von 2001.

Natur der Gegenentwurf zu Mensch- und Männlichkeit und wird daher der „ungezähmten“ Frau gleichgesetzt. So leiste sie entweder „abstrakten Widerstand“ oder werde passiv-hingebungsvoll „verbraucht, das heißt zerstört.“⁵³⁷ Da mithilfe dieser Projektion das „feindselige Schweigen der Natur“⁵³⁸ ertragen oder wie eine Mitteilung erfasst werden kann, leiten diese Gedanken ein Kapitel zum *Mythos* ein. Somit ist ihr Begriff von Mythos anscheinend dem BLUMENBERGS recht nahe, der Mythen ebenfalls als Vermittler sieht, die das Unsagbare nennbar, das Unsichtbare sichtbar machen. Ohne solche Vermittlung würden unabwendbare und „unfassbare“ physische Drangsale und Notwendigkeiten die Menschen mitreißen wie ein Strudel.

537 de Beauvoir 1949, S. 190.

538 Ebd., S. 192.

Register einzelner Körperflüssigkeiten⁵³⁹

Blut; 15, 39, 46, 132, 136, 261-263, 270, **297-299**, 309-313, 329-332, 356,

- Blut schwitzen, spucken oder weinen; 97, 121, 320,
- Blut und Milch: Siehe *Milch*,
- metaphorisch und metonymisch (Herzb., B.kreislauf, Fleisch und B.); 25, 30, 48, 59, **60-62**, **91-97**, 181, 261-263, 339, 341, 345f., **348**, 354, 357f.,
- als Zeichen göttlicher Präsenz (zur Waschung oder Salbung, als Opfer); 20, 32, 76-85, 121-125, 167, 364,
- Jesu; **76-85**, 166-167, 179, 213, 338,
- als Zeichen der Gewalt (Wunde); 41, **43**, 50, 94, 97, **110**, 114, **116**, **118**, 121-125, 136, 183, 192, **280**, 320,
- als Zeichen des Lebens oder Ort der Seele; 30, 76-85, 116, **151-155**, 306, 319, 326, **357f.**,
- als (dämonische) Speise; **76-90**, 122, 114, 121-125, 155, 158, 214, 239, 291, 306, 362
- Regelblutung: Siehe Menstruation

Eiter; 15, 39, 174, 184, **244**, **296-298**, 306, 340, 346

Exkremente; **39-41**, 43, 102, 131, 284, 318, 323,

- Kot; 112, 179, 186, 239, **247**, 296, 299f.,
- Urin; 24, 33, **40**, 240, 256f., 296, 304f.,
- Rinderurin und -dung; 20, **111f.**, 129, 183, **257**, **289-292**

Fett; 20, 294, 296, 346, 352, 357; **Lymph:** 345; **Ohrenschmalz,** 102, 145, **284**

Galle (einsch. Melancholie), **44-49**, 125, 182, 186, 215, 240, 245, 249, 254, **331-333**, 340

Gift; 19, 39, 74, **89**, 96, **117**, 230, 245, **298f.**, 321, 324f., **339-342**, 357f.,

- Gift und Milch: Siehe *Milch*

Honig (*madhu*, Met); **60**, 146, 244, **261-263**, 324f., **338-340**, 346,

- Honig und Milch: Siehe *Milch*

Käseschmiere und Fruchtwasser; 315f.

539 Kursiv gedruckte Nummern stehen für Abbildungen.

Menstruation; 33, 113, **118-120**, 123, 145, 177, **126-132**, 239f., 254, 258, **303**, 306, 309-313, **318-321**, 323-327, **334f.**

Milch und Milchprodukte; 15, 32, 41, 43, **70-75**, **71f.**, 91, **105-116**, **109f.**, 121, 129, 138, 140, 142, **161-179**, **169**, 213f., 240f., 247, 258, **286-295**, 333, 346, 352, 361,
- Milch und Blut; 21, **65-68**, **69**, 80, **84f.**, **91-97**, 110, **116**, **121-124**, 153, 158f., 166, 168, 170, **176**, **255**, 296,
- Milch, Blut und Tränen; 32, **81**, 157, 188, 199, 215, 337;
- Milch und Sperma; 132, 134f., 317, 319,
- Milch und Honig; 106, 111f., 159, **161-165**, 181, 240, 300, 323, 336f.,
- Milch und Gift; 30, **105f.**, 113, **173-178**, 214, **287-290**, 339

Samen,

- weiblicher; 15, 131, 240, (262), **309-314**, **316**, **327**,
- männlicher (Sperma); 59, **98-103**, 124, **131-136**, 241, 256, 262, **271-283**, 296, 302, **309-322**, **327-330**; siehe Milch

(aus)saugen; 11, 30, **86-90**, 94-96, 113, 115, 133, 153-155, **158-159**, 166, **174-177**, 184, 205, 214, 239, **246**, **248**, **290f.**, 293, 295, 299, **344**, 357, 360, 362

Schleim (Schnött, Schnodder, Rotze, Phlegma); 131, 154, 186, 239, 246f., 249, 297, 305-307, 325, 331, 334, 347, **355**, 364

Schweiß; 31, 33, 50, **99f.**, 145, 246, **257**, **265-271**, 285, 290, 294, 321, 324, 327, 347, 353,
- Schweiß und Tränen; 16, 26, **30f.**, 44, 99f., 204, 214f., **264f.**, 269-271

speien (spucken); 44, 56, 93; 88f., 182, 244, 246, 306, 369,

- Speichel (Sabber, Geifer), 39, 41, 43, 60, 185, 246, 248, 256, 261-263, **282**, **299**, 324,
- erbrechen, 182, 246, 257, 361

Verdauungssaft (*chylus*); 240, 300f., 310f., 329f.

Temperatur (physisch/empfunden/metaphysisch); 135, 237, **307**,

- kühle Milch und heißes Blut; 106, **111**, 116,
- in der indischen Medizin und im Blumenorakel; 116, **252f.**, 311,
- der schwarzen Galle; **45f.**, 331-333

Tränen; 15f., 39, 43, 46, 99f., 107f., 111, 138, **142-144**, **188-199**, 240f., 256, **264-266**, 284f., **300**, 356, 362; siehe Milch; siehe Schweiß

Literaturangaben

Primärquellen (chronologisch geordnet)⁵⁴⁰

Rg Veda (ca. 15. Jhd. v. Chr.)

GELDNER, Karl Friedrich (posthum): *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*. Harvard Oriental Series 33-36, Bd.1-3. Cambridge: 1951 ff.

PDF von Stiehl, Ulrich (Heidelberg) und Barth, Thomas (Berlin), Weihnachten 2006. Zugriff: <http://www.sanskritweb.net/rigveda/rigveda.pdf>

Das hethitische Lied vom Ursprung (Keilschrifttexte entstanden 1600-1200 v. Chr.)

KUB 33.120, Zugriff: RIEKEN, E. et.al. (ed.), hethiter.net/ CTH 344 (TRde 2009-08-31)

BECKMAN, Gary; ARBOR, Ann: *Primordial Obstetrics. The Song of Emergence* (CTH 344). In: HUTTER, Manfred (ed.): *Hethitische Literatur*. Münster: Ugarit, 2011.

Theogonie des Hesiod (ca. 700 v. Chr.)

Griech. Text nach G. Evelyn-White, Cambridge / London 1914 / 1936, deutsche Übersetzung: Thassilo von Scheffer, Leipzig 1938.

Tenach (ca. 1100 v. – 1008 n. Chr.; Schriftgrundlage des Judentums)

Entspricht ungefähr dem *Alten Testament* der **Lutherbibel**; zum Vergleich verwende ich die *Deutsche Einheitsübersetzung* (Herder Verlag: Stuttgart, 1980).

Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (wahrscheinlich vor 500 v. Chr.)

Müller, Max (1879): *The Upanishads*, Part 2 (Sacred Books of the East, Vol. 15). Zugriff: http://www.sacred-texts.com/hin/sbe15/sbe15058.htm#fr_314

PUMP, Kabita: *Upanishaden*, Band 4. Quellentexte Religionen und Philosophie Berlin: LIT, 2013.

540 Bei den Purāṇas handelt es sich um ungefähre, aus ihrem Vergleich miteinander erschlossene Datierungen (Vgl. DONIGER 2009, S. 14 und ROCHER 1986, S. 147 f. zum *Bhāgavata-Purāṇa*, S. 172 zum *Devībhāgavata-Purāṇa*, S. 196 f. zum *Devī-Māhātmya*, S. 237 zum *Skanda-Purāṇa*).

Orestie des Aischylos (458 v. Chr.)

DROYSEN, Johann Gustav (Übersetzer, 1838): *Oresteia* (Agamemnon, Choreoporen und Eumeniden). In: Ders.: *Aischylos. Die Tragödien und Fragmente*. Stuttgart: Klett, 1939. S. 171-342.

STEIN, Peter (Übersetzer, 1974): *Die Orestie des Aischylos*. München: Beck, 2007.

WEST, Martin (Hg.): *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae prometheo*. Stuttgart: Teubner, 1990

Phaidros des Platon (ca. 370 v. Chr.)

Verfügbar unter <http://www.opera-platonis.de/Phaidros.html>, nach der Übersetzung von Ludwig GEORGII.

In: Platon's Werke, erste Gruppe, erstes und zweites Bändchen, Stuttgart 1853, bearbeitet.

Vāsiṣṭha-Dharmaśāstra (300 v.-100 n. Chr.)

Sanskrittext: www.cc.kyoto-su.ac.jp/~yanom/sanskrit/dharmas/vasistha.dhs

Mahābhārata (300 v.-300 n. Chr.)

Sanskrittext: gretil.sub.uni-goettingen.de. Übersetzungen von mir.

Harivaṃśa (Anhang des Mahābhārata etwa aus dem 4. Jhd. n. Chr.)

Vaidya, Parashuram Lakshman: *Harivaṃśa, being the khila or supplement to the Mahābhārata. For the first time critically edited*.

Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969.

Manusmṛti (200 v. -300 n. Chr.)

http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sansk/6_sastra/4_dharma/smrti/manu2p_u.htm

Nāṭyaśāstra (200 v.-200 n. Chr.)

GOSH, Manomohan: *The Nāṭyaśāstra*.

Calcutta: Royal Asiatic Society, 1950.

Sanskrittext: gretil.sub.uni-goettingen.de.

Der Geburtstag des Herrn. Hymne IV Ephräm des Syrers (306-373 n. Chr.)

BECK, Edmund (Hg.): *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Ephimania)*. Coprus Scriptorum Christianorum Orientalum, Vol. 187.
Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1959.S. 24-38.

Panarion des Epiphanius v. Salamis (ca. 380 n. Chr.)

Zugriff: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2316-7.htm>.

Kölner Mani-Kodex (5. Jhd. n. Chr.)

Übersetzt von Ludwig KOENEN und Cornelia ROEMER.
In: dies.: *Mani. Auf der Spur einer verschwundenen Religion*.
Freiburg: Herder, 1993. S. 43-103.

Das Buch des Arda Viraf, der im Traum Himmel und Hölle bereiste

(in mittelpersischer Sprache, demnach zwischen 200 und 800 n. Chr. verfasst).
Zugriff: <http://www.avesta.org/pahlavi/viraf.html>; from Horne, Charles (ed., 1917): *The Sacred Books and Early Literature of the East, Volume VII: Ancient Persia*.

Devī-Māhātmya (500-900 n. Chr. in das 250-500 n. Chr. entstandene Markaṇḍeya Purāṇa eingefügt)

Coburn, Thomas B.: *Encountering the Goddess. A Translation of the Devī-Māhātmya and A Study of Its Interpretation*. New York: State University Press, 1991.

Bhāgavata-Purāṇa (ca. 950)

Sanskrit-Edition: Delhi, Nag Publishers, 1987. Übersetzungen von mir.

Skanda-Purāṇa (700-1150)

The Skanda Purana. Translated and Annotated by Dr. G.V.TAGARE.
Reihe: Ancient Indian Tradition and Mythology Series.
Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

Devībhāgavata-Purāṇa (850-1350)

Swami VIJÑANANANDA: Englische Übersetzung, 1921-22.
Zugriff über <http://www.sacred-texts.com/hin/db/>

Vǫluspá (ca. 1000)

DRONKE, Ursula: *The Poetic Edda. Volume II: Mythological Poems.*
Oxford: Clarendon, 1997. S. 7-24.

GENZMER, Felix: *Die Edda.*

München: Diederichs Gelbe Reihe Nr. 140, 1997. S. 26-35.

Großer Bundahišn (Nordiran, 12. Jhd.)

WEST, E.W. (1880): *Pahlavi Texts, Part I. Sacred Books of the East, Vol. 5.*

Zugriff über <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>

Gylfaginning und Skáldskaparmál des Snorri Sturluson (Island, 13. Jhd.)

BRODEUR, Arthur Gilchrist: Englische Übersetzung, 1916.

Zugriff unter <http://www.sacred-texts.com/neu/pre/pre05.htm>

Luther-Bibel (16. Jhd.)

LUTHER, Martin (1521-1534, überarbeitet 1957-1985): *Die Bibel.*

Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.

KARL, Bernhard Peter (1620): ***Lautere Milch des Evangelii***

oder allgemeiner Christen-Catechismus bestehend aus einfältigen Fragen mit lauter klaren und leicht verständlichen Worten der heil. Schrift beantwortet, worinn das eigentliche Wesen der hochheil. christlichen Lehre im Neuen Testament [...] unpartheyisch vorgestellt [...] wird. Hg. 1706.

Vorliegend im Rara-Raum der Marburger Bibliothek Religionswissenschaft, Sign. 649.

MEJER, H.H.B. (1684): ***Milch und starcke Speise / Für alle Warheitsliebende*** so woll einfältige als bereits erwachsene Christen, wie sie in öffentlicher Catechismuslehre / begierlich empfangen / und treulich aufgetragen/ von dem Weiland Woll Ehrwürdigen und Wollgelahrten Herrn H. Henricus Bernhardus Mejer / Treufleißigen Eifrigen Prediger der Reformierten Neustatts Gemeine in Bremen.

Vorliegend ebd., Sign. 645.

Praxis ARNDiana, *Das ist / Herzens-Seuffzer über die Bücher vom wahren Christentum sel. Jphann Arnds, den Kern, Mark und Safft der Lehre dieses hoch-erleuchteten und geistreichen Lehrers [...] einfältig vorstellend und erklärend [...] auf das das falsche / Heuchel- Schein und Spott-Christentum falle / und das wahre lebendig Herzens-Christentum wieder aufgehe.*

Hg. Christian Hohbug. Frankfurt a.M.: Behrling, 1702. Vorliegend Ebd., Sign. 276.

LAMPE, Friedrich Adolf (1717): **Einleitung Zu dem Geheimnis Des GnadenBunds / Der nach der vernünftigen Milch des Worts GOTTes Begierigen Jugend Zum Nutzen / Und ins besonder denen / Die zum H. Abendmahl sollen zugelassen werden / Zur bequemen Anleitung entworfen.** Vorliegend ebd., Sign. 366.

Ders. (1722): **Milch der Wahrheit/ nach Anleitung des Heidelbergischen Catechismi zum Nutzen der Lehrbegierigen Jugend aufgesetzt, und seinen lieben Catechisanten zum Gedächtniß hinterlassen.** Vorliegend ebd., Sign. 654.

STERNE, Laurence (1759-1767): **The Life and Opinions of Tristan Shandy, Gentleman.**

Deutscher Titel: *Leben und Ansichten von Tristan Shandy, Gentleman.*

Frankfurt a. M.: Zweitausendeins, 1983

NIETZSCHE, Friedrich (1883-85): **Also sprach Zarathustra.**

Köln: Anaconda, 2005.

Ders. (1879): **Menschliches, Allzumenschliches II. Ein Buch für freie Geister.**

Zugriff unter <http://www.textlog.de/20518.html>.

HESSE, Hermann (1906): **Unterm Rad.**

Gesammelte Werke, Bd. 2. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1987.

SCHULZ, Bruno (1934): *Sklepy cynamonowe.*

Deutscher Titel: **Die Zimtläden.** München : DTV, 2009.

NEUMANN, Erich: **Die Große Mutter. Der Archetyp des großen Weiblichen.**

Zürich: Rhein-Verlag, 1956.

RUSHDIE, Salman (1981): *Midnight's Children*.

Deutscher Titel: *Die Mitternachtskinder*. Reinbek: Rowohlt, 2012.

Ders (1988): *The Satanic Verses*.

Deutscher Titel: *Die Satanischen Verse*. Reinbek: Rowohlt, 2006.

MIYAZAKI, Hayao (1982-1994): *Nausicaä im Reich der Winde*.

Hamburg: Carlsen Comics, 2010.

THAROOR, Shashi (1991): *Show Business*.

Deutscher Titel: *Bollywood*. Leipzig: Insel Verlag, 2006.

WEISS, Peter: *Ästhetik des Widerstands* (Roman).

Berlin: Henschel, 1983.

KLÖCKNER, Detlef: *Phasen der Leidenschaft. Emotionale Entwicklungen in Paarbeziehungen*.

Stuttgart: Klett-Cotta, 2007.

Adiga, Aravind (2008): *Der weiße Tiger*. (Original: *The white Tiger*).

München: Beck, 2008.

Wörterbücher

BÖHTLINGK, Otto: *Sanskrit-Wb. in kürzerer Fassung*.

7 Theile, St. Petersburg 1879-1889. Zugriff: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/PWScan/disp2/in-dex.php>

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm u.A.: *Deutsches Wb*.

Leipzig: Hirzel, 1854-1961. 16 Bände. in 32 Teilbänden.

HOFFMANN-KRAYER, Eduard; BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hanns: *Handwb. des deutschen Aberglaubens*. Berlin: De Gruyter, 1927–1942.

KLUGE, Friedrich (1883): *Etymologisches Wb. der deutschen Sprache*.

Berlin, New York: de Gruyter, 1999

Blogeinträge

JHA, Naina: *Irony of Menstruation, Essential but Impure*.

Veröffentlicht am 24.03.2013.

Zugriff: <http://menstrupedia.com/blog/irony-of-menstruation-essential-but-impure/>

KULKARNI, Medha: *The Baggage of Goddess Power*.

Veröffentlicht am 30.10.2013, siehe auch Abb.f.

Zugriff: <http://menstrupedia.com/blog/the-baggage-of-goddess-power/>

PANDE, Anupriya: *Busting Menstrual Myths the Right Way*.

Veröffentlicht am 28.01.2014.

Zugriff: <http://menstrupedia.com/blog/busting-menstrual-myths-the-right-way/>

YADAW, Monica: *Impurity of women in the land of Goddesses*.

Veröffentlicht am 11.03.2013, siehe auch Abb. e.

Zugriff: <http://menstrupedia.com/blog/impurity-of-women-in-the-land-of-goddess/>

Fachliteratur, einschl. Ethnographien (EG)

ALTER, Joseph S. (1992): *Nag Panchami. Snakes, Sex, and Semen*.

Chapter 6 in *ibid: The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India*.

Berkeley: University of California Press, 1992.

<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6n39p104/>

APOSTOLOS-CAPPADONA, Diane: *Icon of God*.

In: Baert, Barbara (Ed.): *Fluid Flesh. The Body, Religion and the Visual Arts*.

Leuven: University Press, 2013. S. 35-55.

Dies: „*Pray with tears and your request will find a hearing*“. *On the Iconology of the Magdalene's Tears*.

In: Patton & Hawley 2005, S. 201-228.

BAERT, Barbara (Ed.): *Fluid Flesh. The Body, Religion and the Visual Arts*.

Leuven: University Press, 2013.

BALDUS, Herbert (1958): *Die Jaguarzwillinge*.

Kiepenheuer: Leipzig und Weimar, 1986 (Ausgabe der DDR).

BARNES, R.H.: *Occasions of Sacrifice. Attenuated Forms in a Christian Village in Indonesia*.

In: Howell, Signe (Hg.). *For the sake of our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*.

Leiden: Research School CNWS, 1996. S. 177-194.

BAILEY, F.G.: *A Witch-Hunt In an Indian Village*.

Delhi: Oxford University Press, 1997. (EG)

BERG, Nicolas: *Luftmenschen. Zur Geschichte einer Metapher*.

Göttingen: V&R, 2008.

BERNS, Jörg: *Himmelsmaschinen, Höllenmaschinen. Zur Technologie der Ewigkeit*.

Berlin: Semele Verlag, 2007

BLACK, Max (1954): *Die Metapher*.

In: Heverkamp, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt: WBG, 1996. S. 55-79.

BLUMENBERG, Hans (1960): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*.

Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.

Ders. (1979): *Arbeit am Mythos*.

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

Ders.: *Quellen, Ströme, Eisberge. Über Metaphern*.

Berlin: Suhrkamp, 2012 (Aus dem Nachlass).

BRAUN, Karl: *Die Krankheit Onania. Körperangst und die Anfänge moderner Sexualität im 18. Jahrhundert*.

Frankfurt a.M.: Campus, 1995.

von BRENNER, Joachim Freiherr: *Besuch bei den Kannibalen Sumatras. Erste Durchquerung der unabhängigen Batak-Lande*.

Würzburg: Verlag Leo Woerl, 1894. (EG)

BUCHHOLZ, Michael B. (Hg.): *Metaphernanalyse*.

Göttingen: V&R, 1993.

DACE, Wallace: *The Concept of Rasa in Sanskrit Dramatic Theory*.

In: *Educational Theatre Journal*, Vol. 15; Nr. 3 (1963). S. 249-254.

DANIEL, E. Valentine: *Fluid Signs*.

Berkeley u.A.: University of California Press, 1984. (EG)

DEKONINCK, Ralph: *Body as Image, Image as Body*.

In: Baert, Barbara (Ed.): *Fluid Flesh. The Body, Religion and the Visual Arts*.

Leuven: University Press, 2013. S. 57-63.

DONIGER O'FLAHERTY, Wendy (1973): *Śiva. The Erotic Ascetic*.

London, New York: Oxford University Press, 1981.

Dies. (1975): *Hindu Myths. A Sourcebook. Translated From the Sanskrit*.

New York: Penguin, 1984.

Dt. Übersetzung: *Hindu-Mythen. Die wichtigsten klassischen Texte*⁵⁴¹.

Darmstadt: WBG, 2009.

DOUGLAS, Mary (1966): *Reinheit und Gefährdung* (i.O. *Purity and Danger*).

Berlin: Reimer, 1985.

Dies. (1970): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* (i.O. *Natural Symbols*).

Frankfurt a.M.: Fischer, 1986,

DRAZEN, Patrick: *Anime Explosion*.

Berkeley: Stone Bridge Press, 2003.

ECKEL, M. David: *Hsüan-tsang's Encounter with the Buddha: A Cloud of Philosophy in a Drop of Tears*.

In: Patton & Hawley 2005, S. 112-131.

⁵⁴¹ In der deutschsprachigen Ausgabe fehlen leider sämtliche Quellenangaben und weiterführende Literaturverweise, weshalb ich die Quellenangaben für meine Nachübersetzungen aus der englischen bezog.

EHRENBERG, Nechama: *Zaw* (Lev. 6:1 – 8:36). *Im Blut ist die Seele*.

In: Domhard, Yvonne: *Kol Ischa. Jüdische Frauen lesen die Bibel*.

Zürich: Chronos, 2007. S. 143-144.

EICHINGER FERRO-LUZZI, Gabriela: *The Self-Milking Cow and the Bleeding Lingam. Criss-Cross of Motifs in Indian Temple Legends*.

Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987.

ELKINS, James: *Introduction. Liquid Thoughts on the Body and Religion*.

In: Baert, Barbara (Ed.): *Fluid Flesh. The Body, Religion and the Visual Arts*.

Leuven: University Press, 2013. S. ix-xvi.

ENGBRIGTSEN, Ada I.: *Exploring gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transsylvanian Village*.

Oxford: Berghahn, 2007. (EG)

FOUCAULT, Michel (1961): *Wahnsinn und Gesellschaft*.

Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.

FRIESEN, Ilse E.: *The Female Crucifix. Images of St. Wilgefortis since the Middle Ages*.

Waterloo (Canada): Wilfried Laurier Univ. Pr., 2001.

GEORGE, Rose: *Blood Speaks*.

Artikel in der Online-Zeitschrift *Mosaic* vom 11.03.2014.

Zugriff: <http://mosaicscience.com/story/blood-speaks>

GODELIER, Maurice (1982): *Die Produktion der großen Männer*.

Frankfurt a.M.: Campus, 1987.

GOLDSCHMIDT, Georges (1985): *Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache*.

Frankfurt a.M.: Fischer, 2010.

GUTKNECHT, Christoph: *“A real Mentsh!” Wie ein deutsches Wort über das Jiddische ins amerikanische Englisch fand*.

Artikel in der *Jüdischen Allgemeinen* vom 13.02.2014.

Zugriff: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/18359>

- HAAS, Volkert; KOCH Heidemarie: *Religionen des alten Orients: Hethiter und Iran*. Göttingen: V&R, 2011.
- HALM, Heinz: *Die islamische Gnosis*. Zürich und München: Artemis, 1982.
- HAWLEY, John Stratton: *The Gopis' Tears*. In: Patton & Hawley 2005, S.94-111.
- HEADLEY, Stephen: *Durga's Mosque. Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam*. Singapore: ISEAS, 2005. S. 66.
- HILTEBEITEL, Alf (2011): *Draupadī's Hair*. In: *ibid., When the Goddess was a Woman*. Leiden&Boston: Brill, 2011, pp. 3-32.
- HOWELL, Signe: *Introduction*. In: dies (Hg.). *For the sake of our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS, 1996. S. 1-26.
- JOHNSON, Mark; Lakoff, George (1980): *Metaphors we Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. S. 51.
Dt. Übersetzung: *Leben in Metaphern*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme, 1998.
- KIRFEL, Willibald: *Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung*. Walldorf: Verlag für Orientkunde, 1949
- KITTLER, Friedrich: *Musik und Mathematik. Hellas 1: Aphrodite*. München: Fink, 2006.
- KREBS, Julius: *Ekellust*. In: Enzenberger, Hans M. (Hg.): *Kursbuch 129. Ekel und Allergie*. Berlin: Rowohlt, 1997. S. 88-99.
- KURZ, Gerhard (1982): *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

- KÜPING, Klaus: *Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra. Ein Beitrag zur puranischen Mythen- und Religionsgeschichte.*
Wiesbaden: Harrassowitz, 1970.
- LAKOFF, George: *The Neural Theory of Metaphor.*
In: *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought.* Cambridge University Press, 2008.
- LANGER, Susanne K. (1942): *Philosophy in a New Key.*
Dt. Übersetzung: *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst.* Frankfurt: Fischer, 1965.
- LÉVY-STRAUSS, Claude (1971): *Der Mensch, bekleidet durch den Mythos.*
In: Ders., *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge.*
Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. S. 132-139.
- LINDOW, John: *Mythology and Mythography.*
In: Clover, Carol; Lindow, John (Ed.): *Old Norse – Icelandic Literature. A Critical Guide.* London: Cornell University Press, 1985; pp. 21-67.
- LINCOLN, Bruce: *Religion, Empire and Torture.*
Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- LUTZ, Tom (1999): *Crying. The Natural and Cultural History of Tears.*
Deutsche Ausgabe: *Tränen Vergießen.*
Hamburg: Europa Verlag, 2000.
- LYNCH, Gay Ord. Pollock: *“Why Do Your Eyes Not Run Like a River?” Ritual Tears in Ancient and Modern Greek Funeral Traditions.*
In: Patton & Hawley 2005, S.67-82.
- MANI, Vettam (1921): *Puranic encyclopaedia. A comprehensive dictionary with special reference to the epic and Puranic literature.*
Delhi : Motilal Banarsidass, 1975.
Zugriff unter <https://archive.org/details/puranicencyclopa00maniuoft>

- MARTIN, Emily: *Ei und Sperma. Eine wissenschaftliche Romanze aus dem Stoff, aus dem die Geschlechterstereotypen sind.*
In: Buchholz, Michael B. (Hg.): *Metaphernanalyse.*
Göttingen: V&R, 1993.
- MICHAELS, Axel: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart.*
München: Beck, 1998
- MÜNZEL, Mark: *Die Kreativität einer Guarani-Mythe.*
In: Kohl, Karl Heinz: *Mythen im Kontext.* Frankfurt a.M.: Campus, 1984. S. 79-104.
- MÜRI, Walter: *Melancholie und schwarze Galle.*
In: *Museum Helveticum. Schw. Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft.*
Bd. 10 (1953). Zugriff unter: <http://dx.doi.org/10.5169/seals-11560>
- MUSOLFF, Andreas: *Metaphorische Parasiten und „parasitäre“ Metaphern. Semantische Wechselwirkungen zwischen politischem und naturwissenschaftlichem Vokabular.*
In: Junge, Matthias (Hg.): *Metaphern und Gesellschaft.* Wiesbaden: VS Verlag, 2011. S.110.
- OVERING, Joana: *The Grotesque Landscape of Mythic 'Before Time'; the Folly of Sociality in "Today Time": an Egalitarian Aesthetics of Human Existence.*
In: Mader, Elke; Halbmayer, Ernst (eds.): *Kultur, Raum, Landschaft.*
Frankfurt am Main: Brandes & Apsel/ Südwind, 2004. S. 69-90.
- PATTON, Kimberley C.; HAWLEY, John S. (eds.): *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination.*
Princeton: University Press, 2005.
- READ, Kay Almere: *Productive Tears. Weeping Speech, Water, and the Underworld in Mexica Tradition.*
In: Patton & Hawley 2005, S. 52-66.
- RIGOTTI, Francesca: *Schleier und Fluss. Metaphern des Vergessens.*
In: Buchholz, Michael B. (Hg.): *Metaphernanalyse.*
Göttingen: V&R, 1993.

ROCHER, Ludo: *The Purāṇas*.

Wiesbaden: Harrassowitz, 1986.

RÜPING, Klaus: *Amṛtamanthana und Kurma-Avatāra. Ein Beitrag zur purāṇischen Mythen- und Religionsgeschichte*.

Schriftenreihe des Südasieninstituts der Universität Heidelberg.

Wiesbaden: Harrassowitz, 1970.

SAX, William: *Dancing the Self. Personhood and Performance in the Pāṇḍav Līlā of Garhwal*.

New York: Oxford University Press, 2002. (EG)

Ders.: *God of Justice. Ritual Healing and Social Justice in the Central Himalayas*.

New York: Oxford University Press, 2009.

SELLMER, Sven: *Formen der Subjektivität. Studien zur indischen und griechischen Philosophie*.

München: Alber, 2005.

STAROBINSKI, Jean: *Psychoanalyse und Literatur*.

Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.

STIETENCRON, Heinrich von: *Der Hinduismus*.

München: Beck, 2001.

SULLIVAN, Lawrence: *Human Growth and Creativity*.

In: Ders, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*.

New York: Macmillan, 1988. S. 303-385.

THAMPI, Mohan: *Rasa as Aesthetic Experience*.

In: *The Journal of Art Criticism*, Vol. 24, Nr. 1 (1965). S. 75-80.

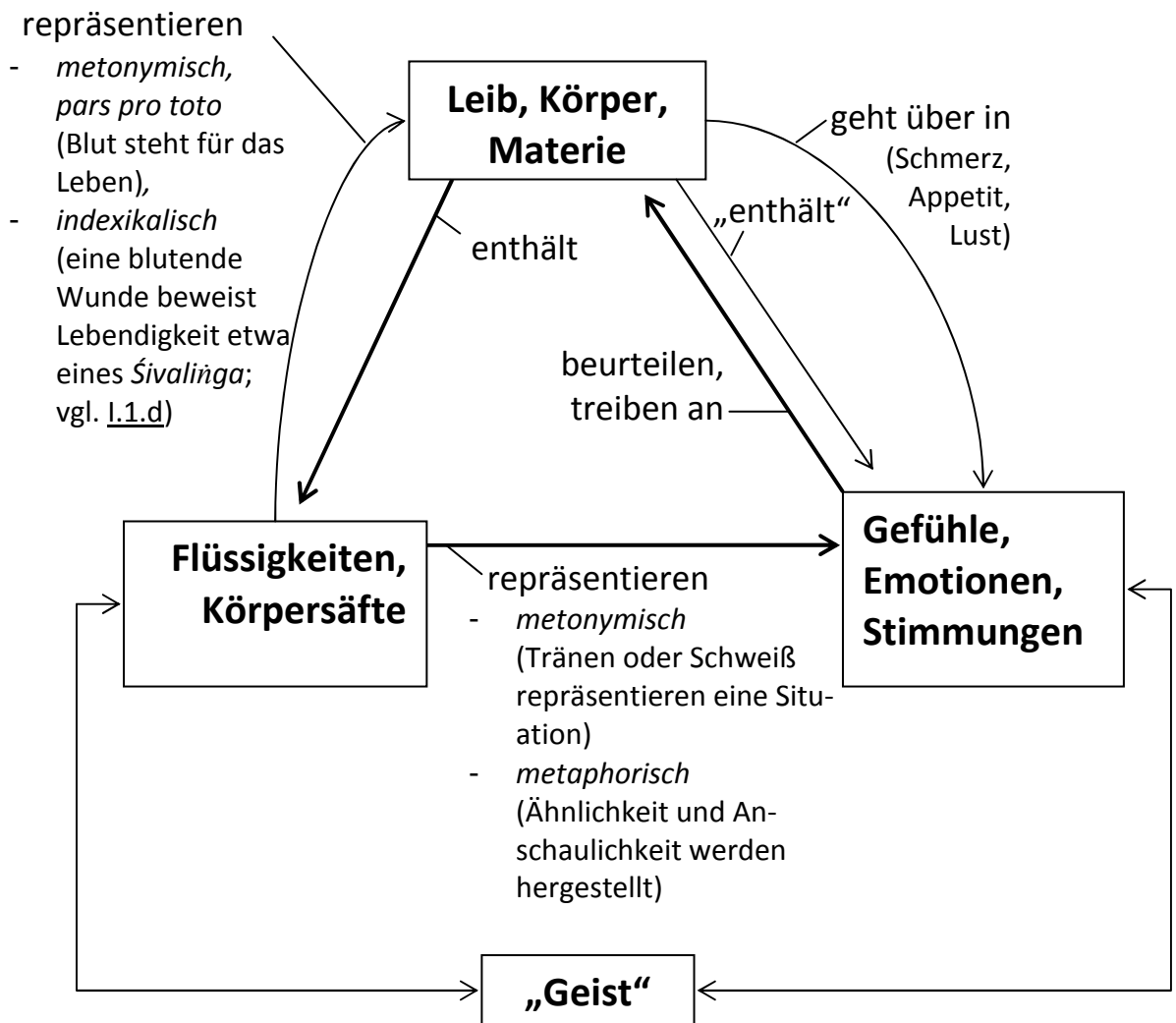
TOOMEY, Paul M.: *Krishna's Consuming Passions. Food as a Metaphor and Metonym for Emotion at Mount Govardhan*.

In: Lynch, Owen M. (ed.): *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*. Berkeley: University of California Press, 1990. S. 157-182.

- WARNECK, Johannes: *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels.*
Göttingen: V&R, 1909.
- WEISER, Wolfram: *Elagabal mit Stierpenis-Hütchen – Animalphallokrat oder Weichtteil-Wolpertinger?*
In: Geldgeschichtliche Nachrichten, Vol. 196 (2000). S. 53-56.
- WHITEHEAD, Henry (Reverend, Bishop of Madras): *The Village Gods of South India.*
Calcutta: Oxford University Press, 1921. S. 143.
- WILLIAMS, Alan: *Zoroastrianism and the body.*
In: Coakley, Sarah (Hg.): *Religion and the Body*
Cambridge: University Press, 1997.
- WLISLOCKI, Heinrich von: *Vom wandernden Zigeunervolke. Bilder aus den Leben der Siebenbürger Zigeuner. Geschichtliches, Ethnologisches, Sprache und Poesie.*
Hamburg: Actien-Gesellschaft, 1890. (EG)
- Ders.: *Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner vw. nach eigenen Ermittlungen.*
Münster: Aschendorff, 1891. (EG)
- WOODWARD, Mark: *Java, Indonesia and Islam.*
Dordrecht u.A.: Springer, 2011.
- WYß, Karl: *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer.*
Gießen: Töpelmann, 1914.

Anhang 1: Hauptthese meiner Arbeit

Körperflüssigkeiten werden in (religiösen) Erzählungen oft dazu verwendet, über reichhaltige Konnotationen und Assoziationen Gedanken über das unsichtbare menschliche „Innenleben“ zu formulieren. Vermittelt durch Metaphern werden Emotionen in Ähnlichkeit zu Flüssigkeiten entworfen und konzeptionalisiert, wofür die empirisch beobachtbaren Eigenschaften von Körper- und anderen Flüssigkeiten gute Voraussetzungen bieten:



wissenschaftliche/alltagssprachliche Assoziationskette:
Hormone – Neurotransmitter – „Lebensgeister“ –
Bewusstseinsstrom – Nervenstrom – elektrischer Strom
(vgl. IV.5 und STAROBINSKI 1973)

Ähnliche Assoziationsketten wie diejenigen, die in naturwissenschaftlicher und Alltagsrede den Geist bzw. elektrische Impulse durch den Körper „strömen“ lassen, kitten auch Gefühle an metaphorische (Körper)flüssigkeit:



Anhang 3: Sanskrit-Glossar psychologisch konnotierter Flüssigkeiten

- amṛta:** „unsterblich, unvergänglich; Unsterblichkeitstrank, *ambrosia*, Nektar; der Gipfel aller Genüsse; Süßigkeit; Heilmittel, Arznei“
- √añj, añkte:** „salben, beschmieren“; davon *vi-√añj*: „durchsalben; sich salben, herausputzen; offenbaren, an den Tag legen“; davon *vyakta*, „offenbar, wahrnehmbar, manifest“ und *vyakti*, „Erscheinen, Offenbarung; Einzelwesen, Person“
- ārd(r)a:** „feucht, nass, saftig, vollsaftig, überfließend; frisch; sanft, weich, gefühlvoll, warm“
- √klid, klidyati:** „feucht werden, triefen; verwesen, verfaulen; von Mitleid bewegt werden“
- tejas:** „Schärfe; Feuer, Glanz, Licht, Glut, Hitze; Schönheit; Kraft, Wirksamkeit, Energie, Lebenskraft; Heftigkeit; geistige, moralische und magische Kraft, Wirkung, Ansehen, Einfluss, Hoheit, Würde; der männliche Same“
- doṣa:** „die drei flüssigen Grundstoffe des menschlichen Leibes (Luft (Wind), Galle und Schleim); ein gestörter Zustand derselben, der Krankheit erzeugt; Fehler, Mangel, Gebrechen; Versehen, Vergehen, Verbrechen, Schuld, Sünde; üble Folge“
- pañka** „Schlamm, Schmutz, Koth, aufgeweichter Lehm; schmierige Secretion (z.B. an den Zähnen)“
- √pā, pibati:** „trinken, einsaugen, einschlürfen, Blut einsaugen (vom Schwert und Pfeil gesagt), Rauch einschlucken; sich zu eigen machen, genießen, sich laben an (mit Augen und Ohren); aussaugen, absorbieren, verschwinden machen“
- puṣpa:** „Blüte; Menstrualblut, *les fleurs*; klar, licht, hell; Feuer; *soma*“
- bīja:** „Same (von Pflanzen, Menschen und Tieren), Saatkorn, Keimling; der Keim eines Gedichts, eines Schauspiels, eines Zauberspruchs, aus dem sich das Uebrige entwickelt“

madhu: „süss, lieblich schmeckend; lieblich, angenehm; Frühling; Süßigkeit, Met, Soma-Trank der Götter; Milch, Butter, Schmalz; Honig (ist berauschend)“

rajasvala: „staubig; die *menses* habend; von der Qualität *rajas* erfüllt, voller Leidenschaft“

rasa: „Saft, Flüssigkeit; Speisesaft (chylus); Samenfeuchtigkeit; Mineral; Lebenselixier, Zaubertrank; Geschmack; mit Lokativ Lust an, Liebe zu, Neigung zu, Verlangen nach; Charakter, Grundton, Grundstimmung (eines Kunstwerks oder eines Menschen); bei den Vaiṣṇava Gemüthsstimmung in der Liebe zur Gottheit“; fem. *rasā*: „Feuchtigkeit; ein mythischer Strom, der die Erde und Luft umfließt; die Unterwelt“

samkīrṇa (Partizip von *sam-√kar*): „vergossen, beschüttet, vermischt; verunreinigt, befleckt; aus einer gemischten Ehe geboren; brünstig (Elefant)“

(*abhi-*)*√sic, siñcati*: „ausgießen, begießen, einschenken, besprengen“

soma „ausgepresster Saft, gekeltete Opfergabe; Nektar, amṛta; der Mond, der Mondgott.“ Davon ab leitet sich *saumya*: „dem Soma zugehörig, dessen Eigenschaften habend; kühl, wässerig (Gegensatz *āgneya*, „heiß, trocken“); (wie der Mond) durch ein mildes Wesen wohlthuend auf die Sinne oder aufs Gemüth einwirkend, ansprechend“ (siehe Anhang 8.a)

pra-√sr, prasarati: „hervorgehen, -kommen, ausströmen, sich ausbreiten, hervortreten; ausbrechen (von einer Krankheit), austreten (von den *humores*), zum Vorschein kommen; sich in Bewegung setzen, in Gang kommen, beginnen; zur Geltung kommen“; davon *prasrava*, das „Ausströmen (der Milch aus dem Euter)“, „aus Brust/Euter fließende Milch“; im Plural „hervorstürzende Tränen; Urin“, *snehaprasrava* (siehe *√snih*), „Erguss von Liebe“. Verwandt ist auch der Kreislauf der Wiedergeburten: *samsāra*, von *sam-√sr*, „zusammenfließen, umhergehen“.

√*sru, sravati*: „fließen, strömen, entlassen (Saft, Milch und Tränen); zerrinnen, missraten“

<https://doi.org/10.5771/878382867055> - Generiert durch IP 216.73.216.36, am 19.01.2026, 07:40:36. © Urheberrechtlich geschützter Inhalt. Ohne gesonderte Erlaubnis ist jede Urheberrechtliche Nutzung untersagt, insbesondere die Nutzung des Inhalts im Zusammenhang mit, für oder in KI-Systemen, KI-Modellen oder Generativen Sprachmodellen.

Anhang 4: Deutsche Etymologien des Saftes und der Säfte⁵⁴³

Bedeutungen von **Saft** nach *Grimms Wörterbuch*, Bd. 14, Sp. 1639-1642A:

- 1) *saft der pflanzen, der das frische wachsthum begleitet und fördert [...]
auch vom honigsaft der blüten, der speise der bienen [...].*
- 2) *säfte, welche aus den pflanzen und ihren fruchten gewonnen werden.*
 - a) *saft von kräutern und blumen, besonders als arzneimittel verwandt [...].*
 - b) *saft aus obst und beeren, vor allem dick gekochte flüssigkeit, eingemachter saft; doch auch ausgepreszter saft [...].*
 - c) *insbesondere saft der weintraube [...].*
- 3) *säfte der erde, besonders von mineralsäften [...] aber auch von der befruchtenden feuchtigkeit des erdbodens: [...].*
- 4) *thierische säfte [...].*
- 5) *säfte im menschlichen körper.*
 - a) *allgemein von den aus der nahrung kommenden, kraftgebenden flüssigkeiten [...].*
 - b) *insbesondere vom blute [...].*
 - c) *saft des lebens, milch [...].*
 - d) *die thränen werden der augen saft genannt [...].*
- 6) *in abgeblaszterer bedeutung steht saft namentlich in verbindung mit kraft zur bezeichnung der gesundheit, frische u. dgl. [...].*
- 7) *übertragen redet man auch von dem saft einer sache, als ihrem innersten kern, wert und gehalt [...]. saft in diesem sinne wird solchen sachen beigelegt, die als kräftig, kernig, wirkungsvoll, genuszbringend u. s. w. bezeichnet werden sollen [...], besonders von saft und kraft der rede, der worte u. s. w.“*

543 Verwendete Abkürzungen und Sonderzeichen: ahd. (althochdeutsch), ae. (altenglisch), anord. (altnordisch), wg. (westgermanisch), g. (germanisch), ig. (indoeuropäisch), ai. (altindisch, sanskrit); akslav. (altkirchenslavisch), agr. (altgriechisch), lit. (litauisch), lat. (latein), * (konstruierte Wörter aus nicht erhaltenen Sprachen).

Eiter (nach Grimms Wörterbuch):

„Unter eiter versteht man sowol das entzündete, in fäulnis übergehende blut, als das thierische gift, zumal der drachen und schlangen (vgl. Parz. 481, 11. 13), nicht aber den in kräutern und mineralien enthaltenen giftstof (doch s. eitergift). es heisst **fließender, voller, dicker, weisser, schwarzer, reifer, stinkender eiter**, [...] es setzt eiter, beginnt zu schwären; den eiter zur reife bringen, *pus maturare*, den eiter ausdrücken. **der drache speit eiter, die Schlange gift**; altn. *eitri fnæsta*, mit eiter um sich blasen; der eiter greift, frisst um sich.

*ein fleiszig weib ist ein krone ires mannes,
aber ein unfleiszige ist ein eiter in seinem gebeine.*

(spr. Sal. 12, 4);

ein gütigs herz ist des leibs leben, aber neid ist eiter in beinen.

(spr. Sal. 14, 30);

meines leibs und gaists beul, aiter und gestank.

(Weckherlin 151 [...]);

ihm reicht man kein gebisamt gift, / das dracheneiter übertrift.

(Gryphius 1, 386);

*in ihren adern fließt ein unverfälscht geblüte,
darin kein erblich gift von siechen vättern schleicht,
das kummer nicht vergällt, kein fremder wein befeuret,
kein geiles eiter fäult, kein welscher koch versäuret.*

(Haller ged. 37).“

Abschaum (nach Grimms Wörterbuch):

„was auf flüssigkeiten oben abgenommen werden kann, purgamentum supernatans, faex, τριῦξ, auswurf, dann aber das schlechteste, schändlichste seiner art:

schwache und sorglose regenten verdienen ihr gewöhnliches schicksal, von dem abschaum des menschlichen geschlechts umgeben zu sein.

(Wieland 7, 203);

abschaum aller mörder!

(Lessing 2, 158)“

Pech (nach *Grimms Wörterbuch*):

„pech ist das aus der fichte und andern nadelhölzern gewonnene, dick eingesotene und geläuterte harz (weiszes oder gelbes pech) sowie der durch einkochen von den flüchtigen bestandtheilen mehr oder weniger befreite, oft mit weissem pech versetzte holztheer (braunes, schwarzes pech, fasz-, schiffs-, schusterpech) [...]. Eine menge von redewendungen und sprichwörtlichen ausdrücken knüpfen sich seit alter zeit an das siedende, klebende pech oder an die farbe des peches.

1) siedendes pech, das schon bei den Römern den sklaven zur marter auf den leib geträufelt wurde, galt in christlicher zeit als eine der höllenstrafen und geradezu als hölle, die man sich als einen mit brennendem pech und schwefel erfüllten pfuhl vorstellte, worin die seelen der verdammten ewig brennen sollen [...]:

*dâ (in der hölle) was ...
von dem beche größer stank.*

Veldeke En. 95, 36;

*swebel, bech und die gallen
güsset der tüfel in sie alle.*

Closener 110, 3 [...]

3) das pech klebt woran oder es bleibt etwas am peche kleben [...]. bildlich:

so klebet ihm das pech der bösen sitten an.

Morhof ged. 222.

Pech haben (wie der mit vogelpech gefangene vogel an den federn hat), unglück haben, kein glück bei unternehmungen haben, in einer fatalen lage sein, aus der man sich nicht losreiszen kann, etwas widriges und unangenehmes erfahren, hindernisse und anstosz finden und dergl., zunächst studentisch“

Aus KLUGES *Etymologischem Wörterbuch*

Saft [...] aus wg. **sapi-*. [Vielleicht] von der Wurzel (ig.) **sewə-* ‚auspressen‘.

sauer [...] aus g. **sūra* Adj. ‚sauer‘ [...]. Eine ältere Bedeutung ‚feucht‘ zeigt sich in ahd. *sūrougi*, ae. *sūrige*, anord. *sūreygr* ‚triefäugig‘. Entsprechend akslav. *syru* ‚nass, feucht‘ (als Substantiv ‚Käse‘), akslav. *usyriti* ‚gerinnen‘, lit. *sūras* ‚salzig‘, lit. *sūris* ‚Käse‘. Auszugehen ist offenbar von ig.

**suə-ro* ‚saftend, saftig‘ zu ae. *sēaw*, ahd. *sou* ‚Saft‘ (erweitert in l. *sucus* ‚Saft‘), frühzeitig verengt auf das Wasserziehen bei Milchprodukten [...].

süß [...] aus g. **swótu-* Adj. ‚süß‘. Außergermanisch vergleichen sich lat. *suavis* ‚süß‘ (übertragen) [‚gefällig, angenehm, lieblich‘], gr. *hédýs*, ai. *svādú-*. Vermutlich als ig. **swā-d-u-* ‚Saftgeschmack gebend‘ [ebenfalls von der Wurzel ig. **suə*].

saugen [...] aus g. **sūg-a-* [...]. Eine nur germanische Erweiterung zu der gut bezeugten Wurzel (ig.) **seuə-* ‚saugen‘. Die unerweiterte Wurzel in ai. *sunoti* ‚presst aus‘ [woher auch *soma* kommt] und in den Worten für ‚Saft‘ [von ig. **suə*].

Blut ← g. **blóda* ‚was den Körper straff hält und bei Verletzung hervorquillt‘ (121)
← ig. **bhel* ‚schwellen, platzen, fließen‘ → lat. *fluere* ‚fließen‘

fließen ← g. **fleut-a*, lit. *plūsti* ‚strömen‘, lit. *plauti* ‚spülen, waschen‘ ← ig. **pleu* ‚fließen‘, ig. *pela* ‚gießen, füllen‘ → gr. *pleo* ‚ich schiffe‘, ai. *plavate* ‚schwimmt, gleitet, badet‘

saufen [...] aus g. **sūp-a*

Schweiß ← wg. **swaita* ← ig. **swoid* / *swaid* → lat. *sūdor*, ai. *sweda*

Speichel, speien, spucken ← ahd. *spi[w]an* ← ig. **spei-w-*, **spjeu* → lat. *spuere*, lit. *spiauti*

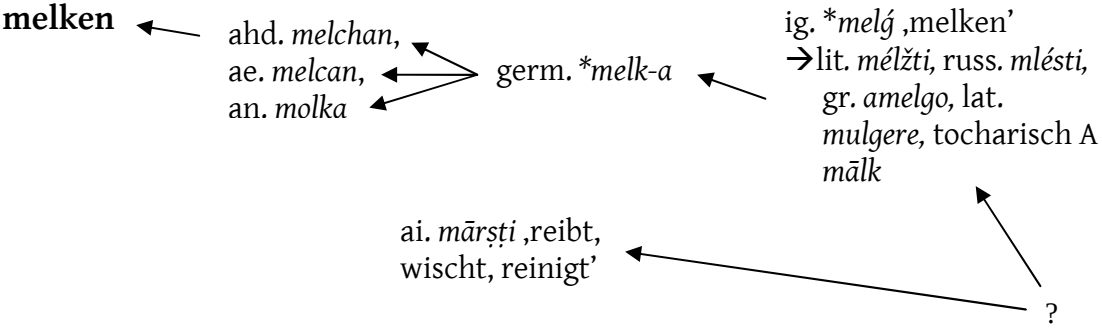
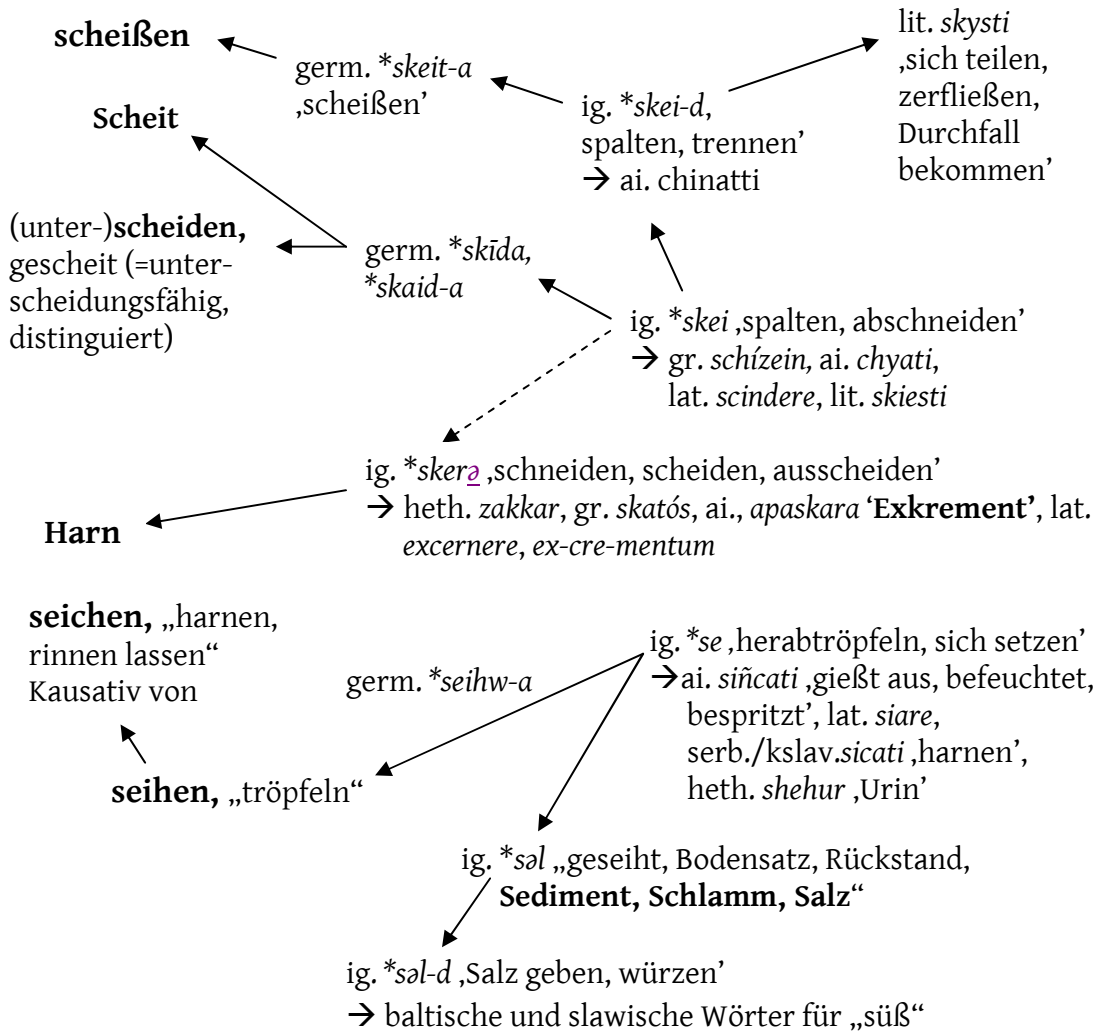
Schleim ← g. **slima* ← ig. **slei* ‚schleichen, gleiten, glatt‘ → gr. *leimax*, russ. *slimak* ‚Schnecke‘

kotzen⁵⁴⁴ [...] (< 15. Jhd.); auch als *koptzen*, also wohl eine Intensivbildung **koppetzen* zu mhd. *koppe* ‚aufstoßen, Rülpsen‘

544 S. 477, Eintrag „koppen“

Rotz, ae. *hrot* ← wg. **hruta* ← ? → agr. *kóryza* „Nasenschleim“

Kot ← g. **kwauda-* ← ig. **gewə-* → ai. *guvāti* 'scheißt', ai. *gūtha* ‚Kot, Exkrement‘, arm. *kow, koy* ‚Mist‘, russ. *govno* ‚Mist, Dreck‘



Engl. **to suck**: Old English *sucan* "to suck," from a Germanic root of imitative origin (cognates: Old Saxon, Old High German *sugan*, Old Norse *suga*, Danish *suge*, Swedish *suga*, Middle Dutch *sughen*, Dutch *zuigen*, German *saugen* "to suck"), possibly from the same source as Latin *sugere* "to suck," *succus* "juice, sap;" Old Irish *sugim*, Welsh *sugno* "to suck;" see *sup* (v.2). As a noun from c. 1300.

Meaning "do fellatio" is first recorded 1928. Slang sense of "be contemptible" first attested 1971 (the underlying notion is of fellatio).⁵⁴⁵

Der Ausdruck **it sucks** hat vermutlich keine homophobe und/oder sexistische Etymologie (bezug auf die/den "cocksucker"), aber deutliche derartige Konnotationen, die es irgendwann erlangt hat und wohl allmählich auch wieder verliert. Mögliche Hindergründe sind eher der "sucker" als Bluteigel oder als Vampir; "to suck up to so." als „speichellecken, a*kriechen“; oder auch das Daumenlutschen als Zeichen der Unreife. Andere Etymologien sind auch möglich oder zumindest amüsant:

1.) *when a dog learns how to suck eggs, he becomes a problem. So other annoying things can analogously start to "suck eggs".*⁵⁴⁶

2.) *It sucks. = It is crap, a loser, broken, second rate.*

*Believed to have originated from street racing or traffic light racing in the USA. The slower cars are left "sucking" the exhaust fumes and smoked rubber of the leaders.*⁵⁴⁷

3.) *Originally, it was a mild insult, putting someone down. It came from the idea of piercing a hole (or two at either end) of an uncooked egg, and then sucking or blowing the raw egg outside of the shell, without cracking the shell. Thus the empty eggshell could then be used in some craft activity. Since no one liked the idea of having to eat an uncooked egg (Yukk!!), "Go suck an egg!" became a popular male slang insult, similar to "Go fly a kite!"*⁵⁴⁸

545 http://www.etymonline.com/index.php?term=suck&allowed_in_frame=0

546 Fußnote im Artikel *The Putative Vulgarity of "X sucks" in American English* von Ronald R. Butters, Zugriff unter <http://dlbdl1ube5d16t0pd2eyvv7fn.wpengine.netdna-cdn.com/Butters-The-Putative-Vulgarity-of-X-sucks-in-American-English.pdf>, S. 133

547 <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=it+sucks>

548 http://www.answers.com/Q/What_is_the_meaning_of_%27It_sucks%27

Anhang 5: „Flüssige Zeichen“ für Persönliches und Soziales:

Kalappūr, Südindien

DANIEL lässt seine Ethnographie des tamilischen Dorfes Kalappūr⁵⁴⁹ in Tamilnadur beginnen, indem er den ortsüblichen Schöpfungsmythos nacherzählt. Ich empfinde dieses Vorgehen als sehr passend, weil dieser Mythos schon auf sehr vieles verweist, was das Leben der Dorfleute und ihre Vorstellungen entscheidend prägt. Sowohl emisch (den Dorfleuten) als auch etisch (dem Verfasser und den Leserinnen der Ethnografie) kann die Arbeit an diesem Mythos dabei helfen, über die ethnographisch erfassten Daten in angemessenen, wenngleich sehr verdichteten Begriffen nachzudenken, zu verstehen und kritisch zu reflektieren. Immerhin erklärt oder beschreibt die Geschichte die Vielheit in der Welt, sodass jede Situation, in die man geraten kann, in ihn eingebettet ist. Der anfängliche „primordiale“, einheitliche Zustand ist als „Jenseits“ oder „Anderes“ der Dinge, wie sie sind, stets gegenwärtig, bzw. es ist möglich, ihn als Kontrastfolie zu vergegenwärtigen. Dies geschieht insbesondere zu „besonderen“ Anlässen wie bei einer Pilgerfahrt oder während der vielen Feste und Feiertage.

a) Der Schöpfungsmythos.

Zu Beginn enthielt der allgegenwärtige Gott Kaṭavuḷ oder Śiva alles in sich. Alles war formlos und daher nicht wahrzunehmen, gleichzeitig existent und inexistent in Form gleichmäßig im Raum verteilter Atome (*aṇu*). Diese Substanz bestand und bestand nicht aus den

- fünf *Elementen* Feuer, Wasser, Erde, Äther (*ākāśam*) und Wind, aus den
- drei *Körpersäften* *kapam* (Schleim), *pittam* (Galle) und *vāyu* (Wind) und aus den
- drei *kuṇams* (Urqualitäten/Dispositionen) *rajas*, *sātvīkam* und *tāmatam*.⁵⁵⁰

Latent war alles beseelt von Kāmam, der Lust. Diese setzte den Verlauf der Dinge in Gang, wie er auf dem Kopfe des Kaṭavuḷ schon festgeschrieben⁵⁵¹

549 Daniel 1984

550 In altindischer Philosophie wie auch in den klassischen *Purāṇas* spielen diese „Qualitäten“ (*guṇa*) *sattva* („Sein, Güte“), *rajas* („Leidenschaft, Erregung, Dunst, Nebel, Staub“) und *tamas* („Unwissenheit, Finsternis“) eine zentrale Rolle.

war: Die Elemente, Säfte, Qualitäten schieden sich voneinander, bewegten sich, kombinierten sich miteinander, wo etwas auf etwas anderes traf. Explosionsartig bildeten sich unermesslich viele Formen, die *jātis* – eigentlich „Kasten“ oder „Clans“ wie *Para* oder *Vellāḷa*, hier aber auch Tiere, Pflanzen, Bäume, Frauen und Männer, ineinander geschachtelt und überlappend. Inmitten dieses „generativ degenerativen Prozesses“⁵⁵² bleibt hingegen Kaṭavul-Śiva in einem Equilibrium, in ihm sind die Säfte einförmig und ausgewogen, was höchst gesund ist.

*He does not fall ill, as we do. Our humours keep moving, running from here to there and there to here, all over our bodies and out of our bodies and into our bodies.*⁵⁵³

Ganz perfekt und unwandelbar ist dieser Zustand jedoch nicht, er macht Phasen durch, während verschiedene Zustände in ihm dominant werden:

*If he meditates for more than a certain number of years, the amount of sātivikam begins to increase. So then Kāmam comes and disturbs Him, and then He goes after Śakti or Asuras.*⁵⁵⁴ *This results in an increase in His rajasa kuṇam. When rajasa kuṇam increases beyond a certain limit, He must return to meditating. But most of the time, he is involved in līla.*⁵⁵⁵ *All our ups and downs are due to His līlas. But that is the only way he can maintain a balance.*⁵⁵⁶

Bei diesem Schöpfungsmythos des Dorfes handelt es sich um eine ländliche Variante des Schöpfungsmodells, wie es in der philosophischen Tradition des *Sāṃkhya*⁵⁵⁷ gelehrt wird.

551 Eine solche „Kopfschrift“ (*talai eruttu*) schreibt eigentlich Śiva selbst nach südindischem Glauben jedem Wesen auf den Kopf – wer aber schrieb ihm sein Schicksal vor? Und wo war in seinem formlosen Zustand sein Kopf?

552 Übersetzt von S. 233.

553 S. 5.

554 Da *Śakti*, die „Kraft“, seine Gefährtin und die Asuras seine Feinde sind, begreift *kāmam* hier wohl gleichermaßen die Lust zu lieben und die Lust zu kämpfen in sich.

555 Skr. *līlā* wird meist übersetzt als das göttliche „Spiel“; „one villager translated līla by the phrase ‚doing something for the heck of it‘“ (ebd., Fn. 7).

556 Ebd.

557 Dabei handelt es sich um eine dualistische Lehre, in der *prakṛti*, die an sich formlose Natur oder Substanz, als Gegenüber der *puruṣa* genannten Subjekte in einer Evolution oder Emanation alle Formen und Sinnesobjekte ausbildet. Diese werden, vermittelt über fünf Sinneskanäle, das Denkvermögen und die Vorstellung vom Ich, vom Subjekt wahr-

MÜNZEL zur Freude (siehe I.3.c) gibt Daniel preis, wie er ihn erhielt: Die Älteren des Dorfes erzählten ihn, wobei sie unentwegt von anderen Dörflern unterbrochen, verbessert und bestritten wurden. So bestehen also in unmittelbarer Nachbarschaft abweichende Versionen zwischen verschiedenen Generationen und Gruppen.

b) Substanz, Substanzen und Kompatibilität

Ein Schlüsselbegriff für die Lebensmodelle im Dorf ist *ottuvarutal*, „kompatibel, geeignet, angemessen, gesund“ im Gegensatz zum Kranken oder Unvollständigen.⁵⁵⁸ Die damit bezeichneten gesunden Balancen der Säfte und Kräfte sind komplex, beruhen mal auf Gleichheiten, mal auf Ungleichheiten: Ein Ehepaar sollte aus der gleichen *jatī* stammen, aber der Mann sollte älter sein als die Frau; in einem guten Gericht sollten gegensätzliche Geschmäcker in ausgewogenen Anteilen enthalten sein. Mit einer solchen Rede von ausgewogenen und unausgewogenen „Substanzen“ möchte DANIEL die vielschichtigen Identitäten untersuchen, die ineinander greifen und einander enthalten. Den dabei üblicherweise zentralen Begriff der „Kaste“ hält er für überstrapaziert und vereinfachend:

*My interest focuses on certain other properties of substances, namely, their ability to mix and separate, to transform and be transformed, to establish intersubstantial relationships of compatibility and incompatibility, to be in states of equilibrium and disequilibrium and to possess variable degrees of fluidity and combinability.*⁵⁵⁹

Solche verschiedenen Eigenschaften verschiedener **Substanzen** stehen in einer Wechselwirkung mit den Eigenschaften von **Substanz** überhaupt, wie sie in „hinduistischer Weltanschauung“ konzeptualisiert wird: „Various substances are but manifestations or permutations of a unitary, primordial substance.“⁵⁶⁰ Dieses synthetische Wissen, tamilisch *inaippalarital* („verbinden, vereinen, Gleichheit, Geschlechtsverkehr“) bietet, erreichbar durch Pilgerfahrten und

genommen, welches sich dadurch nicht verändert, aber sich irrtümlicherweise für einen Teil der wandelhaften und vergänglichen Natur hält.

558 S. 8. Das Besondere und Kulturspezifische ist natürlich nicht insulär und unübersetzbar. Vergleichbare Begriffe der „Ausgeglichenheit“ finden sich wohl in den meisten Medizinen.

559 S. 3, Spiegelstriche von mir.

560 S. 3, Fn. 3.

mystische Lyrik, einen Ausweg aus dem „zerlegenden, differenzierenden, analytischen“ Wissen (*pakuppālarital*).⁵⁶¹ Die Substanzenlehre und das Streben nach Kompatibilitäten lässt sich nämlich immer weiter verfeinern, wodurch das Leben anstrengender wird. Dammbrüche und heftige Strömungen der kanalisierten Energien sind katastrophal.

Was hier unter „Substanz“ verstanden wird, kann nicht auf Materie als „Nicht-Geistiges oder Seelisches“ reduziert werden: wo es um Identität oder rituelle Reinheit (vgl. IV.3 und Anhang 7.g) geht, ist eine solche Trennung nicht sinnvoll. Unter Tamilen heißt es, man „kenne“ ein Dorf, in dem man noch nie war, wenn Mitglieder der eigenen *jatī*⁵⁶² dort gut leben – schließlich sei in ihnen auch die eigene Substanz vorhanden. Wenn diese sich mit fremdem Boden gut verträgt, könne man selbst da auch unbeschwert leben.⁵⁶³ Der Geschmack (*cuvai*) des Bodens (*maṇ*), ist eine Grundbedingung für die Kompatibilität eines *ūr*, eines Dorfes oder Territoriums, mit seinen Bewohnern. Diese Qualitäten sind nicht unbedingt empirisch wahrnehmbar, stehen aber in einer ontologischen Beziehung zu allem, was auf diesem Boden⁵⁶⁴ gedeiht:

Do you think God would have planted chilli peppers in sweet soil or mangos in sour soil? [...] You know what happens when you plant a sweet plant in sour soil. The sweet fruit will become slightly sour, and the sour soil will become slightly sweet.

Subramanya Acarya, ein Brāhmaṇe im Dorf⁵⁶⁵

Eher metaphysisch als empirisch sind auch die Qualitäten **heiß und kalt**, die die Basis der Medizin bilden (vgl. romnische Krankheitsdämonen in Anhang 7.g), aber im Grunde alle Lebensbereiche prägen. Sie sind von den empiri-

561 S. 234ff.

562 Dieser Grundbegriff indischer Soziologie meint zunächst einmal „Geburt“, spezifischer die sozialen Gruppenzugehörigkeiten, die meist als „Kaste“ oder „Clan“ bezeichnet werden.

563 S. 235 f.

564 Was auf einem Boden gut oder schlecht gedeiht, schließt auch die menschlichen und übermenschlichen *jatīs* ein. Demnach passen Brāhmaṇen zu süßem, Kṣatriyas zu astringentem, Vaiśyas zu saurem und Śūdras, deren Los oft auch das bitterste ist, zu bitterem Boden, während Götter und Dämonen scharfe und salzige Boden bevorzugen. Aus den gleichen Gründen wie dass Mangos eine saure Note haben, nämlich Vermischung und das Wachsen auf falschen Böden, gibt es laut Subramanya Acarya heutzutage keine reinen Brāhmaṇen, Vellātās oder Parayan mehr.

565 S. 123.

schen Temperaturen abstrahiert – so gilt zum Beispiel Eis als heiße Speise, weil fremdes Essen immer heiß ist. Die Zuordnung ist regional, *jatī*-spezifisch, persönlich und situativ sehr variabel; ungefähr sind es „stabilized, sterile, and nonprocreative states“⁵⁶⁶, die als kühl gelten, während die „warmen“ Zustände mit Transformation assoziiert und daher auch wesentlich häufiger als Krankheitsursache diagnostiziert werden. Daher ist in heißen Situationen wie Initiation, Lebenskrisen, Menstruation, Sexualität, aber auch beim Kochen von Speisen große Vorsicht angebracht. Im Körper werden die Zustände heiß, ausgeglichen und kalt von den **Säften** (*nāṭi*, von Skr. *nadī*, „Fluss“ oder von *nāḍī*, „Röhre“) repräsentiert: Galle (*pittam*), Wind (*vāyu*) und Phlegma (*kapa*).

Was DANIEL interessiert, ist weniger eine vage oder esoterische Alchemie oder Ethnochemie, sondern

*a Tamil's attempt to cope with the substance of his village, or ūr, his house, or vīṭu, his sexual partner and his own body under conditions of sickness and health, and finally, to search for the substance from which all these various substances derive.*⁵⁶⁷

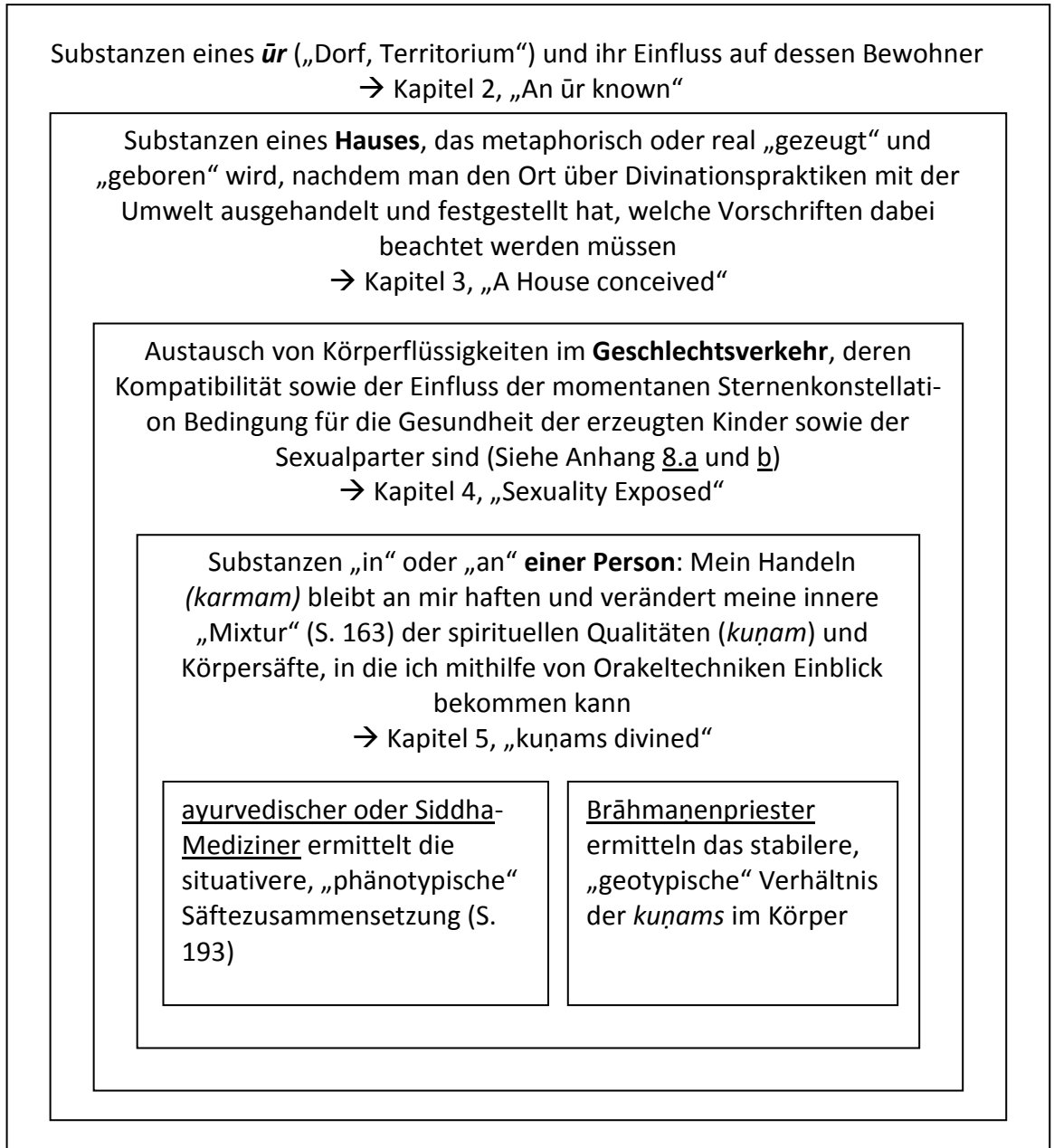
Seine Körperhermeneutik (vgl. I.2) setzt also nicht am eigenen Leib eines Menschen an, sondern bewegt sich, wie das Schälen einer Zwiebel, vom Dorf über einzelne Gebäude und Partnerschaften darauf zu. Zwar sind die Verhältnisse nicht wirklich konzentrisch, sondern überlappen einander, doch für Daniels Ethnographie⁵⁶⁸ ist die Gliederung in die genannten vier „Zwiebelhäute“ der Identität fruchtbar, weil sich daraus jeweils in sich komplexe, aber übersichtliche Themenbereiche ergeben (siehe Schema auf S. 254).

566 S. 198.

567 S. 3.

568 Ethnographie bedeutet für Daniel „Creative Deconstruction“ (49) – etwas, was ich trotz meiner Begeisterung auch seinem Buch antue, indem ich es hier zerplücke und neu zusammensetze.

I. Gesundheit in Alltagssituationen, der „marked order“ der **Substanzen** in immanenter Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge:



II. Der transzendente „unmarked order“ der **Substanz**, das „ultimate, perfect and unlimited equilibrium of substance [related to] Hindu concerns with

- salvation as release from *saṃsāra*, the circle of birth and deaths,
- the merging of the individual soul (*ātman*) with the universal soul (*brahman*).“⁵⁶⁹

Anhang 6:

Göttliche Präsenz in milchenden Kühen und blutenden Lingams

Folgende oder ähnliche Handlungsstränge kommen in mindestens 74 bis 100 Legenden (*sthala purāṇa*) aus ganz Indien vor, die einen Tempel begründen.

*It is said that once a cow was regularly emptying her udder over an ant-hill here which was then a forest. On removing the ant-hill the Lingam was found. The ruler of the place later built a temple here.*⁵⁷⁰

Ein *linga* ist ein steinernes oder hölzernes Symbol des Śiva, das ursprünglich phallisch war, inzwischen aber auch abstrakt als Zeichen, Präsenz oder Repräsentation des Gottes verehrt wird. Oft ist es ruht es in einem komplementären Symbol, der gefäßartigen Yoni (skt. „Schoß, Mutterleib, Vulva“). Manchmal erschaffen lingas oder Abbilder anderer Gottheiten sich selbst (*svayambhū*) an Orten, an denen dann ein Tempel gebaut werden muss.

Das Wunder der von selbst milchenden Kuh ist nur eine Möglichkeit, mit denen so ein lebendiges Symbol auf sich aufmerksam machen kann – eine weitere Weise besteht darin, zu bluten. Das geschieht etwa, wenn ein Bauer mit seiner Pflugspitze oder die Kuh, die ihn vorfand, mit ihrem Huf das im Boden verborgene *liṅga* verletzt. Durch dieses Motiv kann eine Legende auch Spuren und Kratzer einer Tempelfigur erklären, von der man eigentlich erwarten könnte, makellos zu sein.

In manchen Geschichten zeichnet sich auch ein Übergang „von unreinem Blut zu reiner Milch“ ab, wie etwa bei den drawidisch-sprachigen Pengo Poraja in Orissa:

*Goddess Pen was originally a Pengo woman living with her brothers. One day the brothers accidentally saw her sister naked, became furious and cut off her breasts. They threw away the breasts which became stuck in a mango tree from where milk started to flow.*⁵⁷¹

570 S. 5; mit „Ameisenhaufen“ ist meist ein Termitenbau gemeint, wie in Abb. 13,15 und 16 zu sehen.

571 S. 52.f.

6.a) Varianz der Körperflüssigkeiten als Zeichen

Neben Blut und Milch können zuweilen auch andere Körperflüssigkeiten in diesen Geschichten eine Rolle spielen, aber stets nur eine zweitrangige:

*„It makes relatively little difference for the cow to give milk at the sight of her calf when her udder is pulled or to let her milk flow spontaneous without the feeling of the pull. The miracle of the bleeding lingam is incomparably greater because it proves a seemingly lifeless object to be alive [...]. Despite the myth-maker's indubitable preference to signal the divine presence through blood, he also feels free to use other **signs of life** with the same intent. His choice in this field is not unlimited but sufficiently great to make the Gordian knot of the blood legend even bigger and tighter than that of the milk legend. Pulling at its composing strands one at a time is difficult, because they tend to come out in bundles. Looking at the bundle drenched with fluids one is struck by some total and partial omissions.*

*Tears, semen, saliva and urine never issue forth from an idol in my corpus, [but] in classical purāṇas the great gods occasionally weep out of sorrow [and their **tears** sometimes even become rivers.] In a Tamil sthala purāṇa Rāma's tears revived Hanumān who had died after having bled profusely and injured the liṅgam. Never a drop, however, falls from the eyes of idols as if they had received a Prussian education. This fact contrasts strikingly with Christian idols in the West which preferably prove themselves to be alive by weeping.*

*Stranger still than the absence of tears is the absence of **semen** in milk and blood legends considering that classical purāṇas speak of gods and saints shedding semen [vgl. Anhang 7.c]. I hold that if blood flows from the wounded idol, it is just blood [...] and not seed as has been claimed [...] on the basis of dubious psychoanalytical and structural 'hidden' meanings. Nevertheless the omission of seed in all milk and blood legends that came to my knowledge is somewhat of a puzzle. The answer seems to lie in the fact that sthala purāṇas are more closely related with ritual than other forms of mythology and in Hindu ritual the sexual strand is very weak.*

*Although **salivation** never proves the idol to be alive in my corpus, saliva plays a role in temple legends, for instance in that of Kalahasti [...]. The devout but ignorant hunter Kaṇṇapaṇ bathes the liṅgam with saliva instead of pure water and Śiva appreciating the good intention does not object.*

No idol eases itself but **urine** flows in several tales. In one milk legend the cow pours on the liṅgam not only her milk but also her urine and Śiva likes it. [In einer anderen, eher tribalen Erzählung aus Andhra Pradesh geht eine junge Frau, die gerade ihren Brüdern das Essen gebracht hat, hinter einen Busch, um sich zu erleichtern. Dort wird aus ihr eine Göttin, die ihren Brüdern im Traum erscheint und einen Tempel verlangt]. In this legend urination marks nothing less than deification. The ritual absurdity [...] appears in its own right as an unabashed paradoxical play with opposites: the impure ist he pure, a woman in a rather uninspiring moment becomes a goddess.

[Eine andere Geschichte aus Andhra Pradesh berichtet von dem alten Brauch, Mädchen, die bei ihrer ersten **Monatsblutung** noch nicht verheiratet sind, zu opfern oder zu verstoßen. Eine junge Frau allerdings, die von einem Fluss davongespült werden soll, verwandelt sich dabei auch in eine Göttin]. The glorification of menstrual blood in this legend normally held to be even more impure than urine might be inspired by Tantric reversals [vgl. III.3 und IV.3].

[In] Bengala legends **sweat** revealed [a stone found in a river by a shopkeeper] to be alive and resulted in the installation of a new deity. Sweat, however, may also prove that the idol already comfortably housed in a temple is a living deity. The statue of Kṛṣṇa in a Maharashtra village temple is said to perspire at the annual fair lasting for five days, no doubt due to the stress the god has to endure. When coming from a deity even polluting sweat may be considered pure [...]. In Maharashtra people believe that the Bhimarathi river was born from streams of sweat running from Śivas body.⁵⁷²

Im *Devībhāghavatapurāṇa* erhalten Schweißströme eine noch größere kosmologische Bedeutung (vgl. Anhang 7.c.iii).

In einem Sthala Purāṇa aus Andhra-Pradesh **erbricht** eine Frau Blut, als sie einen Behälter mit dem Abbild einer Göttin öffnet.⁵⁷³ Über die Hintergründe dieser Geschichte weiß ich nichts, doch spricht sie nicht für ein sanftes Wesen der Göttin!

572 Eichinger 1987, S. 31-33.

573 Eichinger 1987, S. 26.

Anhang 6.b) Die Milchgrotte in Bethlehem

Bethlehem's Milk Grotto brings faith, hope and sometimes babies

By Judith Sudilovsky, Catholic News Service

BETHLEHEM, West Bank (CNS) -- The rows of framed letters and baby pictures are testimony that the Milk Grotto -- where Mary is said to have nursed Jesus as the Holy Family fled to Egypt -- has been much more than a pilgrimage to many couples [...].

"Throughout the centuries this has been a place for special devotion for women who are trying to conceive," said Franciscan Brother Lawrence, an American who oversees the grotto and chapel for the Franciscan Custody of the Holy Land. According to tradition, he said, a few drops of Mary's milk dropped onto the cave floor as she stopped to nurse her child [...].

The faithful have venerated the spot for its powers as early as the fourth century, he said, and local women of all faiths and denominations come here to pray for children, taking with them bits of the "milk powder" from the soft limestone found throughout the grotto [...]. The renovations on the shrine, which were started three years ago and completed at the end of 2006, have revealed sixth- and seventh-century Byzantine mosaic floors. The walls and ceiling were cleaned of soot from centuries of oil lamps and candle-burning. The structure was made handicapped-accessible [...].

According to Catholic tradition both the husband and wife must drink a bit of the powder mixed with milk or water for nine days and recite the prayer for the third joyful mystery of the rosary.⁵⁷⁴

574 Zugriff auf den vollständigen Artikel:

<http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0707062.htm>

6.c) Eine sich selbst melkende Kuh in Leyzer VOLF's *Evigingo*

Dieses 1936 in Vilna entstandene jiddische Gedicht erzählt die Geschichte eines alten Mannes, der nie eine Jugend hatte und seit Urzeiten in einem primordialen Sumpf lebt. Als ihm ein alter Löwe einen Sohn namens Evigingo verspricht, macht er sich auf eine lange Reise durch absurde oder symbolistische Schauplätze und durch die Zeitalter. Zwischen Vorzeit und Mittelalter begegnet er einer sich selbst melkenden Kuh.⁵⁷⁵

Leyzer Volf – *Evigingo*.

Zeilen 121-136

Plutslung: a farbrenter zhungl.

*Oyf di gliendike tsvaygn / Fun a grobn boym in faln
Flit a ku mit dine herner / Un di feydern fun zilber.*

„Libe Ku, du gute getin,

Vos du gist gor milkh dayn soyne.

*Zog mir, efsher veystu vu di / Sove Anakumis nekhtikt?
Kh'muz zi hobn, kh'muz zi fregn: / Evigingo... Evigingo..."*

S'hot di ku gehat rakhmones

oyfn hartn, blindn zokn,

Un zi hot im milkh gegeben

un ir fuln, vaysn ayter.

Plötzlich: Ein verbrannter Dschungel.

*Auf den glimmend-glüh'nden Zweigen / eines großen Baum's im Fallen
eine Kuh mit dünnen Hörnen / fliegt auf Silberfederflügeln.*

*„Liebe Kuh, du gute Göttin, / die du gar dem Feinde Milch gibst,
sag mir: Weißt du von der Eule / Anakumis, wo sie nächtigt?
Muss sie finden, muss sie fragen: / Evigingo... Evigingo..."*

*Und die Kuh hat Mitleid mit dem / harten, blinden, alten Greise,
und sie hat ihm Milch gegeben / aus dem vollen, weißen Euter.*

575 Übersetzung von mir. Der vollständige Originaltext ist zu finden unter http://www.hs-augsburg.de/~harsch/iiddica/Khronologye/y_20yh/Volf/vol_evig.html.

Anhang 7: Mythische Erzählungen über außergewöhnliche Sekrete

a) Kvasir

(aus dem ersten Teil des *Skáldskaparmál*, eines Teils der *Prosaedda*)

Then said Ægir: "It seems to me that [the giant] Thjazi was a mighty man: now of what family was he?" Bragi answered: "His father was called Ölvaldi, and if I tell thee of him, thou wilt think these things wonders. He was very rich in gold; but when he died and his sons came to divide the inheritance, they determined upon this measure for the gold which they divided: each should take as much as his mouth would hold, and all the same number of mouthfuls. One of them was Thjazi, the second Idi, the third Gangr. And we have it as a metaphor among us now, to call gold the mouth-tale of these giants; but we conceal it in secret terms or in poesy in this way, that we call it Speech, or Word, or Talk, of these giants."

*Then said Ægir: "I deem that well concealed in secret terms." And again said Ægir: "Whence did this art, which ye call poesy, derive its beginnings?" Bragi answered: "These were the beginnings thereof. The gods had a dispute with the folk which are called Vanir, and they appointed a peace-meeting between them and established peace in this way: they each went to a vat and **spat their spittle** therein. Then at parting the gods took that peace-token and would not let it perish, but shaped thereof a man. This man is called Kvasir, and he was so wise that none could question him concerning anything but that he knew the solution. He went up and down the earth to give instruction to men; and when he came upon invitation to the abode of certain dwarves, Fjalar and Galarr, they called him into privy converse with them, and killed him, letting his **blood** run into two vats and a kettle. The kettle is named Ódrerir, and the vats Són and Bodn; they blended **honey** with the blood, and the outcome was that **mead** by the virtue of which he who drinks becomes a skald or scholar. The dwarves reported to the Æsir that Kvasir had **choked** on his own shrewdness, since there was none so wise there as to be able to question his wisdom.*

"Then these dwarves invited the giant who is called Gillingr to visit them, and his wife with him. Next the dwarves invited Gillingr to row upon the sea with them; but when they had gone out from the land, the dwarves rowed into the breakers and capsized the boat. Gillingr was unable to swim, and he perished; but the dwarves righted their boat and rowed to land. They reported this accident to

his wife, but she took it grievously and wept aloud. Then Fjalar asked her whether it would ease her heart if she should look out upon the sea at the spot where he had perished; and she desired it. Then he spoke softly to Galarr his brother, bidding him go up over the doorway, when she should go out, and let a mill-stone fall on her head, saying that her weeping grew wearisome to him; and even so he did.

"Now when the giant Suttungr, Gillingr's son, learned of this, he went over and took the dwarves and carried them out to sea, and set them on a reef which was covered at high tide. They besought Suttungr to grant them respite of their lives, and as the price of reconciliation offered him the precious mead in satisfaction of his father's death. And that became a means of reconciliation between them. Suttungr carried the mead home and concealed it in the place called Hnitbjörg, placing his daughter Gunnlöð there to watch over it. Because of this **we call poesy Kvasir's Blood or Dwarves' Drink, or Fill, or any kind of liquid of Ódrerir, or of Bodn, or of Són, or Ferry-Boat of Dwarves--since this mead brought them life--ransom from the reef--or Suttungr's Mead, or Liquor of Hnitbjörg.**"

Then Ægir said: "These seem to me dark sayings, to call poesy by these names. But how did ye Æsir come at Suttungr's Mead?" Bragi answered: "That tale runs thus: Odin departed from home [to gain the mead from the mountain called Hnitbjörg, where Suttungr hid it. After disguising himself with the name Bölverkr he made the giant Baugi accompany him, who owed him a favour].

... Bölverkr drew out the auger [Bohrer] called Rati, saying that Baugi must bore the rock, if the auger cut. He did so. At last Baugi said that the rock was bored through, but Bölverkr blew into the auger-hole, and the chips flew up at him. Then he discovered that Baugi would have deceived him, and he bade him bore through the rock. Baugi bored anew; and when Bölverkr blew a second time, then the chips were blown in by the blast. Then Bölverkr turned himself into a **serpent** and crawled into the auger-hole, but Baugi thrust at him from behind with the auger and missed him. Bölverkr proceeded to the place where Gunnlöð was, and lay with her three nights; and then she gave him leave to **drink three draughts of the mead**. In the first draught he drank every drop out of Ódrerir; and in the second, he emptied Bodn; and in the third, Són; and then he had all the mead. Then he turned himself into the shape of an **eagle** and flew as furiously as

he could; but when Suttungr saw the eagle's flight, he too assumed the fashion of an eagle and flew after him. When the Æsir saw Odin flying, straightway they set out their vats in the court; and when Odin came into Ásgard, **he spat up the mead into the vats**. Nevertheless he came so near to being caught by Suttungr that he sent some mead backwards, and no heed was taken of this: whosoever would might have that, and we call that the poetaster's part. But Odin gave the mead of Suttungr to the Æsir and to those men who possess the ability to compose. Therefore we call **poesy Odin's Booty and Find, and his Drink and Gift, and the Drink of the Æsir.**"⁵⁷⁶

7.b) Die Kosmo- und Anthropologie vedischer Opferfeuer

(Brhadāranyaka-Upaniṣad 6.2.9-14)⁵⁷⁷

9. 'The altar (fire), O Gautama, is that world (heaven); the fuel is the sun itself, the smoke his rays, the light the day, the coals the quarters, the sparks the intermediate quarters. On that altar the Devas offer the sraddhâ libation consisting of water [Deussen translates In diesem Feuer opfern die Götter den Glauben]. From that oblation rises Soma, the king (the moon).

10. 'The altar, O Gautama, is Parganya (the god of rain); the fuel is the year itself, the smoke the clouds, the light the lightning, the coals the thunderbolt, the sparks the thunderings. On that altar the Devas offer Soma, the king (the moon). From that oblation rises rain.

11. 'The altar, O Gautama, is this world; the fuel is the earth itself, the smoke the fire, the light the night, the coals the moon, the sparks the stars. On that altar the Devas offer rain. From that oblation rises food.

12. 'The altar, O Gautama, is man; the fuel the opened mouth, the smoke the breath, the light the tongue, the coals the eye, the sparks the ear. On that altar the Devas offer food. From that oblation rises seed.

13. 'The altar, O Gautama, is woman [wegen sexueller Inhalte hier nicht übersetzt: *tasyâ upastha eva samil, lomâni dhûmo, yonir arkir, yad antahkaroti te 'ngârâ, abhinandâ visphulingâh* – siehe meine Übersetzung in I.3.b]. On that altar the Devas offer seed. From that oblation rises man. He lives so long as he lives, and then when he dies,

576 Brodeur 1916, S. 93-97.

577 Müller 1879, S. 208 f.

14. *'They take him to the fire (the funeral pile), and then the altar-fire is indeed fire, the fuel fuel, the smoke smoke, the light light, the coals coals, the sparks sparks. In that very altar-fire the Devas offer man, and from that oblation man rises, brilliant in colour.*

7.c. Gefühle und Geburten als Ursachen und Wirkungen göttlicher Ergüsse

i. Tränen der unfreiwilligen Todesgöttin Mr̥tyu werden zu Krankheiten

Das *Mahābhārata*⁵⁷⁸ erzählt, wie die Welt vor ihrer Erschaffung so überfüllt (*unnaddha*) ist, dass es keinen Zwischenraum zwischen den Wesen und kein Raum zum Atmen mehr gibt. Zornig lässt der von seiner Schöpfung enttäuschte Brahmā alles niederbrennen, doch Śiva hält ihn auf: „Ich bitte darum, dass alle Wesen wiedergeboren werden.“⁵⁷⁹ Das impliziert, dass die Wesen zunächst einmal sterben müssen. Brahmā macht sich also daran, angemessene Phasen von Hervortreten (Bewegung) und Verderben (Ruhe) in der Welt zu installieren⁵⁸⁰, also Geburt und Tod in Einklang zu bringen. Bei dieser konstruktiven Tätigkeit tritt (*vi-niḥ-śr*)⁵⁸¹ seine Wildheit, sein Zorn aus ihm aus, um sich als die benötigte Todesgestalt in die Ordnung der Welt einzufügen:

*15) Als er das aus seinem Zorn entstandene Feuer unterdrückte/zurückzog/ zusammenzog/hemmte, da entstand aus allen seinen Körperöffnungen (kha) eine Frau. 16) Sie war dunkel, hatte rote Gewänder, rote Augen und Hand/Fußflächen, war behängt mit göttlichen Ringen, verziert mit göttlichen Schmuckstücken.*⁵⁸²

Von der ihr zugedachten Aufgabe ist die Neugeborene entsetzt und weint. Es braucht viel Zeit, um sie davon zu überzeugen, dass sie nicht unrein oder gewissenlos wird, wenn sie ihrer Beschäftigung nachgeht. machen wird. Selbst

578 12.248.13 - 250.41

579 249.12.d) *yācāmy āvṛttijāḥ prajāḥ*

580 249.14.cd) *pravṛttim ca nivṛttim ca / kalpayām āsa vai prabhuḥ // 14*

581 249.17.a.

582 15. *upasaṃharatas tasya tam agniṃ roṣajam tadā / prādurbabhūva viśvebhyaḥ khebhya nārī mahātmanā / 16. kṛṣṇā raktāmbaṛadharā raktanetratalāntarā / divyakuṇḍala-saṃpannā divyābharaṇabhūṣitā*

ihre **Tränen** werden letztendlich zu einem Mittel, den Tod über die Welt zu bringen:

250.33) *Die Tränentropfen (aśru-bindu), die ich fallen sah, die du in deinen Händen auffingst/ aufbewahrst, werden zu den Krankheiten der Menschen, schrecklich von Gestalt. Wenn der rechte Zeitpunkt erreicht ist, werden sie [die Menschen] peinigen.*⁵⁸³

Wenn Brahmā die Todesgöttin hervorbringt, könnte es auch **Schweiß** sein, der aus seinen Poren hervorbricht und sich zur Todesgöttin formt. Ein Zeichen schöpferischen Versagens? An anderer Stelle äußert sich die Enttäuschung des scheiternden Schöpfers nicht als Schweiß, sondern durch Tränen⁵⁸⁴ – diese wiederum erscheinen in anderen Schöpfungsmythen selbst als schöpferische, leuchtende Agenten, die eine Rolle dabei spielen, den Mond zu erschaffen.

*Brahmā told Atri to create, and Atri performed great tapas [„Hitze, Askese“] for creation. By this tapas a great bliss entered his eye, in which Śiva dwelled together with Pārvatī, and tears flowed down from Atri’s eyes, flooding the universe with light. The ten quarters of the sky, taking the form of a woman, received the embryo in their belly, and after three hundred years, when they could bear it no longer, they released it and Brahmā made it into a youth, Soma.*⁵⁸⁵

Zum Assoziationsgeflecht von Mond, Amṛt, Tau, Tränen, Kühle und Heilung siehe II.5 und III.2.

583 33. *yān aśrubindūn patitān apaśyaṃ ye pāṇibhyāṃ dhāritās te purastāt / te vyādhayo mānavān ghorarūpāḥ prāpte kāle pīḍayiṣyanti mṛtyo*

584 „After his first unsuccessful creation, Prajāpati wept, and his tears became Rudra with his hundred heads and thousand eyes, and all the other Rudras“ (Doniger 1973, S. 273, nach Śatapatha-Brāhmaṇa 9.1.1.6-7)

585 Ebd., nach *Matsya-Purāṇa* 23.1-10 und *Padma-Purāṇa* 5.12.1-13.

ii. Weinender Muhammad, schwitzender Allāh

Nicht nur Hindu-Götter schwitzen und weinen. Sogar um Figuren aus muslimischer Kosmologie haben sich vergleichbare Geschichten gesponnen, wenn auch stets in abweichenden, verfolgten oder sich nicht als muslimisch bezeichnenden Gemeinschaften. Im Munzur-Tal der kurdisch-osttürkischen Region erzählt die alevitisch-religiöse Respektsperson Pir Zeynel Dede⁵⁸⁶ einen Schöpfungsmythos, den mir der Religionswissenschaftler und Kurdologe Benjamin Raßbach in persönlicher Kommunikation zukommen ließ. In dieser faszinierenden, langen und komplizierten Geschichte existieren Allah, Ali, Muhammad, Fatima, Hassan und Hussein von Beginn an in einer Kuppel im Meer, bis Gott irgendwann anfängt, die Engel und später Adam zu erschaffen. Letzterer, der erste Mensch, wird aus vier verschiedenfarbigen Erden, „Wasser des Himmels“ und einem Steinsplitter, seiner „Verblendung“, geformt und mit einer Seele aus Gottes Seele ausgestattet. Bevor der Teufel mit Hilfe einer Schlange seine Frau Eva und ihn dazu bringt, ein Weizenkorn zu essen, sind die beiden „ganz und gar flach“, habe keinen Stoffwechsel, Schlaf, Sex oder Familienangelegenheiten. Dann aber „schwollen ihre Körper an, bliesen sich auf wie Ballons“. Auch andere Wesen entstehen auf plastische Weise:

*Die ersten Früchte waren Äpfel, dann Datteln, dann Granatäpfel, die sich aus **Tränen** formten, die auf Muhammads Wangen herabgerollt waren. Muhammads **Schweiß** wurde eine Rose.*

Scheinbar nebenbei zementiert die Geschichte auch männliche Überlegenheit und weibliche Verdorbenheit als greifbare Fakten:

Nachdem sie Kinder bekommen hatten, stritten Adam und Eva miteinander. Eva sagte: „Wäre ich nicht, hättest du kein Kind gehabt.“

Adam erwiderte: „Ohne mich wäre dir kein Kind überantwortet worden! Wenn ich dir nicht gegeben hätte, was mir gehört, hättest du kein Kind gehabt. Was für ein Wunder auch immer es ist, es gehört mir. Du bist mein Gefäß.“

*Adam und Eva schlossen eine Wette ab. Sie legten ihre jeweiligen **Heften** in unterschiedliche Krüge und ließen sie dort. Nach vierzig Tagen*

586 <http://www.munzurvalley.com/alevism/#alevism1>

schaute Eva in ihren Krug und sah, dass er mit Schlangen gefüllt war. Dann schaute sie in Adams Krug. Drinnen war es weiß, wie Milch, und darin war etwas Lebendiges, das wie heiliges Licht leuchtete, aber eine Seite an ihm war verstümmelt. Adam und Eva nannten es Sitar-e Selam (Instrument des Friedens) und von ihm, der direkt und allein von Adam kommt, stammen alle Alevs ab.

In solchen Geschichten, die einer bestimmten Religionsgemeinschaft nicht nur besondere Erkenntnis und Einsicht in Gottes Wesen zubilligt, sondern sogar ihren physischen Ursprung, ihre Schöpfung, von dem anderer Menschen unterscheidet, leben womöglich antike gnostische Traditionen fort. Doch solche Lehren wurden von Anfang an in der sich als egalitär verstehenden Gemeinschaft der Muslime, besonders in der sunnitischen, ungern gelitten. Ihre Vertreter galten als *ghulāt* („Übertreiber“), die sich oder andere Menschen mit Allāh vergleichen. Einer von ihnen war al-Mughīra ibn Saʿīd, der im Jahre 737 als Häretiker verbrannt wurde.

Nicht nur, so heißt es über ihn, habe er sich als leiblicher Verwandter Gottes gesehen, sondern er habe auch Gott menschliche Züge zugesprochen, etwa einen gewaltigen Penis. In diesem nicht original, sondern als feindselige, anklagende Zuschreibung gegen al-Mughīra ibn Saʿīd erhaltenen Mythos schreibt Gott im Vorhinein fest, wer sündig und wer gehorsam leben wird. Doch sein eigenes Werk gefällt ihm nicht:

*Er erzürnte über die Sünden; da schwitzte er, und aus seinem **Schweiß** sammelten sich zwei Meere: das eine salzig und dunkel und das andere hell und süß [...]. Darauf schuf er die ganze Schöpfung aus den beiden Meeren; die Ungläubigen schuf er aus dem salzigen, dunklen Meer, die Gläubigen aber aus dem hellen und süßen.⁵⁸⁷*

Wie in Abschnitt i stellt sich die Frage: Zeigt sich im Transpirieren oder Weinen des Schöpfers ein Kontrollverlust, gar ein Scheitern des scheinbar Allmächtigen?

587 Halm 1982, S. 91. Zitiert aus *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn* („Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam und der Dissens der Betenden“) des Abu al-Hasan al-Ash'ari (873-935).

iii. Devī: Kosmischer Sex und kosmischer Schweiß

Dass eine Schöpfergottheit auch weiblich sein kann und schöpferisches Ermüden, Kontrollverlust oder gar Scheitern nicht peinlich sein muss, scheint in Hindu-Mythen selbstverständlicher zu sein als in den Spielarten des Islam.

27-61. *The Lord, who is All Will, willed and divided Himself into two parts, His Left part becoming female and His Right part becoming male. [...] S'rî Krisna, the Lord of the Râsa Dance, and the Person of Taste in the Râsa sport, looked askance at Her for a while and then catching hold of Her by Her hand went to the Râsamandalam and began to play the Râsa sport (the amorous pastime). [...]*

*The Father of the Universe, then becoming tired [...]. The Prakriti Devî was also tired of the embraces of S'rî Krisna; so after the intercourse, she began to perspire and breathe frequently. **Her perspiration turned into water and deluged the whole universe, with water; and Her breath turned into air and became the life of all beings.***⁵⁸⁸

Prakṛti ist die Natur in der ursprünglichsten „Hervorbringung“ (*kṛti*) ihrer Selbst, hier eine weibliche Schöpfergottheit, die die Schöpfung selber ist, die Kraft (*śakti*) hinter allem – auch hinter den Taten der männlichen Götter. In der theologischen – besser thealogischen – Richtung des *Shākta*, welchem dieser Text zuzuordnen ist, ist es eine einzige Göttin – die Göttin (*devî*) –, die zunächst die Gestalten all der Göttinnen und dann der Welt annimmt, indem sie die Vielfalt der Formen, Stoffe und Wesen aus ihrem Körper hervortreten lässt. Eine unter den Hindu-Traditionen randständige oder extravagante Spielart ist diese Version der Schöpfung nicht: Wie in Kapitel III.6.a erwähnt, bringt Pārvaṭī auch den beliebten elefantenköpfigen Gott Gaṇeśa aus dem Schmutz ihres Körpers hervor. Ganz Ähnliches wird auch über andere, regionale Hindu-Göttinnen erzählt, wodurch sie ebenfalls als Gestalten, Abspaltungen oder Austritte aus der *einen* Göttin oder Kraft zu verstehen sind. So verhält es sich etwa mit Melaḍī Devī, einer Epidemiengöttin, deren Name sich vom Gujarati-Wort *melu* für „Schmutz“ ableiten lässt:

*Einst entfernte Pārvaṭī, die Gattin Shivas, den **Schmutz von ihrem Körper** und schaffte daraus die grosse Shakti. Diese betete zur grossen Bhavāni [ein Name der Pārvaṭī] und sagte: „O Mutter! Du hast mich so freundlich geschaffen,*

588 Devībhāgavata-Purāṇa 9.2, Hvh. G.L.

nimm Dich jetzt meiner an.“ Pārvatī lächelte und sagte: „Da du aus Schmutz von meinem Körper gemacht bist, sollst du als Melaḍī Devī in der Welt bekannt werden. Ich will dir als Tragtier den Ziegenbock geben und shakti, Energie. Ich will dir auch dir Kraft geben, erfreut zu sein oder ärgerlich zu werden. Deshalb werden die Menschen dich verehren und werden Angst haben, Dich nicht zur Kenntnis zu nehmen. All das, was eine reine Göttin nicht zu tun vermag, du wirst es tun. Und weil in Städten und Dörfern die Tempel schon von anderen Göttern besetzt sind, sollst du dich am Verbrennungsplatz und am Dorfeingang aufhalten.⁵⁸⁹

Diese Göttin fürs Grobe oder Unreine, welche somit erledigen kann, was andere Götter nicht können, ohne sich arg zu beschmutzen, hat ihre Konterparts in den männlichen Schweiß-, Tränen- oder ejakulativen Sprößlingen Śivas, von denen der nächste Abschnitt handelt. Dass auch die „Arbeitsteilung“ des Kastensystems reinheitsbedingt ist, zeigt sich in den Ursprungsmythen mancher Kasten (*varṇas*), die diesen ungewöhnlichen Geburten vieler Gottheiten ähneln. So ergeht es etwa den Kamalia, einer Untergruppe der unberührbaren Bhangi oder Chuhra (Feger), die für den Dienst der Göttin Bahuchara zuständig ist:

*Als die Göttin den Dämonen Bhaṇḍāsur tötete, bereitete sie sich aus dem **Schweiss-Staub-Gemisch** auf ihrem Gesicht einen Wagenlenker, den sie Narbekh Kamalia nannte und dem sie nach dem erfolgreichen Kampf ihre Waffe, den Dreizack, schenkte (und ihn so zum Hüter ihres Heiligtums machte).⁵⁹⁰*

589 Fischer, Jain & Shah 1982, S. 69, Hvh. G.L.

590 Ebd., S. 68, Hvh. G.L.

iv. Śiva's Schweißtropfen der Wut und Leidenschaft: Fieber, Bhairav und Andhaka

Im *Mahābhārata*⁵⁹¹ wird der junge und frisch verheiratete Śiva von einem Opfer der Götter ausgeschlossen. Das macht ihn sehr zornig und er greift das Opferfest an, welches sich in einen Hirsch verwandelt und zu entkommen sucht. Während der Jagd tritt ein Schweißtropfen (*sveda-bindu*) auf seine Stirn. Aus diesem wird „ein kleiner Mann, Stier unter den Männern, übermäßig rotäugig, blassbärtig, fürchterlich, mit abstehendem Haar und sehr haarigen Gliedern, [die ihn] wie einen großen Raubvogel oder eine Eule [wirken lassen]. Er hat klaffende Zähne, ist von dunkler Farbe und trägt rote Kleider.“⁵⁹² Viele dieser Eigenschaften, wie auch das Motiv der Geburt aus zornigen Schweiß- oder Tränentropfen, verbinden diesen „Mann namens Fieber“⁵⁹³ mit der Todesgöttin. Ihrer beider rote Kleidung etwa erinnerte in der historischen Situation des *Mahābhārata* an „zum Tode verurteilte Menschen wie auch Buddhisten.“⁵⁹⁴

In anderen Episoden wird Śivas **Wut** zum unheimlichen Gott Bhairava, seine „**Flüssigkeit der Leidenschaft**“ zu Dämonen Andhaka. Eines Tages versuchen Viṣṇu und Brahmā, die Höhe und Tiefe des „*als feurige Säule emporragenden Śiva-Liṅga zu ergründen*“. Beide vermögen es nicht. Brahmā aber lügt, um sein Gesicht zu wahren. Śiva wird zornig, und aus seinem furchtbaren Zorn macht er ein Wesen, um Brahmā zu bestrafen: Dazu „*entlässt er aus dem Zentrum zwischen seinen Augenbrauen den Bhairava*“, gekennzeichnet durch „*ein grimmiges Antlitz mit furchtbaren Zähnen, runde gelbe Augen, aufgeblähte Nüstern, Schädelkranz, Hängebauch (vgl. Gaṇeṣa) und Schlangen als Schmuckstücke*.“⁵⁹⁵

So bringt Śiva bringt Bhairava hervor, der auf Bildern als exzessiv furchteinflössende Manifestation seines Zorns auftritt. Diese Inkarnation der Wut erfüllt zuweilen den Zweck, Śiva bei der Ausführung von Gewaltakten zu

591 In der *gretil*-Version des *Mahābhārata* Vers 12.274.

592 36. *tatas tasya sureśasya krodhād amitatejasah / lalāṭāt prasṛto ghorah svedabindur babhūva ha / 37. tasmin patita-mātre tu svedabindau tathā bhuvi / prādurbabhūva sumahān agniḥ kālānalopamah / 38. tatra cājāyata tadā puruṣaḥ puruṣarṣabha / hrasvo 'timātrarakṭākṣo hariśmaśrur vibhīṣaṇaḥ / 39. ūrdhvakeśo 'tilomāṅgaḥ śyenolūkas tathaiva ca / karālaḥ kṛṣṇavarṇaś ca raktavāsās tathaiva ca*

593 *jvaro nāma* (Śloka 45.c.)

594 Doniger 2009, S. 89 nach dem Śatapatha-Brāhmaṇa 9.1.1.6-7

595 Erzählt nach Śivapurāṇa, Vidyēśvarasaṃhitā 5. In: Kirfel 1959, S. 18.

vertreten, um diesen moralisch oder karmisch zu entlasten. So tritt er etwa in Erscheinung, um anstelle Śivas Brahmā den fünften Kopf abzuschlagen. In anderen Erzählungen hingegen führt er die schlimme Tat selber durch, woraufhin der abgeschlagene Schädel zur Strafe als Bettelschale an seiner Hand festwächst sodass er darin das Blut des Viṣṇu und damit ein Kind empfangen kann.⁵⁹⁶ Inkarnationen des Bhairava nehmen auch in volkstümlichen Ritualen äußerst wüste und bedrohliche Züge an (siehe I.2.b; S.16).

Während Bhairava anscheinend in bewusster und legitimer Weise aus der Stirn Śivas hervortritt, entsteht eine weitere Stirngeburt Śiva's eher aus Versehen. Bei diesem Kind von ähnlich wütender und Wut verkörpernder Erscheinung, „undankbar und voller Zorn, entstellt, ein dunkler, haariger Mann mit verfilzten Locken und einem Bart“ handelt es sich um den Dämon Andhaka:

Als Pārvaṭī im Spiel Śiva die Augen schließt, wird die Welt dunkel, denn seine Augen sind Sonne und Mond. Wegen der erregenden Berührung verliert er „Flüssigkeit der Leidenschaft“, die sich auf seiner Stirn erhitzt. Ein Kind entsteht, blind, weil in Dunkelheit geboren.⁵⁹⁷

„Flüssigkeit der Leidenschaft“ meint hier wohl **Schweiß**, obwohl diese Bezeichnung und die Situation auch an das vor Erregung ungewollt vergossene **Sperma** erinnert und auch auf **Tränen** zutreffen würde.

596 Die Vaterschaft dieses in Śivas Hand, aus Viṣṇus Blut und in Brahmās Schädel erzeugten Gottes Harihara („Viṣṇu-Śiva“) ist schwer zu klären – ebenso das Verhältnis dieser Geschichte zu denen, wo umgekehrt Viṣṇu von Śiva geschwängert wird (Siehe 7.c.vii).

„Śiva went to Viṣṇu and begged from him. Viṣṇu blinded the (forehead) eye and wounded himself in the little finger. The blood flowed into the skull and filled it, producing a child whom Brahmā, Viṣṇu, and Śiva each claimed as his own. Indra declared him to be the son of all three“.

(Doniger 1973, S. 229)

597 Śiva Purāṇa, Dharmasaṃhitā 4.4-26. Hier knapp zusammengefasst aus Doniger 2009, S. 121.

v. Manasā und Aiyanar: problematische Samenergüsse

*Shiva, having eluded his wife, comes to the shore of Kālidaha [lake] to pick flowers. He is aroused by the erotic atmosphere, thinks of Durgā and spills his semen. A bird carries off his seed in its beak but is unable to bear its intensity so places it on a lotus. The seed runs down the stalk of the lotus to the underworld where Vāsuki, the king of the nāgas, finds it. It is transformed into a beautiful young goddess who is given the name Manasā. Vāsuki decks her out in jewels and orders his serpent to render her homage. Meanwhile Durgā has set out in pursuit of her errant husband. She disguises herself as a Ḍom ferry girl and when Shiva meets her, he immediately attempts to seduce her. Durgā then reveals her true identity and gives him a severe upbraiding.*⁵⁹⁸

So lüstern und gar nicht asketisch kann Śiva auftreten – die daraus entstehende Schlangengöttin Manasā entpuppt sich in ihren Mythen dementsprechend als äußerst gefährlich, rach- und eifersüchtig. Dennoch ist sie beliebt und verehrt.⁵⁹⁹

In der *Religionskundlichen Sammlung* Marburgs finden sich tamilische Figuren, die zusammen einen Verehrungsplatz für den dörflichen Gott Aiyanar und sein Gefolge bilden. Wie seine Priester aus der Töpferkaste Vēlār erzählen, entstand auch dieser Gott aus einem ungewollten Samenerguss Śivas:

Ein Dämon machte dem Gott Śiva ein großes Opfer und bekam deshalb den Wunsch erfüllt, alles zu Asche machen zu können, was er berührte. Diese Fähigkeit wollte er sogleich an Śiva erproben. Dieser versteckte sich jedoch und seine Gattin Pārvatī bat Viṣṇu, Śiva zu helfen. Viṣṇu verwandelte sich in die hübsche Frau Mohinī und zeigte sich dergestalt dem Dämon, der sich in sie verliebte und sich mit ihr vereinen wollte. Mit der Begründung, dass er unrein sei und sich zunächst baden solle, brachte Mohinī den Dämon dazu, eine Wasserstelle zu suchen. Da er aber nichts finden konnte, ließ Mohinī einen Tropfen Wasser aus dem Boden quellen, den der Dämon zur Reinigung nur auf seinen Kopf reiben brauchte. Sobald er sich berührte, verbrannte er zu Asche.

598 Zusammenfassung eines Manasa-Mangal-Gedichtes in der Jagat-Version. Smith 1980, S. 45.

599 Die vor 1700 auf Bengali verfassten Manasā-Maṅgal-Gedichte, eine derer nördlichen Varianten gerade skizziert wurde, sind nach wie vor populär.

Śiva kam aus seinem Versteck, entdeckte die schöne Mohinī und verspürte ebenfalls den Wunsch, sich mit ihr zu vereinen. Da seine Lust so groß war, fing sein Samen an zu fließen. Mohinī fürchtete jedoch, dass sie der Samen zerstören könnte, sobald er auf die Erde falle, und fing ihn mit ihrer Hand auf. Aus dem Samen wurde schließlich Aiyaṇār.⁶⁰⁰

In einer anderen dörflichen Variante verhält sich Śiva direkt übergriffig und triebhaft.⁶⁰¹ Im *Śiva-Purāṇa* hingegen läuft die Vereinigung von Śiva mit Viṣṇu-Mohinī, obwohl er seiner Emotion erliegt, in geregelten Bahnen ab und erfüllt die konstruktive Absicht, den Affen- und Soldatengott Hanuman zu zeugen:

One Day Śiva saw the Mohinī form of Viṣṇu. He was struck by Kāma's arrows and let fall his seed. The seven sages put the seed in a pot and they infused it into the daughter of Gautama through their ear. In time, Hanuman, the monkey-god, was born from it.⁶⁰²

Śivas Passivität und Passion ist nicht unbedingt als Versagen zu deuten, schließlich ist Hanuman ja ein großer Held. Ungewöhnlich, aber nach den bisher angeführten Episoden kaum mehr überraschend ist auch die Körperöffnung, durch die eine andere Frau hier den Samen empfängt: Ihr Ohr. Mohinī, die nur zum Schein (skt. *moha*) eine Frau ist, ist wohl zur Geburt unfähig.

600 Zitiert von einem Museumsblatt, Informanten und Forscher sind mir leider unbekannt.

601 „Śiva hid from the demon Bhaṣmāsura („Demon of Ashes“) who had threatened to burn him to ashes. Viṣṇu took the form of Mohinī and tricked the demon into reducing himself to ashes. Then Śiva asked Viṣṇu to assume the form of Mohinī again. Viṣṇu did so, and found himself a prey to the uncontrollable passion of Śiva. The result of this incestuous connection between Hari and Hara (Viṣṇu and Śiva)... was Aiyaṇār“ (DONIGER 1973, S. 228).

602 Śiva Purāṇa 3.20.3-7; zitiert in Doniger 1973, S. 228:

vi. Śiva und Mohinī: Versagen, Triebtat, Rechtfertigung

Bhāgavata-Purāṇa 8.12.15-39

15. Und Bhagvān Viṣṇu sprach (zu Śiva und seiner Gefährtin Umā):

„Um [mir] die Neugier der Daitya-Dämonen [zunutze zu machen], habe ich die weibliche Gestalt angenommen, im Interesse der Götter, um einen Anteil am Nektar der Unsterblichkeit [zu erlangen]. 16. Oh Bester der Götter, ich werde sie dir zeigen, diese hervorragende Erscheinung, die das Verlangen erregt⁶⁰³ und die die Lusternen (kāmin) immerzu im Sinn haben, wenn du dir wünschst, sie zu sehen.“

17. So sprach Bhagvān und verschwand (antar-adhi-✓i). Als Bhava (Śiva) und Umā ihre Blicke überall hin warfen, 18. da erspähte er in einem Wäldchen, zwischen bunt schillernden Blumen und goldbraunen Bäumchen⁶⁰⁴, eine traumhafte Frau⁶⁰⁵, spielend mit einem Ball⁶⁰⁶. Sie hatte ein feines Gewand umgeworfen und einen Gürtel um die Hüfte⁶⁰⁷. 19. Weil ihre kreisenden, hüpfenden und erbebenden Brüste und ihre langen Perlenketten so schwer waren, schien Schritt für Schritt, wenn sie ihre sprunghaften⁶⁰⁸, korallenfarbene Füße hierhin und dorthin lenkte, ihre Körpermitte zu zerbrechen. 20. Sie tänzelte in alle Richtungen, wohin ihr Ball heftig sprang. Ihr Gesicht schmückten unruhig, ungezügelt hin und her funkelnde Augen, glitzernde Ohrringe, schimmernde Wangen und bläuliche Haarlocken. 21. Als sich [beim ungestümen Herumtollen] ihr Gewand löste und ihr geflochtenes Haar auseinander, fiel, hielt sie es mit ihrer zierlichen linken Hand zusammen; mit der anderen schlug sie den Ball. Sie verwirrte (vi-✓mohay) alle mit der der Illusionskraft (māyā), die der Weltseele (jagad-ātman) innewohnt.

22. Als der Gott (Śiva) sie bei ihrem Ballspiel erblickte, nahmen ihn ihr leicht-hin-verlegenes, rätselhaftes Lächeln und die Seitenblicke gefangen, die sie ihm zuwarf. Er sah sie an und als sein Blick erwidert wurde, begann sein Geist zu taumeln. Er wusste nicht mehr von sich, von Umā, die neben ihm stand, oder von seinem Gefolge. 23. Als der Ball von ihrer Fingerspitze her weit fort ge-

603 *saṃkalpa-prabhava-udaya*, „Wunsch-Ursprungs-Aufgang/Erscheinung“

604 *pallava-druma*, „Schössling/Trieb-Baum“

605 *vara-strī*, „Wunsch-Frau“.

606 *kanduka-līlayā vi-✓krīḍ*, „ein Spielball-Spiel spielen“.

607 Eigentlich ist *nitamba* der Hintern.

608 *calant*, „sich bewegend, zuckend, zitternd“.

sprungen war und sie ihm hinterherlief, blies ihr eine leichte Brise Gewand und Gürtel fort – Bhava der Gott aber sah sie weiterhin an. 24. Ihre den Blick fesselnden Glieder sprachen ihn an, ergötzen seinen Sinn; bei ihrem Anblick hegte Śiva freilich den Gedanken, auch ihr Verlangen an ihn zu binden. 25. Sie raubte ihm den Verstand, der wegen eines Lächelns von ihr ins Trudeln geriet; jedes Schamgefühl (hrī) kam ihm abhanden und er folgte ihren Schritten, obwohl Umā⁶⁰⁹ all dies sah.

26. Als diese Frau (Mohinī) ihn kommen sah, war sie unbekleidet und schamerfüllt (vrīḍita). Lachend versteckte sie sich zwischen den Bäumen, blieb nicht in seiner Nähe stehen. 27. Weil sie seine Sinne an sich gerissen hatte kam Bhagvān Bhava ihr hinterher, wie ein Elefantenbulle der Kuh folgt, vor Begierde ganz in ihrer Gewalt. 28. Obwohl sie es nicht wollte, kam er ihr mit großer Geschwindigkeit hinterher und packte sie an ihrem gebundenen Haar; mit seinen Armen zog er sie zu sich und umarmte sie. 29. Umschlungen von den Armen des Herrlichen wie ein Elefantenweibchen vom [Rüssel] eines Elefantenbullen, wand sie sich wie eine Schlange, sodass ihr Haar sich auflöste. 30. Sie befreite sich aus den Armen des Stieres unter den Göttern und rannte davon, die mit den üppigen Schenkeln⁶¹⁰, die sich aus einem Gott (Viṣṇu) gebildet⁶¹¹ hatte. 31. Von der Lust wie von einem Feinde besiegt, lief Rudra (Śiva) den Pfad entlang, den Viṣṇu [in Gestalt der Mohinī] beschritten hatte, dessen Taten Ehrfurcht gebieten. 32. Als er ihm oder ihr folgte, strömte der Samen dessen aus, **dessen Samen niemals vergeblich vergossen wird**, wie der eines impulsiven⁶¹² Elefantenbullen, der einer läufigen Elefantenkuh folgt.

33. Wohin auch immer auf der Erde der Samen dieser großen Persönlichkeit (mahātmā) fiel, dort bildeten sich Felder (Adern) aus Silber und Gold. 34. In Flüssen und Seen, auf Bergen, in Wäldern, in Gärten und wo große Ṛṣis (Asketen, Weise) weilen, überall dort ist Hara (Śiva) **anwesend** (sam-ni-hita). 35. Als der Samen vergossen (skanna) war, erkannte er sich selbst, durch die göttlichen Macht der Verblendung (māyā) dumm gemacht. So nahm er sich zusam-

609 bhāvanī, „die zu Bhava gehörige“

610 śroṇi: „Hüfte, Schenkel, Hinterbacke, Keule“.

611 vi-nir-✓mā: anfertigen, bilden, konstruieren.

612 Man beachte die sexuelle und saftige Konnotation von śuṣmin (brausend/sprühend/feurig/kräftig)

men und ließ ab von diesem schäbigen Tun⁶¹³, 36. erkannte die Größe seiner selbst und der unvorstellbar mächtigen Weltseele und hielt das [Geschehene] nicht für verwunderlich.

37. Madhusūdana (Viṣṇu) betrachtete [Śiva], der weder befangen (viklava) noch beschämt war, und nahm sehr vergnügt seinen männlichen Körper an. 38. Der herrliche Herr verkündete: „Welch glückliche Fügung! Du bester der Götter hast dich von selbst [zurück] in die dir gebührende Haltung (svā niṣṭhā) versetzt, als ich dich in weiblicher Gestalt hemmungslos (svairam) mit meiner māyā verwirrt habe. 39. Wer außer dir kann meine māyā überwinden? Denn von ihr abhängig zu sein (vi-✓sañj) und ihr dabei zu entgehen, indem man die Gemütsregungen loslässt/fließen lässt⁶¹⁴, ist für unvollkommene Wesen sehr schwer.⁶¹⁵

613 *kaśmala*, „Unrat, Schmutz, Kleinmut, Bestürzung, Verzweiflung, Sünde, Schwäche“.

614 *vi-sṛj*, „etwas strömen lassen, aus sich entlassen, vergießen (Tränen), ausspeien; austossen, ertönen lassen; Med. seinen Leib entleeren; loslassen, freigeben, entbinden von (Abl.); Med. sich losmachen von (Abl.)“

615 Meine Übersetzung aus Bhāgavata-Purāṇa 8.12.15-39, in Transkription zu finden unter http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/3_purana/bhagp/bhp_08u.htm

vii. Skanda, der „Verspritzte“

In einer früheren Version aus dem *Mahābhārata* ist Skandas Vater noch nicht Śiva, sondern Agni, das Feuer, dessen Same von seiner Gefährtin Svāhā aufgenommen und ausgespien wird, um dann in einem Topf heranzureifen.

Agni begehrt die Saptarṣinīs, die sieben Frauen der sieben Weisen, der Saptarṣis, wird aber selbst begehrt von der Göttin Svāhā. Nacheinander gibt sie sich als sechs der sieben Jungfrauen aus und verkehrt mit Agni. Eine der Saptarṣinīs ist jedoch zu rein und edel, um imitiert zu werden – die anderen haben zwar nichts verbochen, werden aber dennoch von ihren Gatten als das Sternbild der Kṛttikīs (Plejaden) an den Himmel verbannt.

Svāhā, die sich nun in einen Vogel verwandelt, trägt den Agni-Samen im Schnabel fort:

13. Eilend warf die tugendhafte Göttin den Samen (śukra) in einen goldenen Topf und nahm die Form der verbleibenden Saptarṣinīs an und reizte Agni zur Liebe. [...] 15. Sechs Mal tat Svāhā dies, voller Begierde, und schleuderte den Samen Agnis hin in diesen Topf, am Anfangstag einer Monatshälfte. 16. Dieser verschüttete und angehäuften Samen gebar einen Sohn. Das Vergossene (skanna) wurde von den Ṛṣis verehrt und führte zur Skanda-heit. [Als zwei große Elefanten auf ihn zu rannten], 23. griff er sie mit zwei Händen, seinen Speer mit einer anderen, und mit noch einem Arm hielt der Agnisohn einen Hahn mit kupferrotem Kamm.⁶¹⁶

Das *Skanda-Purāṇa* widmet sich dem Gott, dem es seinen Namen verdankt, ganz als dem Sohn Śivas, weist aber auch Agni und den Frauen der sieben Weisen eine wichtige Rolle zu.

Das Liebesspiel mit seiner Gefährtin Pārvatī entfesselt solche Energien, dass Agni die beiden auseinander bringen muss, damit ihre geballte und vereinigte Wucht nicht das Universum zerreißt. dafür stört er sie, sodass der Samen verschüttet wird. In einer Version⁶¹⁷ nimmt Agni die Form einer Taube an, die

616 *Mahābhārata* 03.214; meine Übersetzung. 13) *śiṣṭānām api sāvā devī / saptarṣinām mahātmanām / patnīsarūpatām kṛtvā / kāmāyām āsa pāvakam [...] / 15) ṣaṭkṛtvā tat tu nikṣiptam / agne retah, kurūttama, / tasmin kuṇḍe pratipadi / kāmīnyā svāhayā tadā / 16) tat skannam tejasā tatra / saṃbhṛtaṃ janayat sutam / ṛṣibhiḥ pūjitaṃ skannam / anayat skandatām tataḥ [...] / 23) tāv āpatantau saṃprekṣya / sa bālārkaśamadyutiḥ / dvābhyāṃ grhītvā pāṇibhyāṃ / śaktiṃ cānyena pāṇinā / apareṇāgnidāyādas / tāmracūḍaṃ bhujena saḥ*

617 *Skandapurāṇa* I.ii.29.82-90 (Tagare 1992).

der erboste Śiva dazu zwingt, den Samen zu verschlucken. Da Agni als das Opferfeuer jedoch der Mund ist, durch die die Götter von den Menschen ihre Nahrung erhalten, gelangt das brennende, schmerzende, energiegeladene Ejakulat in ihre Bäuche:

86. He (Fire-God) became frightened and **imbibed** it up. Since he was the **mouth** of all Devas, those Suras were made bewildered and excited along with Fire-God. 87. **Breaking open the bellies of these** (Suras) the semen virile of Maheśvara came out and became a **lake of mercury** extending to a hundred Yo-janas.

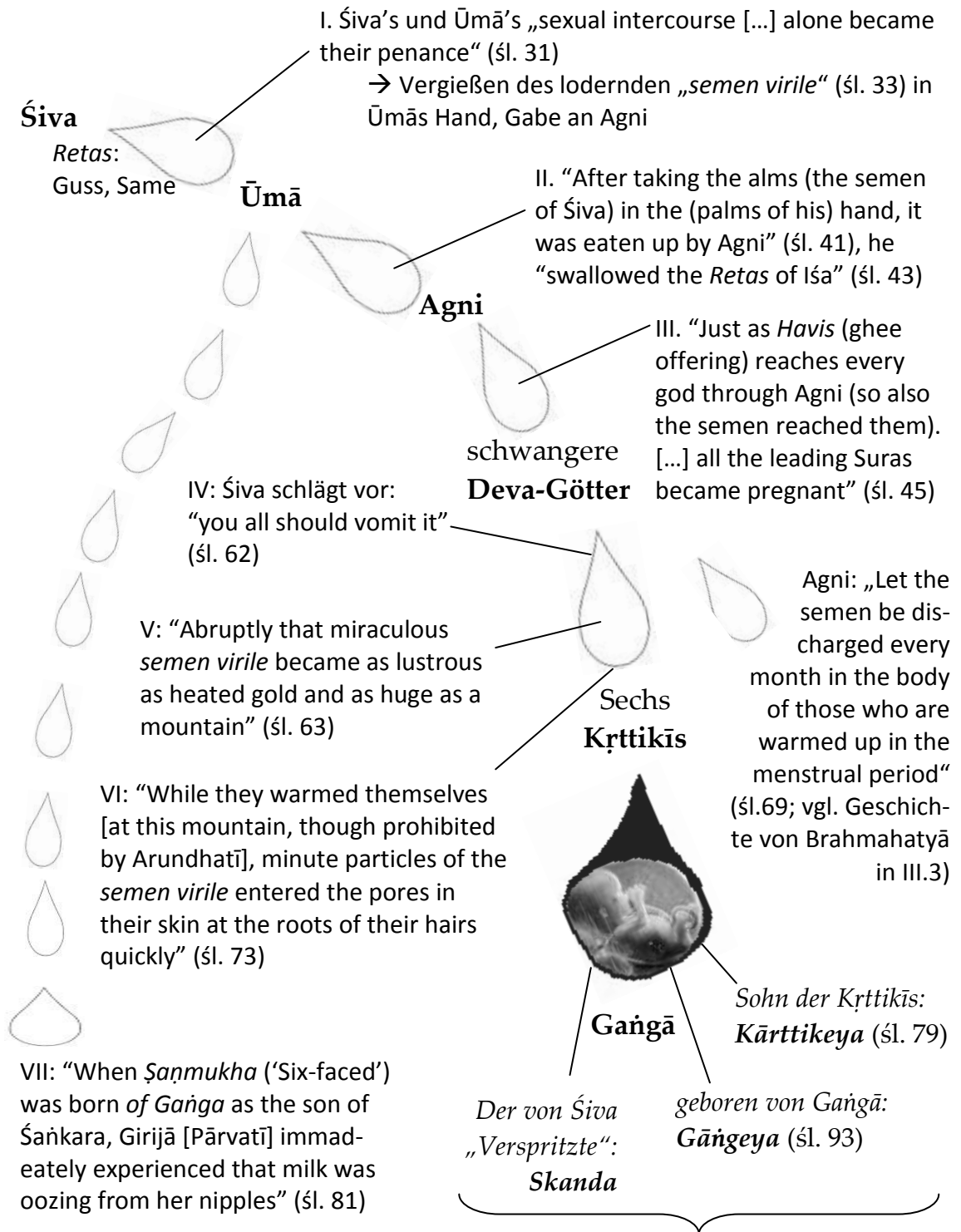
Eine andere Version stammt aus der gleichen Edition des Skanda-Purāṇa.⁶¹⁸ Hier stört Agni als Bettelasket das Liebesspiel – da er auch etwas bekommen muss, gibt ihm die zornige Pārvatī den Samen, der Śiva soeben auf ihre Hand entglitten ist. Was man als Gabe bekommen hat, muss man auch verzehren; und da das Feuer im Opfer der Mund der Götter ist, werden die Götter schwanger, als Agni den Samen schluckt und in ihre Bäuche überführt. Diesmal müssen sie ihre Bäuche nicht gewaltsam öffnen, sondern brauchen sich nur zu **übergeben**. Das ungeheuer verheerende feurige Sekret verwandelt sich in einen weißglühenden Berg und dringt in die Körper der Kṛttikīs ein, die sich verbotenerweise daran wärmen. Auch ihnen wird das Aufgenommene schnell zu heiß, und die sechs geben den sechsköpfigen Embryo an den Fluss Gaṅgā ab. Diese hält ihn aber auch nicht lange in sich aus.

Als schließlich ein „fertiges“ Kind auf der Welt ist, ist zwar die Vaterschaft gewiss, nicht aber die Mutterschaft: Zu den Kṛttikīs und Gāṅgā, die das Kind im eigenen Leibe trugen, gesellt sich auch noch Pārvatī (=Ūmā, =Gaurī), im Geschlechtsakt mit der Śiva ja seinen **Samen** überhaupt vergoss und aus deren Brüsten nun **Milch** in Strömen fließt!

618 Skandapurāṇa I.1.27.33-28.16 (Tagare 1992).

Skandas ungeklärte Mutterschaft

Skandapurāṇa I.1.27.33-28.16 (Tagare 1992)



viii. zum Vergleich: Aphrodite, die Schaumgeborene
aus der *Theogonie* des HESIOD

176.

*Ankam mit der Nacht der gewaltige Uranos, sehnend
Schlang er sich voller Liebe um Gaia und dehnte sich endlos
Weit. Da streckte der Sohn aus seinem Verstecke die linke
Hand und griff mit der rechten die ungeheuerlich große,
Schneidende, zahnige Sichel und mähte dem eigenen Vater
Eilig ab die Scham und warf im Fluge sie wieder
Hinter sich; sie entflog nicht eitel und unnütz den Händen.*

183

*Denn die blutigen Tropfen, so viel sie niedergeronnen,
Sammelte alle die Erde; im Lauf der kreisenden Jahre
Schuf sie Erinyen draus, gar starke und große Giganten,
Waffenleuchtende Riesen, die ragende Lanze in Händen,
Nymphen auch, melische nennt man sie auf unendlicher Erde.*

188

*Aber sobald er die Scham mit der stählernen Sichel geschnitten
Und sie vom Lande geworfen hinab in das brandende Weltmeer,
Trieb sie lange dahin durch die flutenden Wellen; da hob sich
Weißlicher Schaum aus unsterblichem Fleisch, es wuchs eine Jungfrau
In ihm empor, sie nahte der heiligen Insel Kythere
Erst, doch gelangte sie dann zum ringsumflossenen Kypros.*

194

*Aus stieg dort die Göttin, die hehre, herrliche; Blüten
Sproßten unter den Schritten der Füße, und Götter und Menschen
Nennen sie nun Aphrodite, weil sie aus Aphros, dem Schaume,
Aufwuchs, auch Kythereia, weil sie Kythere sich nahte,
Schaumgeborene Göttin und Kythereia im Kranzschmuck,
Kyprosentstandene auch, weil entsprossen der Brandung von Kypros
Und auch schamerfreute, weil aus der Scham sie entsprossen.*

ix. zum Vergleich: Kumarbi, der geschwängerte Kastrator (KUB 33.120)

Der vorige kurze Auschnitt aus der *Theogonie* berichtet von der Kastration des Uranos durch Kronos, seinen Sohn mit seiner eigenen Mutter Gaia. Der Gewaltakt wird notwendig, wenn die Kinder im Mutterleib heranwachsen müssen, weil ihnen eine nie endende Kopulation den Ausgang versperrt – zumal außerhalb ihrer Eltern noch kein Platz zum Leben vorhanden ist. Himmel (Uranos) und Erde (Gaia) müssen erst voneinander getrennt werden, bevor dazwischen Leben möglich ist. Dieses Motiv findet sich global – an den Details ihrer Erzählung jedoch erweist sich die altgriechische *Theogonie*, die Götterwerdung, als besonders enge Verwandte der altanatolischen hethischen Mythologie. Vermutlich schöpft sie ausführlich aus den älteren hethitischen Quellen.⁶¹⁹

In beiden Fällen herrscht zunächst ein Götter-urgroßvater (Uranos bzw. Anu), dessen Nachfolger (Kronos bzw. Kumarbi) ihn kastriert; Kumarbi tut es zwar mit den Zähnen, doch auch die Sichel, die Kronos dafür von seiner (und des Uranos) Mutter Gaia erhält, taucht in hethitischen Überlieferungen an anderer Stelle bereits auf, um mit ihr den Himmel von der Erde abzutrennen.⁶²⁰ Für mich besonders interessant ist freilich die Rolle, die das Sperma dabei spielt.

Kumarbi, Gott der Gerste, ist der dritte von vier einander jeweils mit Gewalt stürzenden Götterkönigen und der Sohn des ersten, *Alalu*. Nach neun Jahren, in denen er seinem Vorgänger *Anu* als Diener den Becher zum Trinken reicht, „lieferte Kumarbi gegen Anu einen Kampf [...]“.

Dem Kumarbi aus seiner Hand entwand er sich, und er floh, der Anu, und wollte zum Himmel gehen. Hinter ihm her stürzte sich Kumarbi und packte ihn bei den Füßen, den Anu, und zog ihn vom Himmel herunter. Seine Geschlechtsteile biss er ab, und sein Sperma vermischte sich mit Kumarbis Innerem wie Bronze (sich aus Kupfer und Zinn mischt). Als Kumarbi das Sperma des Anu hinunter geschluckt hatte, freute er sich und lachte. Zurück wandte sich Anu und hob an, zu Kumarbi zu sprechen:

619 Vgl. Haas & Koch 2011, S. 287 ff.

620 Ebd., S. 197.

„Über dein Inneres Freust du dich, weil du mein Sperma geschluckt hat. Freue dich nicht über dein Inneres! In dein Inneres habe ich eine Last gelegt: Erstens habe ich dich geschwängert mit dem gewichtigen Wettergott; zweitens habe ich dich geschwängert mit (dem Fluss) Aranzah (dem Tigris), dem unüberwindlichen; drittens habe ich dich geschwängert mit dem gewichtigen (Gott) Tasmisu; und (noch) zwei furchtbare Götter habe ich dir als Last in dein Inneres gelegt. Du wirst dahin kommen, daß du am Ende (deiner Schwangerschaft) die Felsen des Gebirges Tassa mit deinem Kopf schlagen wirst!“

*Als Anu diese Rede beendet hatte, ging er zum Himmel hinauf. Er (Kumarbi) aber verbarg sich und spie aus seinem Munde, der Kumarbi, der weise König. Aus dem Mund heraus spie er **Speichel** vermischt (mit dem **Sperma**). Was er ausspie, fiel auf den Berg Kanzura“.*⁶²¹

Dennoch wird Kumarbi schwanger mit verschiedenen Wesen, die er einzeln zur Welt bringen muss, jeweils unter großen Schmerzen. Von da an „ist die Tafel nur noch fragmentarisch erhalten: Im ersten Absatz fordert jemand den mit dem Epipheton (Sumerogramm) A.GILIM bezeichneten künftigen Wettergott auf, aus dem Leib des Kumarbi herauszukommen:

„[...] aus seinem Schädel, (aus dem) K(örper) komm heraus, oder komm ihm aus [der Schulter] heraus, oder komm ihm aus dem guten Ort heraus! [...] Komm heraus aus dem Mund [...]!“

In dem anschließenden Abschnitt geht es darum, aus welcher Leibesöffnung der Wettergott herauskommen kann, ohne sich zu verunreinigen:

*„[...] Und durch das Ohr werde ich mich verunreinigen [...].“ Den Schädel bestimmte er; wie einen Stein zerbricht er ihn (nähmlich) den [sic!] Kumarbi seinen Schädel Und er kam aus dem Schädel heraus, KA:ZAL, der Held (und) Kö(nig)“.*⁶²²

Während in der griechischen Mythologie Zeus aus seinem Kopf die Athene gebärt, ist es sein hethitischer Konterpart, der Wettergott, der aus dem Kopf des vorherigen Herrschers geboren wird. Was dann zwischen Kumarbi/Kronos

621 Haas & Koch 2011, S. 183. Übersetzung aus KUB 33.129, Zeilen 19-41.

622 Ebd., S. 185.

und dem neugeborenen Wettergott/Zeus geschieht, ähnelt sich in beiden Überlieferungen jedoch ganz und gar:

Wie in der Theogonie des Hesiod verschlingt Kumarbi einen Stein, an dem er sich schmerzvoll die Zähne ausbeißt und den er in eine Höhle schleudert, [wo er als kunkunuzzi-Stein verehrt wurde. In der griechischen Theogonie verschlang der vormalige Götterkönig Kronos] seine Kinder, sobald sie von Rhea geboren wurden. Als Rheaden Zeus geboren hatte, verbarg sie ihn in einer Höhle des Gebirges Ida auf Kreta. Dem Kronos aber reichte man einen in Windeln gewickelten Stein, den er gierig verschlang, dann aber ausspie, sodass er in Delphi zur Erde fiel und dort als Omphalos verehrt wurde.⁶²³

Der neue Wettergott, *Tešup* (heth.) oder *Tarhun* (hattisch) genannt, stürzt nun nach seiner Geburt den Vater. Wie auch Zeus die Geburt der Athene aus seinem Kopf unbeschadet übersteht⁶²⁴, lebt auch Kumarbi noch und zeugt weiterhin Widersacher des neuen Götterkönigs:

Den Ullikummi, einen Steinriesen aus dem kunkunuzzi-Stein, zeugt Kumarbi, von seiner Stadt Urkes komend, mit einem ‚großen Stein‘, der in dem See ikunta luli liegt [...]. Das Kreißen des Berges [kann] auf das Rumoren im Inneren eines Vulkans vor seinem Ausbruch zurückgeführt werden. Der aus der Schwängung eines Felsens entstandene Ullikummi wäre auf diesem vulkanologischen Hintergrund der nach einer Eruption des zähflüssigen Magmas rasch entstehende Kegel, die sogenannte Staukuppe.⁶²⁵

Um diesen blinden und tauben Giganten zu besiegen, reichen weder die Kräfte der Himmelsgötter noch die Verführungskünste der Göttin Ishtar: nur mithilfe der schon erwähnten Sichel kann Ullikummi von den Schulden des Weltenträgers Ubelluri abgeschnitten werden, welcher dem griechischen Atlas ähnelt.

Ullikummi und die anderen Kinder des Kumarbi, der Drache Hedamu und ein „Herr Silber“, sind womöglich „personifizierte Mineralien“ (S. 198), wie sie auch in der sumerischen Mythologie vorkommen.

623 Haas & Koch 2011, S. 186.

624 Vgl. Beckman&Arbor 2011, S. 29.

625 Haas & Koch 2011, S. 197.

Mir fallen weiterhin Parallelen zu der Tötung des Riesen Mökkurkulfi durch den Gott Thor aus der skandinavischen Mythologie auf, in welcher ebenfalls männliche Götter schwanger werden. Dem kann ich hier allerdings nicht weiter nachgehen.

x. Absonderungen ohne ersichtlichen Bezug auf Gefühle

Auch **Ohrenschmalz** kann Grundstoff neuer Wesen sein. Das *Devī-Bhāgavata-Purāṇa* (1.6.) berichtet über die beiden bedrohlichen Asuras Madhu und Kaithabha:

*In days of yore, in the time of Pralaya (universal dissolution) when the three lokas and the entire universe dissolved in water, when the Devadeva Janârdana was lying asleep on the bed of Ananta, the thousand headed serpent, arose from the wax of the ear of Bhagavân Visnu, the two very powerful Daityas Madhu and Kaitabha; they grew in the waters of the ocean and played around in the waters and thus passed some of their time.*⁶²⁶

Ebenso erzählt man sich bei der zentralindischen Ethnie/Subkaste der Rajnengi-Pardhan, dass der Gott Jithu Baiga aus seinem **Ohrenschmalz** Ameisen erschafft,⁶²⁷ damit diese einen feindlichen Elefanten beißen und töten. In Erzählungen der Kond werden „die Ameisen aus einem Rest von Körperschmutz eines Gottes erschafften“⁶²⁸.

In 7.c.vi begegnete bereits die bengalische Schlangengöttin Manasā. In manchen der von ihr erzählenden *mangal*-Liedern ist die Wäscherin Neto, ihre Gefährtin und Ratgeberin, ebenfalls aus einem Körpersaft Śivas entstanden, nämlich aus seinen **Tränen**. Wie der Samen, aus dem Manasā entstand, flossen

626 <http://www.sacred-texts.com/hin/db/bk01ch06.html>

627 „From his ear he removed a little dirt and wax and made it into an ant“ (König 1984. S. 26 f.)

628 Ebd. Ganz ähnlich verhält es sich mit Muhammads Schweiß und Tränen, aus dem in einer alevitischen Geschichte die Rosen, Äpfel und Datteln werden (Anhang 7.c.ii), oder auch mit dem Amazonischen Kulturheros Haté aus der Ethnie der Sateré-Mawé. Dieser versteckt sich unter den Haaren verschiedener Frauen vor dem Jaguar, der ihn fressen will; „aus dem Schweiß von Haté, versteckt unter den Haaren der Frauen, entstanden die Läuse“ (*Der Ursprung des Maniok*. Erzählung von Dona Maria MARIQUINHA. Dt. Text von Wolfgang KAPFHAMMER persönlich mitgeteilt, nach Uggé, Henrique: *As Bonitas Histórias Sateré-maué*, Manaus: Governo estado do Amazonas, 1988. S. 77-91).

auch die Tränen durchaus aus emotionaler Erregung, die aber in verschiedenen Liedern ganz unterschiedlich geartet ist⁶²⁹. Es ließe sich vage und wage- mutig spekulieren, ob in Neto, der tränenentsprungenen Wäscherin, Tränen poetisch als „Wäscherinnen“ der Seele entworfen werden – ganz im Sinne ALKUINS (Vgl. IV.4.a).

Von dem bengalischen Barden Sukur Mahammad stammt eine Ballade, die die klassischen drei Hochgötter erst in dritter Generation von dem Schöpfer und Ordner Dharma abstammen lässt, aus dessen **Schweiß** ihre Mutter Caṇḍī entsteht⁶³⁰, die wohl mit Pārvatī/Umā als Urgrund oder Mutter der Cāṇḍikā/Kālī gleichzusetzen ist. Śiva wird hier von seinen Brüdern getötet und zerstückelt, seine Teile erhalten ein Eigenleben – so wie es auch mit Osiris, der Urmumie Ägyptens, und mit amazonischen Wesen geschieht.

Eine andere Geschichte weist auch den Ausscheidungen von Menschen ein mächtiges Potential zu, sodass sie nicht verkommen oder vergehen, sondern in der Welt wirksam bleiben. Es handelt sich dabei um ein im Mahābhārata erzähltes Märchen, das jenem von der goldenen Gans nahe verwandt ist, nur dass die Gans hier ein Menschenkind ist – daher muss an die Stelle der Eier das treten, was vergleichbarer Weise aus Menschenkörpern austritt.

*Mit gefalteten Händen bat der König [Sṛṇjaya] um einen Sohn, der in allem vollkommen war, ruhmreich, von glorreichen Heldentaten, großer Energie und der Fähigkeit, alle Feinde zu züchtigen. Und er bat darum, daß alle Ausscheidungen des Kindes, wie Schweiß, Urin und dergleichen, von reinem Golde sein sollen.*⁶³¹ Schon bald wurde dem König ein Sohn namens Suvarṇashthivīn („von goldener Ausscheidung“⁶³²) geboren. Aufgrund des besonderen Segens

629 „Śiva [...] sheds a tear (*netra-jal*) either when sexually aroused (*Bamsi*) or when abandoning Manasā in the jungle (*Bipra, Bisnu*)“ Smith 1985, S. 58.

630 “Caṇḍī, created from the **sweat** of Dharma, is the mother of the three gods. [...] Dharma tells [Śiva] to marry his mother. Brahmā and Vishnu are shocked by the idea and decide to kill Shiva to prevent him from committing incest. They lure Shiva into the jungle and strike him on the head with an iron club. As Shiva writhes in pain on the ground, the four **Gurus of the Nāth cult are produced from his body**: gorakṣa from his head, Kanuphā from his ear, Hādiphā from his bones and Mīnanāth from his navel” (Smith 1980. S. 188). Caṇḍī, hier Śivas Mutter, wird anscheinend mit seiner Gefährtin Pārvatī/Umā/Cāṇḍikā/Kālī gleichgesetzt.

631 *yasya mūtram* (“**Harn**”) *purīṣam* (**Kot, Schutt, Bröckliges**) *ca kledaḥ* (**Wundfeuchtigkeit, Fäulnis**) *svedaś* (**Schweiß**) *ca kāñcanam* (golden). gretil.org: Mbh. 7.49.21 d@008_0307.

632 *suvarṇa*= Gold; *ṣṭhīvi* = speiend

vermehrte das Kind den Reichtum seines Vaters ins Unermeßliche, so daß König Srinjaya alle nötigen und begehrenswerten Dinge aus Gold fertigen ließ. Alle seine Häuser, die Mauern und Wälle, Forts und Unterkünfte der Brahmanen, die Betten, Fuhrwerke, Teller, Töpfe und Tassen, einfach alle Utensilien im Palast waren aus Gold.

Doch sein Vorrat vergrößerte sich immer noch. Dies lockte schließlich Räuber an, die dem König schaden wollten. Sie sammelten sich und berieten sich über die Sache mit dem Goldjungen. Einige schlugen vor: „Wir sollten den Sohn des Königs rauben, denn er ist die Goldmine.“ Und alle stimmten zu: „Ja, das sollten wir versuchen.“ So drangen sie habgierig in den Palast ein und raubten Prinz Suvarnashtivoin. Sie schleppten ihn in die Wälder, doch sie wußten nicht, was nun zu tun sei. Und die Unwissenden töteten den Jungen und schnitten seinen Körper in viele Teile. Doch sie fanden nicht das Gold in ihm. Denn mit dem Tod des wundervollen Jungen verschwand auch das Gold, welches der Rishi als Segen gewährt hatte. Und erbost stritten die Räuber, gingen aufeinander los, töteten sich gegenseitig und sanken in eine gräßliche Hölle.⁶³³

633 Mahabharata 7.55., Übersetzung von <http://www.mahabharata.pushpak.de>.

Die Geschichte dient narrativ dazu, zahllose Episoden über Könige einzuleiten, die trotz ihrer Großartigkeit allesamt auch einmal sterben mussten, wie der Gold ausscheidende Junge. Unter diesen zum Troste des Vaters erzählten Geschichten ist auch die vom kulturheroischen Prthu und seiner Jagd auf die Erde als Milchkuh (Vgl. II.1.a).

i. Ein Ozean aus Milch, gequirlt

In der Geschichte, warum die Nāga-Schlangen und der Adler Garuḍa Feinde sind⁶³⁴, kommt ein weißes Pferd vor, Ucchaisravas, das Idealbild der Pferde⁶³⁵, wie es bei der Quirlung des Milchozeans entstand. Dies nimmt Mahābhārata I.15-17 zum Anlass, von dieser Quirlung zu erzählen, bei der das *Amṛt* entstand, eine Substanz, die wie das griechische *Ambrosia* „Unsterblichkeit“ bedeutet und bringt.

Auf ihrem unermesslich großen Berg Meru kommen die Devas, die Götter, zusammen und beraten darüber, wie sie wohl den Nektar der Unsterblichkeit erlangen können. Über den Gott Brahmā teilt der Hochgott Viṣṇu ihnen mit, dass sie sich dafür mit ihren Feinden, den Asuras, verbünden müssen um den „Ozean zu quirlen, der wie ein Milchtopf ist.“⁶³⁶ Als Werkzeug sollen sie den 11.000 yojanas (ungefähr 141.000 km) hohen Berg Mandara entwurzeln, obwohl auf diesem viele Wesen wachsen und gedeihen, und damit den Milchozean erst zu Milch, dann zu Amṛt quirlen. Das Entwurzeln gelingt erst mithilfe der Schlange Ananta („Unendlichkeit“). Der Schildkrötenkönig (*kūrmārāja*) Akūpāra stellt sich dazu bereit, das wuchtige Werkzeug von unten zu stützen, um den Meeresgrund nicht zu überlasten.

Da presste [der Deva-König] Indra mit einer Zange den Gipfel des Felsens an ihren Rücken. 12. Die Götter nahmen daraufhin Mandara als Butterstößel/Rührwerkzeug und [den Schlamgenkönig] Vāsuki als Seil und begannen so, den Ozean, das Meer, das Gewässer zu quirlen. Im Begehren nach Amṛt verbündeten sie sich mit den Asurafamilien der Daityas und Dānavas [...].

634 Diese Geschichte wiederum wird als Vorgeschichte der Erzählung vom Schlangenopfer des Janamejaya erzählt, von dem, wiederum in eine andere Geschichte eingebettet, Sauti erzählt, der auf dem Schlangenopfer der Kerngeschichte des Mahābhārata gelauscht hat. Diese selbst wird im epischen Text erst viel später erzählt. Somit hat diese eigentlich essentielle und sehr oft dargestellte Geschichte im Mahābhārata mindestens vier Rahmenhandlungen.

635 Aus Mbh. I.15 übersetzt von mir: „Dieses unübertroffene Juwel unter den Pferden war beim Quirlen des Amṛt entstanden. 3. Es war stark wie eine große Strömung/Flut, das beste aller schnellen Pferde, prächtig und immer jung“

(2.[...]mathyamāne 'mṛte jātam aśvaratnam anuttamam / 3. mahaughabalam aśvānām uttamam javatām varam / śrīmantam ajaram divyam).

636 10. devair asurasamghaiś ca mathyatām kalaśodadhiḥ (Ebd.)

15. Doch aus dem Munde der Schlange Vāsuki, die ungestüm von den Göttern umhergerissen wurde, schossen wieder und wieder rauch- und flammenbestückte Winde empor. 16. Die Rauchschwaden wurden zu aufblitzenden Wolkenmengen und beregneten die Götterscharen, die von der Hitze ihrer Mühen schwer mitgenommen waren. 17. Von der Bergkuppenspitze rieselten überall Blumen auf die Scharen der Götter und Asuras herab und bedeckten sie.

18. Wie das Donnern dicker Wolken erschall nun auch großer Lärm aus dem von Mandara, Göttern und Asuras gequirkten Ozean. 19. Dort zermalmte der große Berg vielfältige Wassertiere. In den salzigen Fluten (?) gingen sie zugrunde, zu Hunderten. 20. Der Großen Tragende vernichtete mannigfaltige Tiere des Ozeans, die dessen Unterwelt bewohnt hatten. 21. Auf diesem bewegten Berg rieben große Bäume aneinander, auf denen Vögel hausten, stürzten vom Berggipfel herab, 22. und aus ihrer Reibung entstand ein Feuer. Mit Flammenstrahlen wie mit Blitzen plötzlich auflodernd, umgab es den schwarz umwölkten Berg Mandara 23. und verbrannte fortpreschende Elefanten und Löwen. Vielerlei Lebewesen hauchten ihren Lebensatem aus. 24. Dieses Feuer, das fortwährend brannte, besänftigte Indra, der beste der Unsterblichen, ganz und gar mit Wolkenküssen. 25. Nun flossen dort die vielgestaltigen Harze der großen Bäume und die vielen Säfte der Heilkräuter ins Wasser des Ozeans. 26. Durch die Kraft dieser Flüssigkeiten, welche den Keim zum Amṛt in sich trugen, [sollten] die Götter die Unsterblichkeit erlangen [...].

27. Aus Milch entstand geklärte Butter, als sich die wässrige Milch des Ozeans mit den erlesensten Säften vermischte. [Die Arbeitenden werden abgearbeitet und erschöpft, werden aber von Viṣṇu mit neuer Kraft erquickt, sodass erneut] 32. die Starken sich zusammentaten und die Milch des großen Ozeans in heftige Unruhe versetzten. 33. So entsprang mit 100.000 Strahlen gleißend Soma, der Mond, dessen kühles Licht erglomm. 34. Daraufhin entstand die Göttin Śrī („Schönheit, Glück“) aus der Butter, hell gekleidet wie eine weißgelbe Blume, ebenso die Göttin Surā (Likör) und ein weißes Pferd. 35. Aus/wie Amṛt bildete sich das himmlische Juwel Kaustubha, das sich strahlend erglänzend an Viṣṇus Brust heftete. 36. Śrī, Surā, Soma und das gedankenschnelle Pferd gingen zu den Göttern, um sie auf ihren Wegen zu begleiten. 37. Dann aber kam der wunderschöne Gott Dhanvantari zum Vorschein, der einen weißen Topf trug. Darin war das Amṛt!

Als sie dieses erstaunlichen Wunders ansichtig wurden, erschall ein großes Gebrüll der Dānavas, der Götterfeinde, die das Amṛt im Sinn hatten: „Das ist meins!“, zeterten sie. Der vortreffliche Viṣṇu-Nārāyaṇa aber griff zu Māyā (Illusionszauber), um eine fabelhafte weibliche Gestalt namens Mohinī anzunehmen, in der er sich zu den Dānavas begab. Törichtem Sinns gaben ihr die Dānavas und Daityas das Amṛt, weil ihre Aufmerksamkeit ganz auf sie gerichtet war.⁶³⁷

In vielen Versionen des *Mahābhārata*-Textes kommt noch eine Episode vor, die in späteren *Purāṇas* eine zentrale Rolle spielen wird: Aus der Butter gewordenen Milch entstehen nicht nur das Amṛt und die anderen Kleinodien, sondern auch ein Gift, welches droht, die Welt zu verbrennen, bis Śiva es verschluckt. Wie es bei Substanzen in der Hindu-Mythologie üblich ist, verschwindet es nicht einfach (Vgl III.6), sondern färbt seinen Hals blau.

637 Mbh. I.16.11. *prṣṭham asya samarpitam / tasya śailasya cāgraṃ vai yantreṇendro 'bhyapīdayat*
12. *manthānaṃ mandaraṃ kṛtvā tathā netraṃ ca vāsukim / devā mathitum ārabdhāḥ*
samudraṃ nidhim ambhasām / amṛtārthinā tato brahman sahitā daityadānavāḥ [...]

15. *vāsuker atha nāgasya sahasākṣipyataḥ suraiḥ / bsadhūmāḥ sārciṣo vātā niṣpetur asakṛṇ*
mukhāt / 16. te dhūmasaṃghāḥ aṃbhūtā meghasaṃghāḥ savidyutaḥ / abhyavarṣan
suragaṇāḥ śramasaṃtāpakarśitān / 17. tasmāc ca girikūṭāgrāt pracyutāḥ puṣpavṛṣṭayaḥ /
surāsuraṇān mālyaiḥ sarvataḥ samavākiran / 18. babhūvātra mahāghoṣo mahā-
megharavopamaḥ / udadher mathyamānasya mandareṇa surāsuraiḥ / 19. tatra nānājalacarā
vinīṣṭiṣṭā mahādriṇā / vilayaṃ samupājagmuḥ śataśo lavaṇāmbhasi / 20. vāruṇāni ca bhūtāni
vividhāni mahīdharāḥ / pātālatalavāsīni vilayaṃ samupānayat / 21. tasmimś ca bhrāmyamāṇe
'drau saṃghrṣyantaḥ parasparam / nyapatan patagopetāḥ parvatāgrān mahādrumāḥ

22. *teṣāṃ saṃgharṣajāś cāgnir arcirbhiḥ prajvalan muhuḥ / vidyudbhir iva nīlābhram āvṛṇon*
mandaraṃ girim / 23. dadāha kuñjarāṃś caiva siṃhāṃś caiva viniṣṭān / vigatāsūni sarvāṇi
sattvāni vividhāni ca / 24. tam agnim amaraśreṣṭhaḥ pradahantaṃ tatas tataḥ / vāriṇā
meghajeन्द्रaḥ śamayām āsa sarvataḥ / 25. tato nānāvidhās tatra susruvuh sāgarāmbhasi /
mahādrumāṇāṃ niryāsā bahavaś cauṣadhīrasāḥ / 26. teṣāṃ amṛtavīryāṇāṃ rasānāṃ payasaiva
ca / amaratvaṃ surā jagmuḥ kāñcanasya ca niḥsṛavāt / 27. atha tasya samudrasya taj jātam
udakam payah / rasottamair vimiśraṃ ca tataḥ kṣirād abhūd ghr̥tam / [32.] balinas te
mahodadheḥ / tat payah sahitā bhūyaś cakrire bhr̥śam ākulam / 33. tataḥ śatasahasrāṃśuḥ
samāna iva sāgarāt / prasannabhāḥ samutpannaḥ somaḥ śītāṃśur ujvalaḥ / 34. śrīr anantaram
utpannā ghr̥tāt pāṇḍuravāsīnī / surā devī samutpannā turagaḥ pāṇḍuras tathā / 35. kaustubhaś
ca maṇir divya utpanno 'mṛtasambhavaḥ / marīcivikacaḥ śrīmān nārāyaṇaürogataḥ / 36. śrīḥ
surā caiva somaś ca turagaś ca manojavaḥ / yato devās tato jagmur ādityapatham āśritāḥ /

37. *dhanvantaris tato devo vapuṣmān udatiṣṭhata / śvetaṃ kamaṇḍaluṃ bibhrad amṛtaṃ*
yatra tiṣṭhati / 38. etad atyadbhutaṃ dṛṣṭvā dānavānāṃ samutthitaḥ / amṛtārthe mahān nādo
mamedam iti jalpatām / 39. tato nārāyaṇo māyām āsthito mohinīm prabhuh / strīrūpam
adbhutaṃ kṛtvā dānavān abhisamśritaḥ / 40. tatas tad amṛtaṃ tasyai dadus te mūḍhacetasah /
striyai dānavadaiteyāḥ sarve tadgatamānasāḥ

ii. Audumbla

Auch in der altisländischen Mythologie steht die Milch in einem Zusammenhang mit Gift und mit einer kosmischen Kuh, nur dass hier eine milchende Kuh gemeinsam mit den Urbestandteilen der Welt aus giftigem Eis entsteht, statt dass ein Gift und eine Kuh einem komischen Milchozean entspringen.

Out of the Ice-waves issued venom-drops, Waxing until a giant was; [...] he was evil and all his kindred: we call them Rime-Giants. Now it is said that when he slept, a sweat came upon him, and there grew under his left hand a man and a woman, and one of his feet begat a son with the other; and thus the races are come; these are the Rime-Giants. The old Rime-Giant, him we call Ymir."

VI. Then said Gangleri: "Where dwelt Ymir, or wherein did he find sustenance?" Hárr answered: "Straightway after the rime dripped, there sprang from it the cow called Audumla; four streams of milk ran from her udders, and she nourished Ymir."⁶³⁸

iii. Pūtanā, die „Stinkende“

Die schreckliche Pūtanā (‚Stinkend‘), eine Verzehrerin von Kindern [...] hatte Jasmin ins Haar gebunden; ihre Hüften und Brüste waren üppig, ihre Taille war schlank. [Nachdem sie diese schöne Gestalt angenommen und das Vertrauen der Ziehmutter Kṛṣṇas erlangt hatte], gab die Schreckliche, indem sie es auf ihrem Schoß ergriff, dem Baby die Brust, die mit einem stechenden **Gift** bestrichen war. Der Herr aber drückte die Brust heftig mit den Händen zusammen und trank mit der **Milch** zugleich ihren Lebensatem aus [...].

Sie rollte die Augen und warf Arme und Beine umher und schrie unablässig, und all ihre Glieder waren **schweißgebadet** [...]. Die nachtwandernde Menschenfresserin fühlte quälenden Schmerz in ihren Brüsten, öffnete den Mund, streckte Arme und Beine aus, zog sich an den Haaren und fiel leblos im Kuhstall zu Boden [...].

Als sie sahen, wie der kleine Knabe furchtlos auf ihren Brüsten spielte, fürchteten die Weiber der Kuhhirten sich und zogen ihn eilends fort, und Yaśodā und Rohiṇī und die anderen schützten den Knaben, indem sie mit einem Kuhschwanz über ihm wedelten und ähnliche Riten durchführten. Sie badeten das Baby in

638 Gylfaginning V.f., S. 19.

Kuhurin und Kuhdreck, und mit Kuhdung schrieben sie die Namen Viṣṇus auf seine zwölf Glieder, um ihn zu schützen [...].

*Pūtānā, eine Schlächterin der Menschen und Kinder, ein weiblicher Rākṣasa, eine Bluttrinkerin, kam in den Himmel guter Menschen, weil sie Kṛṣṇa die Brust gegeben hatte [...] Sie gab Kṛṣṇa ihre Brust zum Saugen, und er berührte ihren Körper mit seinen beiden Füßen, [die als Segenszeichen des Gottes von Schuld und Leid befreien können]. Was aber ist dann erst die Belohnung all jener Kühe und Mütter, aus deren Brüsten Kṛṣṇa die Milch trank? Der Herr, der Sohn der Devakī, Spender von Glückseligkeit und allem Weiteren, trank ihre Milch, **da ihre Brüste aus Liebe überflossen.**⁶³⁹*

iv. Wie Lakṣmī in den Dung und Harn der Kühe einzog⁶⁴⁰

Yudhishtira sprach: „Ich habe gehört, daß im Dung der Kuh Shri wohnt, die Göttin des Glücks und des Wohlstandes. So wünsche ich zu hören, warum das so ist. Oh Großvater, bitte zerstreue alle meine Zweifel!“

Bhishma sprach: „Diesbezüglich, oh Monarch, wird eine alte Geschichte über ein Gespräch zwischen den Kühen und Shri erzählt. Eines Tages nahm die Göttin Shri eine wunderschöne Gestalt an und besuchte eine Herde Kühe. Und als die Kühe ihre reiche Schönheit sahen, staunten sie. Und die Kühe sprachen:

„Wer bist du, oh Göttin, und woher kommst du, du an Schönheit Unvergleichbare? Oh du Ehrwürdige, wir bewundern die Fülle deiner Schönheit und wünschen, dich kennen zu lernen. Woher kommst du und wohin gehst du? Oh du in schönsten Farben erstrahlende, erzähle uns alles ausführlich!“

Und Shri antwortete:

„Seid gesegnet! Ich bin Śrī, die allen Wesen lieb ist und ihr Glück. Als ich die Dämonen verließ, waren sie für immer verloren. Als ich mich aber zu den Göttern gesellte, wurden sie alle fröhlich bis in Ewigkeit: Indra, Vivasvant (die Sonne), Soma (der Mond), Vishnu, Āpas (der Ozean) und Agni (das Feuer). Die Weisen und die Götter haben nur Erfolg, wenn ich ihnen helfe. Doch wen ich hasse, ihr Kühe, der wird auf seinen Untergang

639 Aus dem *Bhāgavatapurāṇa*, nach Doniger 2009, S. 155ff. Hervorhebungen von mir.

640 *Mahābhārata* 13.81, Übersetzung von mir.

treffen. Wer ohne Tugend, ohne Erwerb und ohne Lust lebt, hat keinen Zugang zum Glück. Dharma, Artha und Kāma (rituelle Ordnung, Wirtschaftlichkeit und Lust) werden nur zur Quelle des Glücks, wenn ich dabei bin. Erkennt, welche Macht ich habe, oh ihr Kühe, und wie freigebig ich mit Annehmlichkeiten bin! So möchte ich auch für immer bei euch allen wohnen. Um euch das zu bitten, kam ich her, ihr Makellosen und von mir Geliebten!“

Doch die Kühe sprachen:

„Du bist so unbeständig und ruhelos und bist immer bei so vielen Wesen gleichzeitig. Dich und dein Glück begehren wir gar nicht – geh, wohin du möchtest. Wir alle halten uns bereit für wundervoll, wozu bedürfen wir da noch deiner? Geh, wohin es dir beliebt. Du hast uns bereits zufrieden gestellt.“

Darauf antwortete Shri:

„Ist es recht von euch, ihr Kühe, mich so unfreundlich zu empfangen? Warum nehmt ihr mich nicht an, die günstige Gelegenheit, die so schwer zu erlangen ist? Es scheint, oh ihr Gelübdetreuen, daß das bekannte Sprichwort wahr ist: Was von selbst kommt, wird gering geschätzt! Nur wenn sie schwere Askese geübt haben, besuche ich die Menschen, Götter, Dānavas, Gandharvas, Piśācas, Nāgas und Rākṣasas. Euch kommt das Glück auch so zu, drum nehmt mich gefälligst auch an! Oh ihr Guten, ich werde von niemandem in den drei Welten der belebten und unbelebten Geschöpfe mißachtet.“

Die Kühe sprachen:

„Wir mißachten dich nicht, oh Göttin. Wir sehen dich auch nicht als gering an. Du bist nur so unbeständig und hast ein ruheloses Herz. Deshalb verzichten wir auf dich. Was sollten wir noch mehr dazu sagen? Geh, wohin du möchtest. Wir alle halten uns bereits für wundervoll, was brauchen wir dich, du Makellose?“

Und Shri antwortete:

„In allen Welten wird mich verhöhnen, wenn ihr, die Geberinnen von Ehre, mich abweist. Seid mir gnädig! Ihr seid alle hoch gesegnet und gebt

den Schutzsuchenden Schutz. Ich komme zu euch, dass mir geholfen werde, denn ich bin ohne Fehl. Bedenkt, dass ich wünsche, euch möge stets nur Gutes geschehen. euch stets daß ich euch immer gewidmet bin. Ich bin bereit, in irgendeinem Teil eurer Körper zu wohnen, auch in einem noch so verpönten. Denn man verschmäht ja keinen eurer Körperteile, unter denen keiner als unrein gilt. Heilig, rein und Segen bringend seid ihr! Also erfüllt meinen Wunsch. Teilt mir mit, in welchem Teil eures Körpers ich wohnen soll.“

So angesprochen, berieten sich die Kühe, die stets voll Segen, Mitleid und Zärtlichkeit für alle Wesen sind, und sprachen dann zu Shri:

„Dann müssen wir dich wohl ehren, du Würdige. So lebe in unserem **Urin** und **Dung**, denn beide sind höchst heilsam, oh verheißungsvolle Göttin.“

Und Shri antwortete:

„Was für ein Glück, dass ihr mir so günstig und von Grund auf wohlgesonnen seid. Dieses Glück möge euch selbst zukommen, denn ich wurde von euch verehrt, die ihr Freude spendet!“

v. schwängerende Butter, gebärender König und milchender Gott

Der König [Yuvanāśva] war einst auf der Jagd, durstig und mit ermatteten Pferden. Als er Rauch erblickte [und ihm folgte], gelangte er zu einem großen sattrā (soma-Ritual) und nahm das rituelle Buttergemisch (pṛṣant-āja) zu sich. [Dieses aber war mit Mantren wirkmächtig geworden und machten den König schwanger]. Die beiden Aśvin-Götter, welche die besten unter den Ärzten sind, sahen ihn, wie in seinem Bauche (jathara) ein Sohn entstand, und holten ihn heraus. Auf dem Schoße seines Vaters lag er, mit Schlaf im Gesicht (śaya-āna) und glänzend wie ein Gott – so sah ihn Vāsava (Indra) und sprach: „An meiner Fingerspitze soll er saugen!“ So verzehrte er an den Fingern Indras amṛt-artige Milch.⁶⁴¹

641 07,049.021d@008, 530. mṛgayām vicaran rājā tṛṣitaḥ klāntavāhanaḥ / 531. dhūmaṁ dṛṣṭvāgamat satraṁ pṛṣadājyam avāpa saḥ / 532. taṁ dṛṣtvā yuvanāśvasya jaṭhare sūnutām gatam / 533. garbhād dhi jahatur devāv aśvinau bhiṣajām varau / 534. taṁ dṛṣtvā pitur utsaṅge śayānaṁ devavarcasam / 535. mām evāyaṁ dhayatv agre iti ha smāha vāsavaḥ / 536. tato 'ṅgulibhyo hīndrasya prādur āsīt payo 'mṛtam (http://grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/1_sanskrit/2_epic/mbh/mbh_07_u.htm)

vi. Milch im „Aberglauben“: magische Akte und Gefühlsansteckung

*Die Mutterm[ilch] hat auf die Gemütsart des Kindes großen Einfluss; die Mutter darf während des Stillens nicht aufgereggt oder zornig sein.*⁶⁴²

Diese sehr verbreitete Vorstellung ist nicht eindeutig als metonymisch oder metaphorisch einzuordnen: Kann vielleicht, wie Tränen oder Schweiß, auch die Milch Gefühl „in sich tragen“? Materiell setzt sich das Kind sich aus der von der Mutter kommenden Milch zusammen, besteht aus ihr oder wächst zumindest mit ihrer Aufnahme über wenige Monate hinweg sichtbar. Warum also sollte nicht auch sein Gefühlsleben sich aus demjenigen der Mutter speisen?

Wenn es etwas wie „Gefühlsansteckung“ gibt, so geschieht diese wohl, psychologisch gesehen, eher auf anderen Wegen als über den Milchstrom: je näher und je „näher“ einem andere Menschen stehen, desto mehr Einfluss haben ihre Gefühle und Stimmungsschwankungen auf die eigenen. Das Prinzip der „Gefühlsansteckung“ wurde zum ersten Mal 1913 durch den Wissenssoziologen Max Scheler formuliert⁶⁴³, der damit das unwillkürliche Übertragen von Gefühlen von einer Person auf eine andere begreift. Zwischen beiden werde eine Grenze überschritten, wobei nicht nur Gefühle, sondern auch Wissens- und Sinninhalte übertragen werden.

Diese Theorie wurde 1994 von der Psychologin Elaine Hatfield in einem gleichnamigen Buch als *Emotional Contagion* bestätigt: Menschen neigen dazu, Gesichtsausdrücke unwillkürlich nachzuahmen, woraufhin sich entsprechende Gefühle einstellen. Insbesondere in der frühen Kindheit haben physisch nahe stehende Menschen also großen Einfluss auf aktuelle *Gefühle* und vermutlich auch auf *Stimmungen*, also auf langfristige Gemütszustände. Vermutlich geschieht dieser Einfluss auch über andere Sinneskanäle als das Sehen; neueren Forschungen zufolge kann etwa ein nicht bewusst unterschiedener *Geruch* der Angst Mitgefühl induzieren, für das auch in der Fachliteratur der Begriff der Gefühlsansteckung Verwendung findet:

In sum, the processing of chemosensory anxiety signals engages significantly more neuronal resources than the chemosensory processing of sport sweat. The

642 *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, Eintrag *Milch*, Spalte 287.

643 *Wesen und Form der Sympathie*, S. 25 ff.

*odors were hardly detectable and the odors could not be differentiated regarding their intensity, pleasantness, unpleasantness or familiarity. Accordingly, it is concluded that the human brain automatically guides physiological adjustments to chemosensory anxiety signals, without being dependent on conscious mediation. However, in contrast to other modalities, the physiological adjustments in response to chemosensory anxiety signals seem to be mainly related to an automatic contagion of the feeling. In other words, smelling the feelings of others could be termed as an incorporation of the chemical expressions and thus the feelings of others.*⁶⁴⁴

So gesehen ist der „Aberglaube“, dass ein Kind Gefühle der Mutter stofflich aufnehmen kann, gar nicht so falsch – so problematisch natürlich das disziplinierende, ruhig stellende Verbot heftiger Gefühle einer Mutter ist. Vielleicht ist der Unterschied zwischen der psychologischen und der magischen Bedeutung der Redensart „etwas mit der Muttermilch aufsaugen“ gar nicht so groß, immerhin laden beide das Sekret mit immaterieller oder transsubstantieller Wirkmacht auf. Und wie das Blut gilt auch die Milch als „Lebenssaft“ (vgl. IV.1.b), weshalb auch beide Substanzen zuweilen miteinander auftreten:

*Nach der isländischen Sage säugte Thorgil seinen Knaben: Als die Frau gestorben war, schneidet er sich die Brustwarzen ab; erst kam Blut, dann Molke, dann M[ilch]. Als der Apostel Paulus enthauptet wurde, floss zuerst M. und dann Blut [...] Hier ist M. das Zeichen der Unschuld.*⁶⁴⁵

„Unschuld“ kann hier als eine weitere Konnotation des Mütterlichen angesehen werden (vgl. IV.2), ob nun aus Sicht der Verfasser des Handwörterbuches oder aus Sicht der Kirche, welche die im Alltagsleben entworfenen Mutterrollen zusätzlich verklärt und in ihre Erlöser- und Heiligenfiguren einbaut. Diese verherrlichte Seite der Mutterschaft verkörpert sich in der süßen Milch (Zur Bedeutung der Süße siehe Anhang 9.a) und kann dergestalt ihr Gegenteil besiegen: Kindsmord und Hexerei. So können Einbrecher mithilfe der „aus den Eingeweiden und dem Fett der Kinder hergestellten Diebeskerzen“ Be-

644 Prehn-Kristensen A, Wiesner C, Bergmann TO, Wolff S, Jansen O, et al. (2009) *Induction of Empathy by the Smell of Anxiety*.

PLoS ONE 4(6): e5987. doi: 10.1371/journal.pone.0005987. Zugriff unter <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0005987>

645 *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, Eintrag *Milch*, Spalte 251.f.

wohner eines Hauses in Schlaf versetzen, die „nur mit süßer M. gelöscht werden“⁶⁴⁶ können. Milch bestimmter Tiere und in bestimmten Zubereitungen kann Menschen verwandeln⁶⁴⁷ oder alle möglichen Krankheiten heilen⁶⁴⁸; mal beim Trinken, mal durch das Einreiben erkrankter Körperteile. Besonders menschliche Milch gilt als wirksam, insbesondere gegen Augenleiden, sodass man nach mittelalterlichem Rezept etwa gegen ein Gestenkorn „Frauenmilch mit Rosenwasser gemischt auf die Augen streichen“⁶⁴⁹ soll. Manche Praktiken, ob es sie nun gab oder nicht, funktionieren nach sympathetischen und analogen Denkmustern: „Siebenbürger Sachsen geben der sterilen Frau Geschlechtsteile von Tieren in Eselsmilch gekocht“⁶⁵⁰.

Wenn bäuerliche Rituale und Vorsichtsmaßnahmen das Melken und den Milchkonsum an bestimmten Feiertagen regulieren, betten diese zyklisch wiederkehrenden Tage den Alltag in ein größeres, kosmisches Ganzes ein und verknüpfen es obendrein mit christlichen Mythen und Heiligen, denen diese Tage meist gewidmet sind. Obwohl volkstümliche Ideen manchmal plump und schlicht erscheinen, ist eine qualitative Trennung „hoher“ von „niedriger Mythologie“ und der „Religion“ vom „Aberglauben“ nicht zu rechtfertigen. Auch sie sind vieldeutig, behandeln die „transzendenten“ Grenzbereiche zwischen Nahem und Jenseitigem nicht weniger „tief“ als *Edda* und *Veden*, wenn sie die nahen Kühe mit den kosmisch-fernen Wolken verknüpfen:

*Die Wolken sind [in germanischen Erzählungen] strotzende Kühe, die Thumar melkt; der Tau ist M., die vom Himmel träufelt; genauso melkt Indra, der indische Gewitter- und Vegetationsgott [letzteres ebenfalls eine recht stereotype Bestimmung], ‚der Wolke Dunkel‘, sein Blitz öffnet das Euter der Berge, er gewinnt die Kühe, aus denen der fruchtbare Regen strömt.*⁶⁵¹

646 Ebd., Sp. 191. Verbreitet sei dieser Glaube in Meckenburg, Westpreußen und im Wendland.

647 In mittelalterlichen Zauberbüchern wird sie zum Beispiel dafür verwendet, „das du aller vogel gesang verstehest. So nyme eyne otterzungen und lege sie 14 Tage in eyne friesche kuehemilch, darnach lege sie unter deine zungen, so verstehest du alles vogel gesang“ (Ebd., Sp. 268f.).

648 Ebd., Sp. 258 und 272-280.

649 Ebd., Sp. 278.

650 Ebd., S. 258.

651 *Handwörterbuch*, Sp. 245. Was sich durchweg aus Literatur zu den *Veden* speist, also größtenteils auf mehrere tausend Jahre alten Texten beruht, gilt hier ebenso durchgehend als das, was „die Inder“ tun und glauben.

Anhang 7.e. blutige Höllenflüsse in Hindu-Mythen und und anderswo

22) *ye tv iha vai rājanyā rāja-puruṣā vā apākhaṇḍā dharma-setūn bhindanti te samparetya*

vaitaraṇyām nipatanti [...]

yādo-gaṇair itas tato bhakṣyamānā ātmanā na viyujyamānās ca [...] viṇ-mūtra-pūya-śoṇita-keśa-nakhāsthī-medo-māṁsa-vasā-vāhinyām upatapyante.

23) *ye tv iha vai vṛṣālī-patayo naṣṭa-śaucācāra-niyamās tyakta-lajjāḥ paśu-caryām caranti,*

te cāpi pretya pūya-viṇ-mūtra-śleṣma-malā-pūrṇārṇave nipatanti tad evātibībhatsitam aśnanti [...].

26) *yas tv iha vai savarṇām bhāryām dvijo retaḥ pāyayati kāma-mohitas,*

Wenn Personen von königlicher Familie oder in königlichem Dienste, die die Fesseln des Dharma zerrissen (die Dharma-Gebote übertreten) haben, sterben, dann fallen sie in das Rinnsal Vaitaraṇī.

In diesem Fluss aus **Kot (viṭ), Urin, Eiter, Blut, Haar, Fingernägeln, Gebein, Knochenmark, Fleisch und Fett** werden sie von Horden von Wasserungeheuern (*yādas*) gefressen, ohne dabei ihre Körper zu verlieren; so erleiden sie schreckliche Schmerzen.

Diejenigen, die mit Frauen aus niederer Kaste zusammenleben (*vṛṣālīpati*), denen Reinheit (*śauca*), gutes Benehmen (*ācāra*) und Zurückhaltung (*niyama*) vergangen sind und die schamlos (*tyakta-lajja*) wie das Vieh umherstreunen,

nach deren Tod fallen sie hinab in die Wogen aus Eiter, Kot, Urin, Schleim (*śleṣmā*) und anderem Unrat (*mala*), wo sie sich ausschließlich von so widerwärtigem Zeug (*atibībhatsita*) ernähren [...].

Einen von seiner Lust verblendeter Dvija⁶⁵³-Mann, der seiner Frau aus der gleichen Kaste Samen (*retas*) zu trinken gibt;

653 „Zweimalgeborener“; Bezeichnung für Mitglieder höherer Kasten, vor allem Brahmanen und Kṣatriyas

*taṁ pāpa-kṛtaṁ amutra
retaḥ-kulyāyāṁ pātayitvā
retaḥ sampāyayanti [...].*

29) *yas tv iha vai vipro
rājanyo vaiśyo vā soma-
pīthas tat-kalatram vā surām
vrata-stho 'pi vā pibati
pramādataḥ,*

*teṣāṁ nirayaṁ nītānām urasi
padākramyāsye vahninā
dravamāṇaṁ kārṣṇāyaśaṁ
niṣiñcanti.⁶⁵²*

einen solchen Übeltäter stürzen
(✓*pātay*) sie (?) in einem jenseitigen
(*amu-tra*) **Fluss aus Sperma** und zwin-
gen ihn dazu, Sperma zu trinken [...].

Wer eingeschworener (*vrata-stha*) Vipra-
Brahmane, König oder Vaiśya oder
dessen Weib (*kalatram*) ist und verblen-
det (*pra-mādata*) den Somatrunk oder
Likör trinkt,

den wirft man in die Hölle (*niraya*),
setzt ihm den Fuß auf die Brust (*uras*)
und gießt (✓*sic*) ihm durch Feuer ver-
flüssigtes schwarzes Eisen (*ayas*) ein.

Wie diese kleine Auswahl aus 28 Höllen zeigt, quellen die purāṇischen Un-
terwelten geradezu über vor ekelhaften Flüssigkeiten, in denen die für Übeltä-
ter Befundenen schmoren müssen.

Höllen und andere Unterwelten scheinen die (unter-)leiblichsten⁶⁵⁴ Orte der
menschlichen Imagination zu sein. Wie alt- und mitteliranische Religionen
(siehe [IV.3](#) und [Anhang 7.e](#)) den Unterleib mit der dreckigen, dunklen, stin-
kenden und schmerz erfüllten Unterwelt und den Kopf mit dem lichtdurchflu-
teten, duftigen, schmerzfreien himmlischen Gefilden verbinden, so sind die
Unterwelten auch anderswo mit ekelhaften Sekreten, mit Wunden und Aus-
scheidungen assoziiert.

In der *Völuspá* sieht die Seherin in den Höllenschlund. Wie in vielen schau-
erlichen Szenen der **nordischen Mythologie** tummeln sich auch hier Schlan-
gen und Wölfe:

*„37, A hall she saw standing remote from the sun on Dead Body Shore. Its
Door looks north. There fell drops of venom [eitrdropar] in through the roof
vent. That hall is woven of serpents' spines.*

652 *Bhāgavatapurāṇa* 5.16, 22-19.

654 Insofern Konzepte des Nichtmateriellen bestehen, die dem Materiellen gegenüber nicht
als kontravalent gelten – was etwa eine Interaktion von „Geist“ und „Körper“ unmöglich
machen und daher den Begriff des Geistes ins Absurde rücken würde – kann Leiblichkeit
auch steigerbar sein; vgl. [Kapitel I.2.c.](#)

38. *She saw there wading onerous streams men perjured and wolfish murderers and the one who seduces another's close-trusted wife. There Malice Striker [Níðhoggr] **sucked** corpses of the dead, the wolf tore men. Do you still seek to know? And what?*"⁶⁵⁵

„30. Einen Saal sah ich, / der Sonne fern, / am Totenstrand, / das Tor nach Norden: / tropfendes Gift / träuft durch das Dach; / die Wände sind / aus Wurmleibern.

31. *Dort sah ich waten / durch Sumpfströme / Meineidige / und Mordtäter; dort sog Nidhögg / entseelte Leiber, / der Wolf riß Leichen – wisst ihr noch mehr?*"⁶⁵⁶

Im Gylfaginning trieft von den Lefzen des Wolfes Fenrir der Sabber, der zu einem Strom wird:

*The Wolf gaped terribly, and thrashed about and strove to bite them; they thrust into his mouth a certain sword: the guards caught in his lower jaw, and the point in the upper; that is his gag. He howls hideously, and **slaver** runs out of his mouth: that is the river called Ván ["hope"]; there he lies till the Weird of the Gods.*⁶⁵⁷

Im *Popol Vuh*, dem erhaltenen Mythenbuch guatemalischer Maya, fließen durch die Unterwelt Ströme aus **Eiter und Blut**:

*Sie kamen dort dann heran an den Eiterfluß, / an den Blutfluß; für sie sollte es der Ort der Niederlage sein, wo / das Herz von Xibalba ist. Nicht einmal waren sie es, die ihn durchschritten, / nur auf dem Rücken der Blasrohre setzten sie über.*⁶⁵⁸

655 Dronke 1997, S. 17.

656 Genzner 1997, S. 30.

657 *Úlfrinn gapði ákafliga ok fekksk um mjök ok vildi bíta pá. Þeir skutu í munn honum sverði nökkuru. Nema hjöltin við neðra gómi, en efra gómi blóðrefillinn. Þat er gómsparri hans. Hann grenjar illiliga, ok slefa renn ór munni hans. Þat er á sú, er Ván heitir. Þar liggir hann til ragnarökr* (Gylfaginning, chapter 34).

658 *xeicou chicut pa puhia / pa quiquia chacbal ta que, chi/qui gux xibalba / mavi xqui/yicou* (<http://www.sven-gronemeyer.de/research/poopol.html>)

ii. Eine zoroastrische Höllenvision

(Buch des Arda Viraf, der im Traum Himmel und Hölle bereiste, Part 4.16)

I came to a place, and I saw a great river which was gloomy as dreadful hell; on which river were many souls and guardian angels; and some of them were not able to cross, and some crossed only with great difficulty, and some crossed easily. And I asked thus: 'What river is this? And who are these people who stand so distressed?' Srosh the pious, and Adar the angel, said thus:

*'This river is the many **tears** which men shed from the eyes, as they make lamentation and weeping for the departed. They shed those tears unlawfully, and they swell to this river. Those who are not able to cross over are those for whom, after their departure, much lamentation and weeping were made; and those who cross more easily are those for whom less was made. Speak forth to the world thus: 'When you are in the world, make no lamentation and weeping unlawfully; for so much harm and difficulty may happen to the souls of your departed.'*

Anhang 7.f) Körperängste und Flüssigkeiten in altiranischen Religionen

i. Verdauung als moralischer Prozess

Eine von HERODOT überlieferte Episode⁶⁵⁹ erinnert an die Argumentation des Mani, der ekelhafte Stoffwechselprodukte mit der unreinen Schöpfung und daher auch mit schlechtem Verhalten assoziiert (vgl. VI.3).

König Artaxerxes II. behauptet, einen anderen Anwärter auf die Thronfolge, seinen Bruder Cyrus, getötet zu haben. Der Soldat Mithridates jedoch behauptet, er habe ihm die tödliche Wunde verpasst. Da es nicht möglich ist, dass ein König, Vertreter der kosmischen Ordnung und Feind der Lüge, selber eine Lüge verbreitet habe, muss Mithridates als Lügner enttarnt werden. In zwei Wannen eingeklemmt, wird er mit Milch und Honig gefüttert und seine Augen mit Dornen aufgehoben, so dass er zur Sonne blicken muss. Innerhalb von 17 Tagen stirbt er, mit Fliegen in den Augen und bedeckt von eigenen Exkrementen, Würmern und Maden. Der Öffentlichkeit wird damit bewiesen, dass die Lüge *in seinem Körper* anwesend gewesen sein muss – ansonsten hätte dieser Körper aus so *reinen Substanzen* keinen *Kot* produziert.

659 Hier nacherzählt nach Lincoln 2007, S. 85ff.

Eine gründliche Analyse liefert LINCOLN auf S. 90-93, wo er dieses Urteil begründet sieht in einem „contrast drawn in the judicial and eschatological ordeals [...] between milk (the sweetest, most soothing, most innocent of fluids) and molten metal (the most violent and destructive)“⁶⁶⁰. Seine Tabelle 12 spezifiziert die „juristischen und eschatologischen Feuerproben“, die den Hintergrund des „Ordeal of the troughs“, des Verfahrens gegen Mithridates, bilden: einerseits gab es andere öffentliche Verfahren, bei denen zu Testenden wirklich geschmolzenes Metall verabreicht wurde, andererseits es die mythologische Version, wie ebenfalls mit geschmolzenem Metall die Lügner von den Wahrhaftigen geschieden werden sollen⁶⁶¹. In beiden Fällen sind es nur die Sünder, die im geschmolzenen Metall Schmerzen erleiden – am Ende der Tage allerdings nur so lange, bis ihr Vergehen weggebrannt und ihre ursprüngliche Reinheit wiederhergestellt ist. Der religiöse Hintergrund dieses grausamen Urteiles könnte in der zarathustrischen Vorstellung bestehen, dass sich die Welt seit ihrer Schöpfung in einem Zustand der Vermischung befindet. Seit der kosmische Widersacher Ahriman die Schöpfung des „weisen Herrn“ Ahura Mazda angriff, befinden sich seine dämonischen Agenten nämlich überall in der Materie verstreut, auch in den Leibern der Menschen. „Lüge“, *druj*, schlug sich für die buchstäblichsten Ausleger dieser Lehre direkt als Substanz im Körper nieder:

*Zoroastrian texts theorized digestion, not simply as a metabolic but as a moral process. [It] separates good substances from evil, transforming the former into blood (which sustains all life, by virtue of its hot-moist nature), and sending this blood upward to the brain, the body's heavenly region. [...] Deadly matter is sent downward and, finally, cast out in the form of excrement, whose dark color and foul smell reveal its origin and nature.*⁶⁶²

660 Ebd., S. 90.

661 Bundahishn XXXIV (*On the raising of the dead and the final body*), 14: “Then will the fire-god and the god Airyaman melt the metals that are in the mountains and hills, and thy will flow over the earth like rivers. And they will make all men to pass through that molten metal and (thereby) make them clean. And it will seem to him who was saved as if he were walking through warm milk, but to the man who was damned it will seem exactly like walking through molten metal” (In; Zaehner 1956, 145-150).

662 Lincoln 2007, S. 92.

ii. Körper und Säfte im *Bundahišn*

Der menschliche Körper gliedert sich in himmlische und höllische Teile. Im größeren *Bundahišn* heißt es an Stelle 28.10:

*Just as in the world man performs sins and good deeds, and when he dies they reckon his sins and good deeds, whoever is pure goes to the abode of harmony, and they cast whoever is wicked into the wicked existence, in the same manner, of the food which even men eat, whatever is pure goes to the pith of the head, becomes clean blood, and reaches the liver, and the entire body has vigour therefrom, whatever is much mingled goes from the belly to the intestines, and which they cast out through the bowels, which is the semblance of the wicked existence.*⁶⁶³

Diese mittelpersische Schrift enthält zoroastrische Mythen; da sie im 12. Jahrhundert entstand, lassen sich aber auch manichäische und islamische Einflüsse beobachten. Erzählt wird über die Schöpfung die Welt, wie sie ist: verwickelt in einen Kampf zwischen guten und verderblichen, kontaminierenden Kräften, und über die zukünftige kathastrophalen Reinigung, in der der gute, weise Schöpfer Aûharmazd über seinen Widersacher Aharman siegt. Da die Mythen somit auch die aktuelle Situation als in ihren Handlungsverlauf einschließen, fügen sich auch Naturbeschreibungen und -erklärungen in die Erzählung ein, etwa über Zeugung und Geburt (siehe Anhang 8.e) und über die Flüssigkeiten in der Welt und in den Körpern.⁶⁶⁴

Als Bollwerke gegen Aharmans Angriffe schuf Aûharmazd aus sich heraus sieben Wesen oder Elemente: das Feuer, den metallenen Himmel, die Gewässer, die Erde, Pflanzen, Vieh und Menschen. Als archetypisches Paar vertreten

663 *Bundahišn* 28.10

664 "In revelation they mention seventeen species of liquid (*mâyâ*), as one liquid resides **in plants**; second, that which is flowing from the mountains, that is, the **rivers**; third, that which is **rain**-water; fourth, that of **tanks** and other special constructions; fifth, the **semen** of animals and men; sixth, the **urine** of animals and men; seventh, the **sweat** of animals and men; the eighth liquid is that in the **skin** of animals and men; ninth, the **tears** of animals and men; tenth, the **blood** of animals and men; eleventh, the **oil** in animals and men, a necessary in both worlds; twelfth, the **saliva** of animals and men, with which they nourish the embryo; the thirteenth is that which is under the **bark of plants**, as it is said that every bark has a liquid, through which a drop appears on a twig (*têkh*) when placed four finger-breadths before a fire; fourteenth, the **milk** of animals and men" (*Bundahišn* XXI.1 in West 1880, S. 83).

ein Ochse und der Hermaphrodit Gâyômarđ in einer urzeitlichen Situation jeweils alle Tiere und alle Menschen: Sie stehen da, haben in sich **Samen** und werden von den Mächten Aharmans angegriffen. Daher müssen sie sterben, und aus ihren Körpern entstehen die Spezies:

From every limb of the ox, fifty and five species of grain and twelve species of medicinal plants grew forth from the earth, and their splendour and strength were the seminal energy (tôkhmîh) of the ox. Delivered to the moon station, that seed was thoroughly purified by the light of the moon, fully prepared in every way, and produced life in a body (the manifold species of animals⁶⁶⁵). Thence arose two oxen, one male and one female.⁶⁶⁶

*Gâyômarđ, in passing away, gave forth seed; that seed was thoroughly purified by the motion of the **light of the sun**.⁶⁶⁷*

Menstruation ist hier ebenfalls eine Folge dämonischer Aggression, paradoxerweise besiegelt durch einen Kuss. Dass diese Geste der Zärtlichkeit das Gegenteil meint, verweist vielleicht wieder auf die Verwicklungen von Lust und Abscheu, über die Menschen und ihre Mythen viel grübeln müssen:

And, again, the wicked Gêh ("whore") shouted thus: 'Rise up, thou father of us [evil beings]! for in that conflict I will shed thus much vexation⁶⁶⁸ on the righteous man and the labouring ox that, through my deeds, life will not be wanted, and I will destroy their living souls (nismô); I will vex the water, I will vex the plants, I will vex the fire of Aûharmazd, I will make the whole creation of Aûharmazd vexed.' 7. And she so recounted those evil deeds a second time, that the evil spirit was delighted and started up from that confusion; and he kissed Gêh upon the head, and the pollution which they call menstruation became apparent in Gêh.⁶⁶⁹

665 Vgl. *Bundahišn* XIV.; S. 45.

666 B. X., 1-3; West 1880, S. 31 f.

667 B. XV; West 1880, S. 52 f.

668 The word *vêsh* or *vîsh* may stand either for *bêsh*, 'distress, vexation,' as here assumed, or for *vish*, 'poison,' as translated by Windischmann and Justi in accordance with the Paz. MSS.

669 *Bundahišn* III.6; West 1880, S. 16.

Anhang 7.g) Mythen und Gebräuche rumänischer Roma

Das Verhältnis der Sinti- und Roma-Kulturen zu indischen Kulturen ist nach wie vor rätselhaft. Klar ist, dass die dialektreiche Sprache Romanes mit mittel-indischen Sprachen eng verwandt ist – mit Hindi- und Sanskritkenntnissen lassen sich geschriebene Wörter oft verstehen. Auch die Reinheitsvorstellungen erinnern stark an die indischen, die auch dem Kastensystem zugrunde liegen (Vgl. I.2.d). Viele Fremdbezeichnungen könnten darauf beruhen, dass diese Ethnien auf ihren Wanderungen die Identität indischer Kasten bewahrten, also teils in sich geschlossene Gesellschaften blieben⁶⁷⁰.

Der Ethnograph WLISOCKI arbeitete Ende des 19. Jahrhunderts in Transsylvanien, indem er mit fahrenden Roma auf Reisen ging. Für seine Zeit fühlte er sich dabei erstaunlich gewissenhaft in die moralischen und anderen Schwierigkeiten der Ethnographie ein; seine Daten sammelte er in eineinhalb Jahrzehnten teilnehmender Beobachtung, setzte sich zum Ziel, „so lange mit einem Stamme herumzuwandern, bis daß er das Vertrauen der Wandergenossen in reichstem Maße für sich gewonnen, bis daß er endlich Aufnahme in einem Stamm gefunden“. Inwieweit ihm das gelang, kann ich natürlich nicht beurteilen – es fiel mir jedoch auf, dass er durchweg Begriffe wie „Religion“ und

670 There were population groups in the Byzantine Empire which were equated with Roma by scientists. In the first place, these were the Athinganoi or Athingani, the Aigupti, and the Mandopolini, Katsibeli and Lori. Similarly to the groups in the Middle East, social parallels to the Roma were drawn based on the Indian caste system [...].

According to some researchers, the exonyms for Roma in Slavic languages (Czech “Cikán”, Slovakian “Cigán”, etc.) and German “Zigeuner” or Italian “Zingaro” derive from “Athingani”; the term “Aiguptos” is assumed to be at the basis of English “Gypsy”, Spanish “Gitano” or French “Gitan”. The Greek word “Athingani” means **“people who do not want others to touch them, who do not want to be touched, who are untouchable”**. The late Prague indologist and Roma specialist, Milena Hübschmannová, suggested, that the origin of the name “Athingani” might be found in the **commands of cleanness, as they are common in India and which are respected in some Roma groups**; thus the Athingani, like some Roma groups today, distanced themselves from the rest of the population in certain respects or, at least, were found to be different [...].

Exonyms, that is terms used by others, cannot be used straightforwardly to make assumptions about the people they describe. In the Athingani’s case it seems at least plausible that the term referred to Roma – and perhaps other groups as well. If we accept this, then the Roma could have lived in the Byzantine Empire as early as the 8th or 10th century. The only thing we know for sure, however, is that from the 13th century on Roma lived on the western coast of today’s Greek Peloponnese (<http://romafacts.unigraz.at/index.php/history/pre-european-history-first-migration-from-central-india-to-byzantium/from-india-to-europe>, Kapitel *The Athingani*).

„Poesie“ verwendet, wo andere vielleicht über „Aberglauben“ und „Zaubersprüche“ geschrieben hätten. Eine Theorie des Antiziganismus lag ihm freilich noch nicht vor, sodass er nicht systematisch unterscheidet zwischen dem Dämonischen, wie es Mythen, Poesie und Alltagshandlungen der rumänischen Roma entwerfen, und dem Dämonischen, dass diesen Ethnien selbst in den Augen ihrer argwöhnischen Mitmenschen anhaftet. Eine aggressive magische Abwehr magischer Aggressionen ist weltweit und auch in Europa nicht unüblich – kommt sie aber bei Romafrauen vor, so kann dies bösertige, dämonisierende Vorurteile anfachen(vgl. IV.2.c).

Der Name Ana bedeutet auf Romanes wie auf Hindi „bring!“. So heißt die Königin der *Keshalyi*, der „seidenen“ Bergfeen, die auf Felszacken sitzen und ihre Haare als Nebel in die Täler treiben lassen⁶⁷¹, wenn sie nicht gerade einem gesegneten Kind ein „Glückshemd“⁶⁷² daraus nähen. Im Gegensatz dazu sind die *Loçolico*-Leute ehemals sündige Menschen, die sich in Ungeheuer mit üppiger Körperbehaarung, langen Schlappohren, dünnen Beinen und doppelt langen Armen verwandelt haben. Sie verhalten sich grausam und „geil“:

*Die Loçolico haben keine Frauen, sondern rauben sich Jungfrauen, die sie dadurch, dass sie ihren **Urin** auf sie lassen, in Stuten verwandeln und diese dann in coitu abquälen, dass sie krepieren.*⁶⁷³

In den türkischen Balkangebieten und in Serbien erzählte man sich, dass ihr König einmal die Keshalyi-Königin Ana entführte und vergewaltigte. Aus dieser üblen Verbindung entstanden neun Krankheitsdämonen (siehe Tabelle). Wenn nun Ana, wie sie es gerne tut, „als Kröte herumschleicht, so fließt aus ihrem Leibe ein *Schleim* (*lyil*), den die Krankheitsdämonen auflecken, um zu neuer Kraft und Stärke zu gelangen“⁶⁷⁴.

Ana trinkt täglich einige *Blut*stropfen aus den Fingern dreier Keshalyis, um sich zu verjüngen; ähnlich heißt es von Blutstropfen aus den sechsten Fingern der *Nirvashi* genannten Wasserwesen, sie könnten Blinde sehend machen. Nur sind diese den Menschen meist nicht wohlgesonnen, sondern locken gerne Menschen ins Wasser, um sie entweder zu heiraten oder zu ertränken. Am

671 Ebd., S. 12.

672 Ebd., S. 16.

673 Ebd., S. 20. Hvh. von mir.

674 Ebd., S. 18. Hvh. von mir.

Wimmern der Seelen von Ertrunkenen, die sie in Töpfe pferchen, „ergötzen“⁶⁷⁵ sie sich nämlich gerne. Darum war es in Siebenbürgen zu Wlislockis Zeiten, seinen Angaben zufolge, unter Roma üblich, beim Übergang einer Brücke dreimal ins Wasser zu *speien*. Überhaupt scheint das Ausspucken unter den religiösen Alltags- und Kleinsthandlungen von Bedeutung gewesen zu sein⁶⁷⁶, mit denen man sich vor allgegenwärtigen Dämonen und Hexen schützte. Darunter haben vor allem die Krankheitsdämonen sehr ausgefallene, wenn auch schleimige Erscheinungsformen. Wären ihre Auswirkungen nicht schmerzhaft und schlimm, könnte man sie als außerordentlich originell und phantasievoll bezeichnen. Doch die Begegnung mit ihnen, immer in Form körperlichen Berührens, Verwundens oder Eindringens, war eine sehr ernste Sache.

Besonders vorsichtig muss man sein, wenn von „Zauberapparaten“ die Rede ist. Auch wenn WLISLOCKI auf dem Markt oder in der privaten Verwendung wirklich das, was er beschreibt, so beobachten konnte, kann es sein, dass die Verrichtungen ihm gegenüber mit übertrieben okkulten Elementen dramatisiert wurden – sei es, um Eindruck, Respekt, Gruseligkeit oder Marktwert der „magischen“ Handlungen zu steigern. Im Vergleich mit manchen indischen Dorfritualen (vgl. III.3) erscheint es nicht absonderlich, wenn dabei *Urin* oder gar *Menstruationsblut* zum Einsatz kommen⁶⁷⁷. Wenn es jedoch um Pakte mit dem Teufel geht, müsste noch untersucht werden, woher genau WLISLOCKI seine Daten bezog, oder ob Informanten sich antiziganistische Erzählungen der Außenwelt angeeignet haben. Woher nur mag etwa die Behauptung rühren, Männer könnten *„einen Bund mit dem Teufel schließen, indem sie ihm ebenfalls jedes siebente Jahr etwas Blut aus ihrem linken Arm übergeben, oder - nach dem Volksglauben der serbischen Z*, einige Tropfen ihres Sperma“*?⁶⁷⁸

675 Ebd., S. 32.

676 Auch im Osten Indonesiens wird ritueller Gebrauch von Speichel gemacht (vgl. Howell 1996, S. 18)

677 Wlislocki 1891, S. 88f.

678 Ebd., S. 124.

	Gestalt	Krankheit
Melalo, „der Schmutzige“ (vgl. Hindi <i>maila</i> , „schmutzig“)	zweiköpfiges, graues Vögelein, das „Leib und Herz“ (<i>trupos te vodyi</i>) durchwühlt	Elend, Kummer, Raserei
Lilyi, „die Schleimige“	„schleimiges Fischchen“ (<i>lilye maci</i>)	ihre Kinder mit Melalo sind „schleimige Krankheiten“ wie Katarrh und Ruhr.
Tçulo, „der Fette“	kleine, stachlige Kugel	dringt schmerzhaft in die Unterleiber schwangerer Frauen ein
Tçaridyι, „die glühend Heiße“	kleiner haariger Wurm, der in Unterleibern schwangerer Frauen Haare hinterlässt	Kindbettfieber; ihre Kinder mit Tçulo sind genau wie ihre Eltern
Shilyali, „die Kalte“	kleine weiße Maus mit unzähligen Füßen	„kaltes Fieber“
Bitoso, „der Fastende“	vielköpfiger Wurm	Kopfschmerz, Husten, Appetitlosigkeit
Lolmisho, „roter Mauser“ (Hindi: <i>lāl mūṣak</i>)	rote Maus, die im Schlaf über Menschen läuft	Hautkrankheiten; seine Kinder mit Minceskre sind Blattern, Frieseln und Masern
Minceskre, „die von der weiblichen Scham“	haariger Käfer, der in weibliche Genitalien eindringt	Syphilis, Eiterbeulen
Poreskoro, „Geschwänzter“	Zwitter mit vier Katzen- und vier Hundeköpfen, Vogelleib und Schlangenschweif.	Mit sich selbst zeugt er Pest, Cholera und andere verheerende Epidemien.

679 Nach ebd., S. 19-20.

Anhang 8: Medizinische Erzählungen über Zeugung und Geburt

a) Verdauung und Zeugung in altindischer Medizin

In *The Origin of the Life of a Human Being* setzt sich Rahul Peter DAS mit „den vier sogenannten ‚klassischen‘ medizinischen Texten“⁶⁸⁰ auseinander. Das Problem, das er in akribischer Analyse von spezifischen Wortgebräuchen innerhalb dieser medizinischen Fachliteratur bearbeitet, liegt vor allem in der Mehrdeutigkeit bestimmter Begriffe für weibliche Körperflüssigkeiten. Unterschieden wird zwischen „the fluid in the female body that is supposed to combine with the semen of the male [...] to produce an embryo“, „menstrual discharge“ und drittens „blood in general“⁶⁸¹.

Begriffe, die sowohl *Menstruationsblut* als auch den generativen *weiblichen Samen* bezeichnen können, seien *rajas* und *ārtava*, die jedoch sehr verschiedene Konnotationen haben dürften. Ersteres habe ursprünglich Nebel, Staub oder Unreinheit gemeint; letzteres, „belonging to *ṛtu*, the period of fecundity of a woman“.⁶⁸² Zugrundegelegt wird hierbei, das *ṛtu* nicht nur die monatliche, der Menstruation folgende fruchtbare Periode bezeichnet, sondern auch die monatlichen Zyklen selbst, da sie genauso zyklisch wiederkehren⁶⁸³. Bei BOEHTLINGK habe ich diese Bedeutung von *ārtava* nicht gefunden.

Alle drei Sekrete können mit allgemeinen Wörtern für *Blut* denotiert werden: *asṛj*, *śoṇita*, *lohita*, *rakta*, *rudhira*, von denen die letzten drei auch einfach „rot“ bedeuten können. Für Menstruationssekret ohne die anderen beiden Bedeutungen findet *puṣpa* Verwendung, das aber primär für Blume oder Blüte steht (S.15).

680 Das 2003, S.31; übersetzt von mir. Diese Texte sind das *Suśrutasamhitā* aus dem 3. oder 4. Jhd. n.Chr. (dessen Erörterung den größten Teil des Buches einnimmt), das *Carakasamhitā* aus dem 4. oder 5. Jhd. sowie das *Aṣṭāṅgahṛdaya* und das *Aṣṭāṅgasamgraha*, die beide zwischen 550 und 600 n. Chr. von Vagbhata verfasst worden sein sollen.

681 Ebd., S. 14. (§2.1.). Wichtig finde ich an dieser Stelle die Hinweise darauf, dass das Übersetzen solcher altindischer medizinischer Begriffe mit modernen, ohne Mikroskop nicht möglichen Termini wie *Ovum*, *Zygote* oder gar *Genom* in jedem Fall unzulässig ist, auch wenn die Vorstellung eines weiblichen Beitrags zum Erbgut oder eines Keimes, zu dem beide Eltern etwas beigetragen haben, dazu reizt.

682 *Rajas* ist auch der Name der leidenschaftlichen, erregenden der drei *guṇas*, wie sie in den philosophischen Systemen und auch häufig in den *Purāṇas* vorkommen.

683 Ebd., S.15.

Die weibliche generative Flüssigkeit wird auch als *strībīja* bezeichnet, das weibliche *bīja*, wohinter sich sehr komplexe Semantiken verbinden: *bīja* kann den männlichen Samen (*śukra* oder *retas*⁶⁸⁴) als das Sperma oder einen generativen Stoff *im* Sperma benennen, an anderer Stelle jedoch einen Stoff, der aus der Vereinigung beider Sekrete entsteht:

*bīja- in medical texts seems to refer to the ‚germ‘ created due to intercourse (i.e. the combined state of the substances which form an embryo) just prior to its formation, but after combination.*⁶⁸⁵

Die *Carakasamhitā* (2.12-13.) beschreibt, wie das aus *śukra* (Sperma) und *rakta* (in einer der angesprochenen Bedeutungen) zusammengeflossene *bīja* bei Überwiegen des Ersteren zu einem Jungen, andernfalls zu einem Mädchen wird und entsprechend, wenn sich das *bīja* teilt, aus den beiden *bījas* weibliche, männliche oder verschiedengeschlechtliche Zwillinge entstehen. In dieser Textstelle ist aber nicht immer eindeutig, ob das Wort nicht doch die jeweiligen Sekrete meint, bevor sie sich zum Embryo verbinden. *Suśrutasamhitā* 2.47 „tells us that two women having sexual intercourse with each other discharge semen (*śukra*-), out of which a boneless child is born“⁶⁸⁶.

Bīja entsteht, ob nun nur in Männern oder in Körpern beider Geschlechter, als Endprodukt des Stoffwechsels:

*The breaking down of food (usually anna or āhāra) is in Indian medical theory explained as a successive transformation into several elements (dhātu), namely **nutrient fluid** (rasa), **blood** (rakta or the like; see §2.1), **flesh** (māṃsa), **fat** (medas), **bone** (asthi), **marrow** (majjan) and finally **semen** (śukra) (thought to be present in females too, though actually the texts mostly seem to describe male semen).*⁶⁸⁷

684 Deren vorrangige Bedeutungen sind laut BOEHLINGK respektive „Helle, Klarheit, Licht“ und „Guss, Strom“.

685 Ebd., S. 21. Ebd. wird auch ein Kommentator der *Carakasamhitā* erwähnt, der von einer *bījarūpatā aṅganām* eines Embryonen spricht, also einer *bīja*-Förmigkeit der Glieder oder Organe. Dies kann bedeuten, dass der Embryo auch dann noch als aus diesem Stoff *bīja* bestehend gedacht wird, wenn er bereits Organe und Glieder entfaltet.

686 Ebd., S. 228 f.

687 Ebd., S. 19 f.

Each dhātu- (beginning with rasa-) is transformed into a pure part (prasāda-) and an impure part (mala-, also kiṭṭa-), the pure part giving rise to the next dhātu- and so on.⁶⁸⁸

Even though it comes from ‘somic’ rasa-, the procreatory-menstrual fluid is ‘fiery’, whereas semen is ‘somic’ and the embryo both.⁶⁸⁹

Die Eigenschaften *āgneya* und *saumya* stehen mit den (u.A. mythischen) Substanzen oder Wesen Agni und Soma in Verbindung. Während BOEHTLINGK die Bedeutungen von *āgneya* und *saumya* als „feurig“ und „kühl“ angibt, da letzteres wohl mit der im Rgveda noch nicht belegten Verbindung des Soma mit Regen und dem Mond einhergeht, geht DAS nicht so weit⁶⁹⁰. Wie er anführt, bedeuten auch „heiß“ und „feurig“ nicht immer das Gleiche; im *Aṣṭāṅgasamgraha* „blood is said to be ,neither cold nor hot‘ (*aśitoṣṇa-*), but at the same time ,somic and fiery by nature‘ (*saumāgneyaṃ prakṛtyā*).“⁶⁹¹ Nach wie vor sind diese „kalten“ und „heißen“ Zustände in Körper, Säften und Speisen in indischen Medizinen essenziell, wie Anhang 5 und der folgende Abschnitt zeigen.

688 Ebd., S. 563, wo es weiter heißt, das *prasāda-* auch als *sāra-* oder *tejas-* bezeichnet wird.

689 Ebd., S. 522.

690 Ebd.S.522.

691 Ebd., S. 523.

Anhang 8.b) „Zwei Sorten Sirup“ – Zeugung und Ängste in Tamilnadu

D: *There is a kind of vellam (sugar) made from two kinds of syrup. Both are syrups. But one comes from the coconut palm and the other from the Palmyra palm [...]. Both the boy and the girl take away more than they give.*

A: *But why does the boy take less?*

D: *Because he needs less. A woman needs more śakti [Kraft], and she has the first choice, so to speak, of taking as much as she needs. [Dies verhalte sich so, weil Frauen wesentlich mehr als Männer arbeiten und dazu auch noch im Kindbett und während der Menstruation Blut verlieren!] A woman is like a well. You keep drawing from it and it keeps filling. You keep filling it and it keeps the level down. It rarely overflows.*⁶⁹²

Interview mit dem „reichen“ Bauern DEVARAJ

E.V.DANIEL gewann seine Daten aus Gesprächen mit den Bewohnern des Dorfes Kalappūr. Nachdem ich in Anhang 5 Allgemeines zu den „flüssigen Zeichen“ wiedergegeben habe nach denen die Ethnographie benannt ist, möchte ich an dieser Stelle Ansichten der Dorfbewohner zur Sexualität wiedergeben – ebenfalls aus dritter Hand. Einstimmigkeit herrschte im Dorf nicht vor; das grundsätzlich meist anerkannte Modell ist den altindischen, wie DAS sie wiedergibt (vgl. Anhang 8.a), indes nicht allzu fern, wenn auch in verkürzter und verallgemeinerter Form, mit feinen Widersprüchen durchsetzt.

Damit ein Embryo entsteht, müssen eine Frau und ein Mann ihr jeweiliges *intiriam* („Flüssigkeit“) zu neuem *intiriam* vermengen. Eine Frau gibt dabei zehn mal so viel von ihrer *ārtava* genannten Flüssigkeit hinzu wie der Mann von seinem *śukram*. Aus einem Teil der neuen Substanz entsteht ein Fötus; seine Knochen aus dem männlichen, sein Fleisch aus dem weiblichen und sein Blut sich aus dem vermengtem *intiriam*. Der Rest wird teils „in den Blutstrom beider Partner reabsorbiert, wodurch das Blut bereichert wird“⁶⁹³, teils hilft er dabei, den Fötus zu nähren.

Anscheinend verlaufen Vermischung und Aufnahme des *intiriam* in das Blut nicht vollständig, sondern eher als ein Gemenge teils vermischter, teils unvermischter Substanz; „both blood and intiriam are contaminated by impure

692 Daniel 1984, S. 167, 172,

693 Ebd., S. 165. Übersetzt von mir.

particles that are neither pure blood nor pure intiriam. They are a sort of be-twixt-and-between type, postblood, preintiriam“⁶⁹⁴. Ausschlaggebend für die Entwicklung des Kindes sind **Kompatibilität** (nur wenn Frau und Mann im Moment ihrer Vereinigung zusammenpassen und die Sterne günstig stehen, entsteht ein gesundes und ausgewogenes *intiriam*), **Dichte** (wenn das weibliche *intiriam* dichter ist, sinkt es auf den Grund des Mutterleibes und formt ein Mädchen⁶⁹⁵) und **Reinheit** der Säfte.

Verunreinigend sind insbesondere **Menstruation**⁶⁹⁶ und Fehlgeburten, also Situationen, in die nur Frauen geraten. Auch der Umstand, dass ihr *ārtava* im Gegensatz zum stabilen männlichen *śukra* mit dem Alter schlechter oder dünner wird, ist ein unglücklicher Umstand, weshalb ein Mann, der in diesem Denkstil lebt, nicht mit einer älteren Frau schlafen kann, ohne sich gesundheitlich sehr bedroht zu fühlen. Während der junge, kräftige Samen des Mannes seinen Körper verlasse, erhalte er von der Frau nur eine schwächere Substanz zurück. Der reiche Bauer DEVARAJ schildert die Bedrohung, der das jungen *śukra* ausgesetzt ist, in derber Sprache:

*It is strong stuff, the essence of youthful blood. But he cannot afford to loose all this without regaining something from his partner [...] The old bitch always says the last word – when enough is enough – after which no young boy can extract even a drop.*⁶⁹⁷

Ebenso gefährlich sei es, mit einer mehr als zehn Jahre jüngeren Frau geschlechtlich zu verkehren. Ihr starker Saft überfordere den Körper eines älteren Mannes, der daraufhin seinen Samen zurückzuhalten versucht, den ihm das Mädchen mit großer Kraft entzieht.

A: You said that he tries to hold back (aṭakki piṭi) his intiriam. Do you mean that he tries to control his ejaculation (intiria veṭippu, “explosion of semen”)?

D: Are you out of your mind? If he tries that game in his old age, his brain will explode. He tries to withhold only after all that stuff has leaked out. By that

694 Ebd., S. 170.

695 Ebd., S. 176.

696 „Each month a woman’s intiriam is contaminated with undistilled blood ten days after and three days before the menstrual period“ (ebd., S.165).

697 Ebd., S. 169.

*time he tries to hold back, it is finished. And there is nothing that makes a woman madder than that; she goes "shloop" , likes that, and sucks in everything, that which will have come out in any case and a bit more. What can the old ass do but lie on his back and let his tongue hang out, like a dog?*⁶⁹⁸

Von der *retentio seminis* (Vgl. III.4) hält Devaraj nichts, auch nicht von Kuṇḍalini Yoga oder anderen Yogaformen, in denen sie praktiziert wird:

*There is just one way: Out.*⁶⁹⁹

698 Ebd., S. 168f.

699 Ebd., S.171.

Anhang 8.c) Geburtsflüssigkeiten als hilfreiche Wesen auf Sumatra, Java und Bali

*“Throughout Western Indonesia the foetus siblings play an important role in the conception of a human being and his biographical existence. For the Javanese the most prominent are the umbilical cord and the amniotic fluid. In the representation of birth held by the Javanese, a baby is not alone, but is the centre of a group made up of four ‘birth siblings’ that is to say his **placenta**, **umbilical cord** [Nabelschnur], **amniotic fluid** [Fruchtwasser], and **vernix caseosa** [Fruchtschmiere oder Käseschmiere⁷⁰⁰] a creamy substance which covers the body of a premature new-born (the closer the baby is to term, the less thick is the cream, and it has totally disappeared from a baby carried beyond term). Care is lavished not only to the newborn, but also on these four partners in a baby’s birth called its siblings (sedulur). ”⁷⁰¹*

Diese vier Geschwister⁷⁰² werden in Bali auch noch verschiedenen Körperteilen, den Himmelsrichtungen und den Farben weiß, gelb, rot und schwarz zugeordnet. Im mehrheitlich muslimischen Java gehen sie auch eine Verbindung mit islamisch-medizinischer Terminologie ein, besonders in den sufischen Schulen der „Innerlichkeit“, *kebatinan*, wo sie mit vier Atemflüssen durch den Körper gleichgesetzt werden: “accusing, approving, inspired, and quiescent.” Auch wenn sie als Schutzgeister (*kanda*) verehrt werden, können sie auch als vier Feinde (*kala*) auftreten, wenn man sie vernachlässigt, oder auch als Tiere die Felder bedrohen.

Auch in den *wayang* genannten Theaterformen kommen sie vor – mal als agierende Götter, mal als besänftigte oder gar exorzierte Dämonen. Darin kommt laut Headley zum Ausdruck, dass die „frühesten javanesischen und balinesischen Götter sich in jeder Generation um ein Zentrum, das Ego der

700 „Gebildet wird die Fruchtschmiere ab der 17. Schwangerschaftswoche. Sie besteht zu 80 % aus Wasser und zu 10 % aus Lipiden, die von den im Verhältnis zum nachgeburtlichen Zustand hypertrophierten Talgdrüsen des Feten gebildet werden. Der restliche Anteil besteht aus abgeschilferten Epithelzellen der Haut und abgestoßenen Lanugohaaren und schützt den Fetus vor aggressiven Komponenten des Mekoniums (Vorstuhl) und der mazerierenden Wirkung der Amnionflüssigkeit (Fruchtwasser)“ (aus Wikipedia).

701 Headley 2005, S. 66.

702 Oft werden aber auch nur zwei Geschwister verehrt: “The elder brother amniotic fluid (*kakang kawah*) and younger brother placenta (*adik ari-ari*)” (Ebd., S.70).

Menschen, neu konfigurieren und entweder als Freunde oder Feinde auftreten“⁷⁰³. Mit „früh“ ist hier gemeint, dass diese übermenschlichen Wesen schon vor hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Einflüssen Bestand hatten – auch wenn sie oft Sanskritnamen bekamen wie Kāla, der „Tod“ oder die „Zeit“. So bezeichnet werden die feindlichen Mächte, die die Menschen psychisch und körperlich angreifen und verderben:

*The human prey [Beute] of Lord Kala, as recounted in the myth, is said to be 'soiled' [beschmutzt] (reged or sukerta). The term sukerta, meaning hexed, may derive from the Javanese suker, dirty.*⁷⁰⁴

Auch die Vorstellungen zur Zeugung, die oft nicht an Religionszugehörigkeiten gebunden sind, verorten psychische, geistige und spirituelle Eigenschaften der Menschen in Körperflüssigkeiten. Wie in indischen Vorstellungen (vgl. Anhang 8.a&b) gibt es auch hier männlichen und weiblichen Samen:

*The village of Miye[n] [...] is held to be similar to wiji (J. sperm), which may be either male or female. **Male sperm** is white and is the source of the spiritual body. **Female Sperm** is red and is the source of passion and the material body. According to the Javanese theory of conception both are present in the body from the moment of birth and, like the soul, are held in reserve until needed and should be purified through prayer and meditation.*⁷⁰⁵

Weiterhin vergleichbar ist eine Vorstellung aus Nordsumatra, nämlich der „Begriff, den die Batak von der menschlichen Seele haben“⁷⁰⁶. Alle diese Seelen sind in erster Linie somatisch – sind sie unzufrieden oder im Streit miteinander, verursachen sie Beschwerden. *Soudara*, die zweite von sieben Seelen, lebt in Placenta und Fruchtwasser. Die dritte Seele, *Si Tanduk*, wird durch ein Messer symbolisiert, „welches zum Schneiden von Nabel und Mutterkuchen gebraucht wird“; *Si Palokpak*, die „Seele des Unglücks, dws Verhängnisses der Menschen [...], ist ein kleiner Sack, in welchem die Pla-

703 “The figures show how the generational level of the first Javanese gods emerged from Viddhi or Wenang and how they are reconfigured concentrically around a centre (ego) es either friends or enemies in each generation” (ebd., S. 69).

704 Ebd., S. 68.

705 Woodward 2011, S. 146.

706 von Brenner 1894, S. 239.

centa aufbewahrt wird“.⁷⁰⁷ Weitere Seelen *sind*, mehr oder weniger symbolisch, das Band, mit dem dieser Sack zugebunden wird, „ein aufrechtstehender Stein auf den Begräbnisstätten der Placenta“ sowie drei pyramidenartig diesen Stein überragende Steine.⁷⁰⁸

Anhang 8.d) „Produktion“ von Menschen bei den Baruya auf Neuguinea

Unter dem Titel *Die Produktion der großen Männer* behandelt Maurice GODELIER, wie Baruya sich die Wandlungen der Körperflüssigkeiten und der geschlechtlichen Körper vorstellen. Von MARX und LÉVI-STRAUß beeinflusst, bettet er die native Mythologie und Medizin stets in soziale und wirtschaftliche Zusammenhänge ein. Statt sich einfach nur dafür zu interessieren, wie für die Baruya ein menschlicher Körper funktioniert, stehen eher die Fragen nach Identitäten und Tauschbeziehungen im Vordergrund seiner Untersuchung dessen, wie man mit den Körpern umgeht und über sie denkt.

Wie schon der Titel des Werkes andeutet, ist dabei vor allem die Position und Identität der Männer von Interesse: Seiner Interpretation zufolge befinden sich diese ständig in Angst und Bedrohung, weil sie gleich doppelt „Krieg gegen die äußeren Feinde und Krieg gegen die Frauen, innere Feinde“⁷⁰⁹ führen müssen. Viele Jahre lang in Jungen- und Männergruppen lebend, werde die Bekanntschaft von Frauen den Jungen verwehrt und ihnen durch disziplinarisches „Hänseln, Beschimpfen und Beleidigen“⁷¹⁰ Scham und Angst vor Frauen anezogen.

Inwiefern diese Interpretation solide ist oder noch immer zutrifft, weiß ich nicht. Hier möchte ich nur exzerpieren und auf die Anklänge und Dissonanzen zu anderen medizinischen Welt- und Körperbildern hinweisen.

707 von Brenner 1894, S. 239.

708 Ebd., S. 240.

709 Godelier 1982, S. 78.

710 Ebd., S. 57.

Bedeutung der Körpersubstanzen.

Für die Baruya ist ein Kind zunächst und vor allem das Produkt des Mannes, des Spermas des Mannes, seines „Wassers“. Doch ist das Sperma des Mannes einmal in der Frau eingeschlossen, dann vermischt es sich mit den Flüssigkeiten der Frau, mit ihrem Wasser. Obsiegt das Sperma des Mannes über das Wasser der Frau, dann wird das Kind ein Knabe, andernfalls ein Mädchen. Aber der Mann gibt sich nicht damit zufrieden, das Kind mit seinem Sperma herzustellen, er „ernährt“ es dann auch durch wiederholten Beischlaf und lässt es im Bauch der Frau wachsen.

Der Mann stellt das Kind im Bauch der Frauen nicht allein her. Jedes Kind hat zwei Väter, seinen menschlichen Vater und den übernatürlichen Vater aller Menschen, die Sonne. Die Sonne produziert seine Augen, seine Nase, seinen Mund, seine Finger und seine Zehen. So wie die Sonne den Weg des Lebens geöffnet hat, indem sie den Penis des Mannes und die Vagina durchbohrte, so vollendet sie das vom Mann begonnene Werk.

*[Weil] **Sperma** das Leben, die Kraft ist, die Nahrung, die dem Leben Kraft gibt [...], geben die Männer ihren durch die Menstruation oder durch eine Geburt geschwächten Frauen ihr Sperma zu trinken. Aber das Sperma produziert auch die **Milch** der Frauen, entwickelt ihre Brüste und macht sie zu nährenden Müttern⁷¹¹ [...].*

Bei der Geburt sind die Kinder noch nicht wirklich vollendet. Ist es ein Mädchen, so muss Mond es von neuem durchbohren, um es zu öffnen und fruchtbar zu machen. Ist es ein Knabe, so müssen die Männer und Sonne ihn von den Frauen trennen, den Frauen wegnehmen und unter sich ein zweites Mal gebären. Dann nähren die Männer ihn mit ihrem Sperma⁷¹², und Sonne steigt periodisch, bei jeder Initiation, herab, um ihr Werk zu vollenden und ihn bis zum Mannesalter wachsen zu lassen⁷¹³

711 Später, auf S. 87, deutet Godelier an, dass diese Wahrheit in erster Linie die Wahrheit der Männer sei. Unter den Frauen, die sich gegenseitig Milch geben, könnte es alternative, subversive Theorien über diese Stoffwechselprozesse geben

712 Von diesem Brauch erfährt Godelier aber nur aus zweiter Hand. Nur bis 1960 oder bei indigenen Gruppen, die in unzugänglicheren Gegenden leben – Verortungen, die auf ungenaue Kenntnis oder gar auf munkelndes Hörensagen hindeuten – sei es üblich (gewesen), junge Initianten mit dem Sperma der Älteren zu ernähren, um „sie größer und stärker zu machen als die Frauen, ihnen überlegen, fähig, sie zu beherrschen und zu lenken“ (ebd., S. 81).

713 Ebd., S. 80-82.

Wenn Stoffwechselprozesse mythologisch zu einer inneren, Identitäten bildenden Alchemie verdichtet und erweitert werden, kann dies die Herrschaftsverhältnisse sehr tief verankern.⁷¹⁴ Dennoch wird die Macht der Männer durch eine andere, unheimlichere Substanz bedroht und in Frage gestellt, welche fließt, sobald der mythische Mond das Mädchen ein zweites Mal durchbohrt:

Das Menstruationsblut ist für [die Männer] eine schmutzige Substanz, die sie neben die anderen verunreinigenden und abstoßenden Substanzen stellen, den Urin und die Fäkalien. Vor allem aber ist es eine Substanz, die die Frauen schwächt, wenn sie aus ihnen fließt, und die die Kraft des Mannes zerstören würde, wenn er mit ihrem Körper in Berührung käme [...].

Da das Blut Kraft und Leben bedeutet, jagt jeder Verlust, jedes Fließen von Blut Angst ein.[....] Doch neben dem Blut, das einer Wunde entströmt, gibt es noch ein anderes, weit gefährlicheres, das plötzlich aus den Körperöffnungen sickert, aus der Nase, den Ohren, den Augen, dem Mund, dem After, erbrochenes, uriniertes oder defäziertes Blut. Dieses Blut ist noch in weit stärkerem Maße ein Todeszeichen, das Zeichen für einen nahen, geheimen, unsichtbaren Tod: jenen Tod, den einem Schamanen zufügen, deren Geist einem die Leber auffrisst[...].

Das Menstruationsblut ist noch weit gefährlicher- Auch dieses fließt plötzlich aus einer Körperöffnung, doch statt diesen Körper zu töten, schwächt er ihn nur vorübergehend. Seine ganze tödliche Macht richtet sich gegen die Männer und ist eine ständige Bedrohung ihrer Lebenskraft, dessen, was ihre gesellschaftliche Herrschaft begründet und rechtfertigt [...].

Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen kann eine Frau nie ganz verhindern, dass Spermatropfen und/oder Tropfen ihrer vaginalen Flüssigkeiten aus ihrem Geschlecht treten, wenn sie sitzt, oder auf die Erde fallen, wenn sie steht. Für die Baruya ist nun aber die Erde von Würmern und Schlangen bevölkert, die im Gras herumkriechen und sich dieser Ausscheidungen bemächtigen, sie durch die Spalten der Erde in die tiefen Abgründe bringen, wo unheilvolle, chthonische Mächte wohnen. Diese benutzen dann diese den Menschen geraubten, aber von den Frauen gelieferten Substanzen, um Krankheiten oder Tod zu schicken, nicht nur dem Mann oder der Frau, die sich gerade geliebt haben, sondern auch den Pflanzen, die

714 „Wie verschieden die Frauen diese Fakten auch interpretieren mögen, niemals können sie die Tatsache in Zweifel ziehen, dass das Sperma von allen Körpersubstanzen die mächtigste und nahrhafteste ist und dass dies gleichzeitig die männliche Herrschaft legitimiert.“ (S. 89).

sie anbauen, und den Schweinen, die sie züchten [...]. Gerade aufgrund ihres Geschlechtsorgans zieht die Frau also ständig die unheilvollen Mächte an, die den unsichtbaren eil der Welt bevölkern [...]. Unter keinen Umständen, und bei Todesstrafe, darf sie den Herd des Hauses überschreiten, selbst wenn das Feuer erloschen ist. Ihr Geschlecht würde sich öffnen und den Ort verschmutzen, wio sie die Nahrung kocht, die in den Mund des Mannes geht.

*Darum auch – doch die Frauen wissen es nicht – die geheimen Rituale, die die Männer vollziehen, um die Frau zu verschließen, das Sperma in ihrem Geschlecht zurückzuhalten.*⁷¹⁵

Auf Seite 96 trägt GODELIER zusammen, was die Körpersäfte bedeuten. Milch habe demnach ausschließlich nährende⁷¹⁶ und Sperma nährende, gestaltende und schöpferische Wirkungen, sofern es nicht geraubt wird. Menstruationsblut hingegen gelte nicht nur als ein für die Männer positives „Zeichen dafür, dass die Frauen von nun an befruchtbar sind und geheiratet werden können“, sondern eher noch als eine bedrohliche „Substanz, die die Macht des Spermas, die Kraft der Männer zerstört“.

Was Mädchen und Frauen ausmache, scheint zu sein, dass sie undicht sind, Leck schlagen können (Vgl. I.2.e.). In Mythen wie in Riten werden sie geöffnet und geschlossen; ihre Initiation ist sozialer „Bruch, zu dem Mond aufgerufen hat, der kleine Bruder von Sonne, Meister des Feuchten, der das Geschlecht der Frauen durchbohrt und ihr erstes Menstruationsblut fließen lässt“⁷¹⁷. Wie schon dieser mythische Helfer ein Mann ist, wird die Initiation der Mädchen von Männern dirigiert; angefangen damit, dass „ein Onkel mütterlicherseits ihm die Nase durchbohrt und es öffnet“⁷¹⁸. Ihren Körper verwandeln sie nicht

715 S. 89-92.

716 Allerdings liege vielen kleinen Gesten und Praktiken des weiblichen Alltagslebens ein Glaube an die „Gier der Frauen, seien sie tot oder lebendig, nach der Milch der anderen zugrunde. Zunächst tote Frauen: Der Strahl nämlich, den eine Mutter aus ihrer Brust drückt, bevor sie sie in den Mund ihres Babys steckt, ist dazu bestimmt, sie von den gefährlichen, tödlichen Spuren zu reinigen, die tote Frauen oder tote Babys möglicherweise zurückgelassen haben, als sie ihre Milch einsogen, ohne dass sie es merkte. Nachts trägt die Mutter ihr Kind vor sich her, nicht auf dem Rücken, weil sie fürchtet, dass tote Frauen, die Brüste voller Milch, sich auf das Baby stürzen und ihm ihre Milch zu trinken geben. Aus denselben Gründen setzt man ständig ein kleines Mädchen neben das Baby, damit seine Gegenwart die toten Frauen fernhält, die begierig sind, dem Kind ihre Milch zu geben“ (S. 86)

717 Ebd., S. 75.

718 Ebd.

selbst, wie die Jungen in ihren ermächtigenden, von der Sonne begleiteten rituellen Neugeburten, sondern werden verwandelt, etwa von einem Feuer:

*Die Hitze ist furchtbar, und die jungen Mädchen, auch wenn sie unter mehreren Rindencapes Schutz suchen, schwitzen sehr. Dieses Feuer und diese Hitze sollen sie reinigen, das Wasser aus ihrem Körper treiben, sie hart und fest machen und ihnen eine neue, glänzende Haut geben.*⁷¹⁹

Dabei hören die Mädchen von den älteren Frauen belehrende Lieder. Darin wird ihnen etwa „gesagt, niemals stehen zu bleiben, wenn ihr Mann sitzt und Zuckerrohr isst. Andernfalls würde ihr Geschlecht den Zuckersaft vergiften“⁷²⁰.

Zuckersaft nämlich korrespondiere symbolisch oder medizinisch mit Sperma – wie es in indischer Medizin auch vorkommt, in der ja auch eine unpassende Sexualpartnerin das Sperma verdünnen kann (siehe Anhang 8.a&b). Diese Symbolik wird von der phallischen Symbolik des Zuckerrohres unterstützt, das „ausschließlich von den Männern in besonderen Gärten gepflanzt wird und ihren Penis darstellt. Der Saft, den [ein junges Mädchen nach ihrer ersten Menstruation rituell mit ihrem Mund] aus den Zuckerrohrstücken presst, ist wie das Sperma, das die Männer nicht nur in den Bauch der Frauen sprossen, um ihnen Kinder zu machen, sondern auch in ihren Mund, damit sie es trinken, um nach einer Geburt oder wenn sie ihre Regel gehabt haben, wieder zu Kräften zu kommen“⁷²¹

Ob nun in den Initiationsriten der Jungen jemals wirklich Sperma geschluckt wurde oder nicht – das männliche Sekret ist präsent, wird durch zahlreiche andere, pflanzliche Substanzen vertreten. Schon als Kind wird den Jungen, in einem von vielen Initiationsriten, der Saft eines beseelten Baumes auf den Kopf geschmiert wird, „auf die Stelle, die nach Auffassung der Baruya der Sitz unseres Geistes ist“⁷²².

Später antwortet ein Ritual der Volljährigkeit auf den Initiationszyklus seiner Verlobten. Wenn ihre Menstruation einsetzt, muss der etwa achtzehnjährige auf einen Berg klettern, „bis zum Fuße eines riesigen, geraden Baumes,

719 Ebd., S. 69.

720 Ebd., S. 71.

721 Ebd., S. 70 f.

722 Ebd., S. 58.

dessen dickflüssiger Saft an Sperma erinnert. Die Boulimmambakia [Spezialisten für dieses Ritual] bestreichen den Bauch des Initianden mit diesem Saft und sprechen heimlich eine Zauberformel, die das Sperma des jungen Mannes stärken und gleichzeitig die Vagina des Mädchens verschließen soll, damit das Sperma in ihr bleibt und nicht verloren geht, so dass sie schnell schwanger wird“ Das Einreiben wiederholt sich später unter einem Pandanus-Baum, der „der männliche Baum par excellence [ist]: Man bemalt seinen Bauch mit Lehm und Harz, damit er fruchtbar sei, damit die harzhaltigen Bäume ihm Sperma, Kinder geben“. Wenn dann die beiden Verlobten heiraten und zusammen wohnen, gibt er ihr „sein Sperma zu trinken, damit sie stark werde und vor dem ersten Beischlaf aufblühe“⁷²³.

Die leiblich-rituelle Wirksamkeit dieser Assoziationskette *Harz* → *Sperma* → *Kinder* beruht halb auf Analogien, halb auf Empirie. Dass verschiedene Bäume und ihre Säfte Genitalien und die Phasen ihrer Heranreifung repräsentieren, erinnert mich an die Symbolik der Banyan-Bäume im Kraton von Yogyakarta⁷²⁴.

723 Ebd., S. 61, 62 und 63.

724 vgl. Woodward 2011.

Anhang 8.e) Wachstum und Zeugung in Amazonien

Flood imagery frequently appears during the transition from one age to another, whether cosmic epochs, annual seasons, or stages of the individual life cycle. First rains, initiatory baths or drinking bouts, the flooding of the womb with semen, the flow of menstrual blood or embryonic fluids – all these inundations periodically mark off the passing of time. Myths of the flood dramatize the real threat of indistinction between forms.

Distinctions are regenerated in the passages that symbolic life constitutes: transitions, orifices, the sounds of speech and music. The transistions that overcome the flood of indistinction are represented most blatantly in the images of the cosmic mountain or tree or of canoes or clay vessels, in chants or recited incantations, and in other symbolic vehicles that allow culture to rise above the [fluid] indistinctions that course below symbolic existence.⁷²⁵

Wenn „Überschwemmungen“ wie Regenfälle, Initiationsbäder, „Saufgelage“, Samenergüsse, Menstruationen und Geburten die Zeit erst fließen lassen; wenn jede Form zu ihrer Formung der Formlosigkeit bedarf, von der sie bis zu ihrem Ende bedroht wird; wenn nicht nur Verwandlungen, sondern auch Körperöffnungen Unterschiede und Passagen bedeuten; und wenn schließlich die „großen“ religiösen Symbole als Gefährte der Natur inmitten der tosenden Strudel den Menschen, ihrer Ordnung und Kultur Beständigkeit gewähren – dann klingt das nicht nur schön und weise, sondern auch nach einem allumfassenden Anspruch, den Religionswissenschaft und Anthropologie inzwischen in weiten Teilen abgelegt haben. Ohne je in Amazonien gewesen zu sein, kann ich die Flut an Informationen weder ergänzen noch beurteilen, die SULLIVANS monumentales Werk zu Themen bereithält, die in dieser Arbeit noch nicht vorkamen: rituell herbeigeführte männliche Menstruation (S. 304), Direktübertragung des Blutes vom Vater zum Embryo (ebd.), Schwängerung durch Gedanken (S. 306) und vierlei mehr.

Wie viel amazonische Welten, Mythen und Rituale einer *Hermeneutik des Leibes* (I.2) hinzufügen könnten, kann ich nur erraten. Eine populärwissenschaftliche Sammlung indianischer Mythen aus Brasilien, „auf Forschungsreisen aufgenommen und aus dem Schrifttum ausgewählt, übertragen und mit

725 Sullivan 1988, S. 618.

Anmerkungen herausgegeben von Herbert Baldus“ (1958), enthält bereits ungemein viel, was an die zahlreichen metaphorischen „Bedeutungsknoten“ anknüpft, von denen ich einige in Teil III und IV dieses Buches anführe.

Als in einem Mythos der südbrasilianischen Kadiuéu einer Frau von einem Jaguar ein ungewolltes Kind geboren wird, versucht sie vergeblich, es zu töten, indem sie es erst erschlägt und dann entzweischneidet. Doch die beiden Hälften werden zu ganzen Kindern, die keine Milch annehmen – vielleicht ein Symbol der ohnehin kaputten Mutter-Kind-Beziehung – sondern „nur Napiknapa, ein Gericht aus Honig und Wachs“ (S. 95; zu Milch und Honig vgl. IV.2). Als sie später immer wieder ausreißen und in der Gegend herumstrolchen, treffen sie eine Bohnen kochende alte Frau, die „schwitzte. Der Schweiß fiel auf die Bohnen und beschmuddelte sie. Die alte Frau bot den Zwillingen die Bohnen an. Aber derjenige, welcher aus dem Kopf entstanden war, hatte kein Vertrauen zu ihr und fragte: ‚vergiftest du mich auch nicht mit den Bohnen und dem Schweiß?‘ Er ließ den anderen kosten. Der fand die Bohnen gut. Dann aßen beide.“ So wie sie zu Beginn der Geschichte den Körperkontakt zur Mutter und ihrer Milch gescheut haben, scheut nun der als „Kopfstück“ vermutlich klügere den Kontakt zu einem anderen Sekret einer anderen, alten Frau.

In einer anderen von BALDUS aufgezeichneten Mythe der gleichen Ethnie lässt sich ein „Zauberarzt“ (S. 99) zum Schöpfer Gonoenohodi führen. In dessen Land ist „alles wie bei uns; es gab einen Fluss, Weideland, reichlich Wild und reichlich Fisch. Auch die Leute dort waren wie wir“ (S. 99f.). Nur dass die Bewohner der Häuser, die der religiöse Spezialist auf seiner Suche nach Gonoenohodi der Reihe nach aufsucht, dessen **Speichel**, sein Haar, sein Nagel, sein **Kot** und sein **Harn** sind; „wo sich nämlich Gonoenohodi die Nägel oder Haare geschnitten oder sonst etwas zurückgelassen hatte, das aus seinem Körper kam, da gab es nachher überall ein Haus mit einem Bewohner“ (vgl. II.2 zu Hindu-Gottheiten, aus deren Aus- und Abscheidungen Wesen entstehen). Schließlich erhält er von Gonoenohodi einen Kamm, um Tote zu erwecken, und ein Harz, „um die dürren Bäume wieder zum Grünen zu bringen“ (102), kann diese Objekte aber nicht zu den Menschen bringen – wie aus anderen Mythen aus anderen Teilen der Welt vertraut, wirft er bei der Abreise verbotenerweise einen Blick zurück. Dabei erblickt er einen Zeh der Tochter

Gonoenohodis, die dadurch geschwängert ist und den Arzt verpflichtet, zurückzukommen – für die Welt der Menschen ist er von nun an tot.

In einer Kaschujana-Mythe gerät ein Mann durch die Ehe mit einer Brülläfin in die Situation, auf einem Baum festzusitzen. Herunterhelfen möchten ihm nacheinander der Königsgeier und der Harpyenadler, von denen nur der letztere und größere Erfolg hat: „Er holte tief Atem und nieste heftig. Da lief **Schleim** aus seiner Nase, hing hinunter bis zum Boden und wurde zu einer dicken Liane. Der Mann kletterte daran abwärts und gelangte heil auf den Boden“ (S. 118). An der dünnen Liane, die der kleinere Vogel auf die gleiche Art produziert hatte, war ihm das nicht gelungen.

„Man erzählt [unter Teréno in Südwestbrasilien], dass eine Frau einen Zauber gemacht hatte, um ihren Mann zu verhexen. Sie nahm die Karaguatá-Pflanze vom Boden, tat ihr **Monatsblut** mitten hinein und setzte sie an ihren Platz zurück. Deshalb ist die Pflanze jetzt in der Mitte rot. Dann gab die Frau die jungen roten Sprossen ihrem Mann zu essen.“ (S. 120). Das auch hier also mit Ängsten behaftete *Regelsekret* (vgl. III.3) kann verwandeln und als Gift wirken, obgleich die Früchte jener bodendeckenden Bromelienart eigentlich essbar sind. BALDUS verschweigt, ob ihr Verzehr verboten oder mit bestimmten Auflagen verbunden ist – eine der vielen Informationen, die zum Verstehen solcher Mythen unentbehrlich wären. So lässt sich nur raten, was die Gewalt der Frau gegen den Mann *bedeutet*, die dieser auch umkehrt. Als Gegenschlag sucht auch er sie zu vergiften, denn er weiß, wo am Fuße eines mit Honig gefüllten Baumes eine **Schlange** wohnt; „Da machte er ein Loch in den Stamm, um den Honig herauszuholen. Er nahm ihn ganz heraus, tötete die Schlange, öffnete ihren Leib, zog daraus ein Junges, zerdrückte es und vermengte es mit dem **Honig**. Diese Mischung bestimmte er für seine Frau und hob den reinen Honig für seinen Sohn auf“ (S.120). Auch dieser vergeltende Giftanschlag hat keine lebensbedrohliche Wirkung, nur einen Juckreiz am ganzen Körper. Dennoch wird sie so zornig, dass sie ihren Mann verschlingen will. Auf der Flucht vor ihr lässt er sie in eine Fallgrube stürzen und begräbt sie lebendig, woraufhin an dieser Stelle der erste Tabak wächst.

Für verschiedene persönlich empfundene und kulturell konstruierte Leiblichkeiten der Welt ist der Temperatursinn zentral. Wie antike Säftelehren (I.2.f.i) und indische Medizinthorien (Anhang 5.b) ist auch bei manchen

amerindianischen Ethnien die Polarität heiß/kalt ausschlaggebend für die körperliche Verfassung und gesundheitlich ratsam, ein Gleichgewicht aufrechtzuerhalten. Darüber hinausgehend ist in der Welt mexikanischer Chinanteken die ganze Welt unterteilt in „warme“ und „kalte“ Dinge, Orte, Wesen oder Farben⁷²⁶ – je nachdem, ob diese mehr oder weniger von einer „Kraft“ in sich tragen. Diese bewohnt auch, zusätzlich zur christlichen „Seele“, den Körper jedes Menschens als sein oder wie ein Schatten, konzentriert sich aber im Blut. Aus diesem Grunde sind Gewässer besonders stark „aufgeladen“ mit Bedeutung, denn „Wasser ist das Blut der Erde“.⁷²⁷

726 Vgl. Thiene-Basoli, Angela: *Einblick in die Welt der Chinanteken, einer Ethnie Oaxacas, Mexico*. München: *ethnologica monacensis*, 2003. S. 49ff.

727 Ebd., S. 95.

Anhang 8.f) Zeugung in mitteliranischen Vorstellungen

nach Bundahišn XVI⁷²⁸

1. On the nature of generation it says in revelation, that a woman when she comes out from menstruation, during ten days and nights, when they go near unto her, soon becomes pregnant. 2. When she is cleansed from her menstruation, and when the time for pregnancy has come, always when the seed of the man is the more powerful a son arises from it; when that of the woman is the more powerful, a daughter; when both seeds are equal, twins and triplets. 3. If the male seed comes the sooner, it adds to the female, and she becomes robust; if the female seed comes the sooner, it becomes blood, and the leanness [Magersein, Armut] of the female arises therefrom [vgl. Indien, Anhang 8.a].

4. The **female seed** is cold and moist, and its flow is from the loins [Lenden], and the colour is white, red, and yellow; and the **male seed** is hot and dry, its flow is from the brain of the head, and the colour is white and mud-coloured (hasgûn). 5. All the seed of the females which issues beforehand, takes a place within the womb, and the seed of the males will remain above it, and will fill the space of the womb; whatever refrains therefrom **becomes blood again**], enters into the veins of the females, and at the time any one is born it becomes milk and nourishes him, as **all milk arises from the seed of the males** [vgl. Baruya, Anhang 8.d], and the blood is that of the females.

6. These four things, they say, are male, and these female: the **sky, metal, wind, and fire** are male, and are never otherwise; the **water, earth, plants, and fish** are female, and are never otherwise; the remaining creation consists of male and female.

7. As regards the fish it says that, at the time of excitement, they go forwards and come back in the water, two and two, the length of a mile (hâsar), which is one-fourth of a league (parasang), in the running water; in that coming and going they then rub their bodies together, and a kind of **sweat drops out** betwixt them, and both become pregnant.

i. Christliche und medizinische Onanieverbote der Neuzeit

Die Säftelehren, die ausgehend von HIPPOKRATES, ARISTOTELES, THEOPHRAST und GALEN die europäische Medizingeschichte bis dahin geprägt hatten, gerieten im 17. und 18. Jahrhundert in eine Krise. Als Francis GLISSON (1597–1677) den Begriff der Irritabilität prägte und Albrecht VON HALLER (1708–1777) ihn präziserte, kamen neue medizinische Paradigmen auf. An die Stelle der anzapf-, sicht- und fühlbaren „Säfte“ mit ihren Einflüssen auf Physis und Psyche traten Nervenströme, die auf andere Weise zwischen der biologischen „Reizbarkeit“ der Organe und der „Empfindlichkeit“ von Gemüt und Geist vermittelten. Dem zugrunde lagen empirische Befunde, die bislang angenommenes widerlegten:

*Mit der Eigenbeweglichkeit des Muskelfleisches beginnt der endgültige Untergang der antiken Humoraltheorie. [...] Ein Denkstil langer Dauer, der in sich viele Modifizierungen durchgemacht hat, geht damit zu Ende.*⁷³⁰

Freilich macht ein Gedanke, der über empirische Beweise die Denkstile und Sprachspiele der Wissenschaft aufrüttelt, nicht direkt die alten und nicht mehr haltbaren hinfällig. In Alltagssprache und Poesie bleiben alte Bilder bestehen und strahlen auch in psychologische Theorien aus, wie FOUCAULT zeigt (vgl. Anhang 8.f.ii). Die Eindringlichkeit und Überzeugungskraft säftetheoretischer Bilder begründete sich auch darin, dass ebenfalls im 17. und 18. Jahrhundert eine zweite Reformation einsetzte. Die Pietisten engagierten sich für eine „Durchrationalisierung des Alltags“, für die „Bändigung der Sinne“ und eine „permanente Selbstkontrolle und Selbstreflektion anhand des Leitfadens der Bibel“⁷³¹. Das Verbot der Onanie, das man in diesem Leitfaden fand und sich noch schärfer als bisher auferlegte, fand in den neuen medizinischen Theorien neue Begründungen. Bislang hatte die maßlose Onanie als eine schlechte Angewohnheit gegolten, die das harmonische Mischungsverhältnis und die gute Qualität der Körpersäfte (*Eukrasie*) stört, daher auch die Ausgeglichenheit und Gesundheit des Gemütes in Gefahr bringt:

729 Braun 1995, S. 55.

730 Ebd., S. 93.

731 Ebd., S. 115.

Diese säftetheoretische Vorstellung von Krankheit und Gesundheit war von jeher religiös verbrämt: sie entsprach der stoischen Pathologie von Emotion und Mäßigung und fügte sich auch in christliche Lasterlehren. Schlechte Eigenschaften wie Jähzorn, Neid, Faulheit oder Gier speisten sich demnach aus schlechter Ernährung, erblicher Konstitution, dem Klima, der Luft – und eben auch aus schlechten Eigenschaften wie der Onanie, die die Zusammensetzung des Körpers und damit auch des ganzen Menschen verunstaltete. Die mit dieser Lehre einhergehende „Körperangst“, oder vielleicht eher eine Vorsicht im Umgang, überlebte den wissenschaftlichen Paradigmenwechsel. Der Arzt Samuel André TISSOT etwa schrieb unter dem Titel *Von der Onanie eine Abhandlung über die Krankheiten, die von der Selbstbefleckung herrühren*⁷³³, in der er sich weder mit Theologie beschäftigte noch die Symptome als Strafe Gottes ansah. Alles lasse sich „aus den Gesetzen der Mechanik des Körpers, und seiner Harmonie mit der Seele, sehr wohl erklären.“⁷³⁴

Doch auch in ein solches Weltbild, das den Körper als mechanische Maschine ansah, passte sich der alte Glaube an die verderbliche Wirkung der Onanie ein. Die skizzierte Mechanik selbst erinnert erstaunlich an andere in diesem Anhang zusammengetragene Vorstellungen von Zeugung und Geburt, etwa an die altindische Lehre von den *dhātus*, den verschiedenen Substanzen, von denen der Körper jeweils eine edlere aus einer gegebenen gewinnt (vgl. Anhang 8.a). Wie dort am Ende der sukzessiven Veredelung der Samen beider Geschlechter steht, der die vergeistigteste Körperflüssigkeit ist (vgl. III.4), sieht TISSOT als Endprodukt der Nahrungsverwertung die Nervenflüssigkeit an. So rühre denn „Schwäche des Nervengebäudes [und des Gehirns] von einer fehlerhaften Verdauung her [...], weil die darinn enthaltene Flüssigkeit, gleichsam die *Quintessenz* eines Nahrungssaftes ist, der die *allervollkommenste Kochung* erhalten haben muss“⁷³⁵. Diese Nervenflüssigkeit stehe wiederum

732 Jean Starobinski, zitiert ebd.

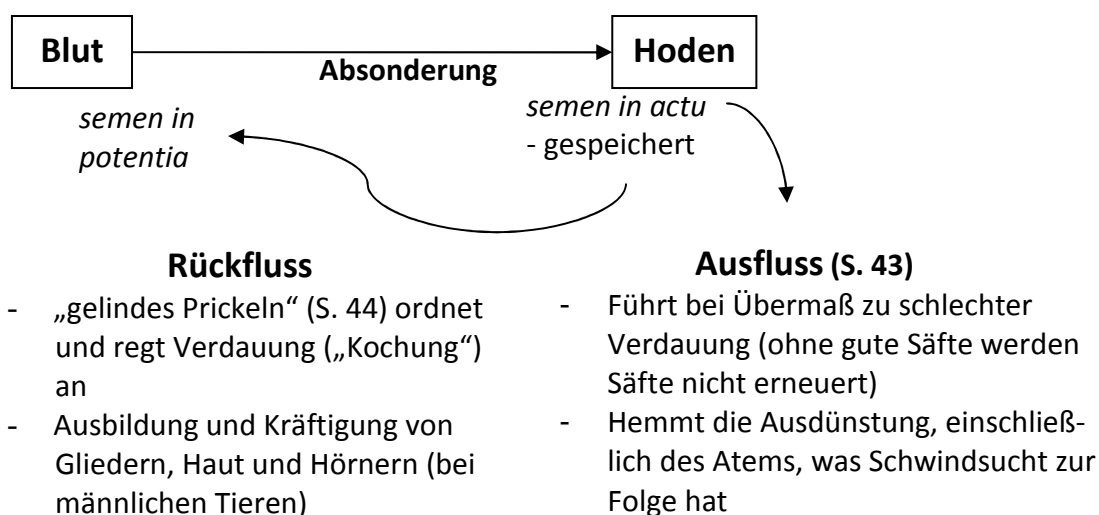
733 Deutsche Übersetzung: Eisenach 1785

734 Braun 1995, S. 47.

735 Zitiert ebd., S. 44. Siehe dazu, auch als Grundlage der schematischen Darstellung, ebd. S. 42 ff. Dadurch bildet der Same eine von drei Kategorien der Körperflüssigkeit, welche TISSOT daran unterscheidet, was nach ihrer Absonderung mit ihnen geschieht: Wird das

mit dem männlichen Samen in enger Beziehung, von dem ein Kontingent aus den Hoden wieder ins Blut zurück fließen müsse, um als besonders kräftige, konzentrierte, vergeistigte Substanz die Verdauung zu lenken:

Der größte, flüchtigste, balsamischste und kräftigste Teil dieses Samens wird in das Blut zurückgepumpt, und bringt, indem es in selbiges eintritt, erstaunliche Veränderungen darin hervor; zeuget den Bart, die Haare, die Hörner; verändert die Stimme und die Sitten.⁷³⁶



Diese formende und bildende Funktion des Samens, die er im Grunde ja auch bei den Baruya spielt (vgl. [Anhang 8.d](#)), ist zu sehr mit männlicher Identität und Promiskuität konnotiert, um auf medizinische Diskurse beschränkt zu bleiben. Wenn eine medizinische Theorie aus Schwäche, Verlust oder Verdünnung des Samens ähnliche Erlahmungen der „Nervenflüssigkeit“ und der geistigen Fähigkeiten resultieren lässt, kann dies auch konventionelle Metaphern bestätigen und verstetigen.

Sekret direkt ausgeschieden, wie Schweiß; sammelt es sich zunächst in einem Gefäß, um wie Urin dann erst ausgeschieden zu werden; oder aber erreicht es, wie der Samen, in der Sammlung und Konzentration einen Zustand der Vollkommenheit, um sich dann wieder im Körper zu verteilen?

Diese veredelte Substanz fehle **Frauen und Kastraten**, bei denen Abscheidungen auch weniger riskant sind. Doch auch Frauen haben ein Sekret, dass zwar minder und schwächer sei als der männliche Samen. Dessen Verlust sei aber aufgrund höherer Anfälligkeiten von Frauen genauso schädlich, „weil ihr ganzes Nervenbau schwächer“ (S.45) sei. Wie bei Männern löse der Ausfluss des Samens löst „mechanisch“ (S. 41) auch den Abfluss anderer, zirkulierender Körpersäfte aus.

736 Ebd.

ii – die Erfindung der Melancholie

Ab dem fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung wurden die drei Körpersäfte Blut, Galle und Schleim in der griechischen Medizin allmählich „als alleinige Träger des Lebensprozesses“ bestimmt und, um in ein Viererschema der feuchten oder trockenen sowie warmen oder kalten Substanzen zu passen, „in einen neuen, umdeutenden Zusammenhang gezwungen“: So bildeten sich aus dem gleichen Impuls heraus eine vierte Jahreszeit, der Herbst, der „bisher als Obstzeit dem **Sommer** unterstellt“ gewesen war, und eine vierte Flüssigkeit, die Melancholie, die zunächst nur „als eine Umwandlung, eine Eindickung der Galle schlechthin betrachtet“ wurde.⁷³⁷ Bis dahin hatte man ihrer Farbe keine besondere Bedeutung beigemessen; nun aber wurde „der melancholische Saft, mit der Erde und dem Herbst verwandt, ein *sucus* von dicker Konsistenz, kalt und in seinem Temperament trocken.“⁷³⁸ Der *melancholische Typ* gilt bei ARISTOTELES als impulsiv, heftig strebend, unbesonnen, aber enthusiastisch; bei THEOPHRASTES durchlebt er aber auch depressive und apathische Phasen, je nach innerer *Wärme* oder *Kälte* (vgl. I.2.f.i).

2000 Jahre später, nachdem die Theorie immer weiter ausgearbeitet und spätestens durch GALEN verstetigt worden war, traten allmählich mechanistische Modelle (vgl. Anhang 8.f.i) an die Stelle der Säftelehre. Das Syndrom „Melancholie“ als Bündel typischer Eigenschaften melancholischer Menschen verformte sich zwar, während es in ein neues Modell integriert wurde – als „Profil der Traurigkeit, der Schwärze, der Langsamkeit und der Unbeweglichkeit“⁷³⁹ blieb es allerdings bestehen. Aus den Bildern *feuchtkalter*, träger, blockierender Melancholie und der Manie, welche in ihrer *heißen* Erregtheit und übermäßigen Bewegtheit die Nervenbahnen überstrapazierte, austrocknete und spröde machte, setzt sich eine „Landschaft“⁷⁴⁰ zusammen: „Die Welt der Melancholie war feucht, schwer und kalt. Die der Manie ist trocken, heiß und besteht gleichzeitig aus Heftigkeit und Zerbrechlichkeit.“⁷⁴¹ Diese Syndrome klingt wieder stark an THEOPHRASTES an, der beide Temperaturen und Tempe-

737 Müri 1953, S. 28 f.

738 Foucault 1961, S. 269.

739 Foucault 1961, S. 271.

740 ebd., S. 282.

741 ebd., S. 279.

ramente als Symptome aus dem Gleichgewicht geratener schwarzer Galle erachtet:

*Wiegt in ihr das Kalte vor, so zeigen sich beim konstitutionellen Melancholiker Lähmungen, Stumpfheit, Depressionen; überwiegt das Warme, so stellen sich ein: Ausgelassenheit, Verzücktheit, Labilität, Genialität.*⁷⁴²

Ich skizziere die von MÜRI und FOUCAULT beschriebene Evolution der schwarzen Galle als einer imaginären Körperflüssigkeit, die nicht nur durch den Körper fließt:

Melancholie – ein Zustand oder eine Störung

... der Physis

... des Gemüts

... des Denkens

HOMER (8.Jh. v.u.Z.):
„Galle“ (χόλος)
steht für Zorn

attische Umgangssprache, frühe Medizin:
„Verbindung einer Störung, Verrückung der inneren Fähigkeiten mit **schwarzer Galle** als ihrer Ursache“ (Müri 1953, S. 34). Diese ist eine krankhafte Abart der gelben Galle.

HIPPOKRATES und die *koische Medizin* (Ende 5. Jhd.):

Das Syndrom **Melancholie** umfasst „Angstzustände, Depressionen, Anfälle von Zorn, Schwierigkeiten des Kontaktes mit der Umgebung“ (ebd., S. 37) und gilt als psychische Begleiterscheinung der Epilepsie, wie auch umgekehrt (Ebd., S. 33)

Umwertung: „Wo die schwarze Galle genannt [...] wird, gilt sie als ein Krankheitsstoff – bevor sie dann in *Nat.Hom.* im Verein mit den anderen Säften zur Grundlage von Krankheit und Gesundheit erklärt wird“ (ebd., S. 32).

POLYBOS, *Von der Natur des Menschen* (um 400):

Schwarze Galle ist einer der **vier Säfte**, deren ausgewogene Mischung gesund und deren Ungleichgewicht krank macht. Dieses mit den vier Jahreszeiten und den Elementen korrespondierende Schema führt zu einer „Einengung“ der früheren „Unbefangenheit“ (ebd., S. 30), mit der Krankheitstypen und Syndrome aus Symptomen aller Art (physiologisch, psychologisch, kognitiv) ermittelt worden waren.

ARISTOTELES und THEOPHRASTES (345-325 v.Chr.):

Die vier Säfte müssen nun nicht mehr genau gleichmäßig vorkommen, um einen Organismus gesund zu halten, sondern in vier verschiedenen Konstitutionstypen oder Temperamenten dominiert jeweils ein Saft.

742 als mutmaßliches Exzerpt eines verloren gegangenen Textes des THEOPHRASTES übersetzt in Müri 1953, S. 22.

Die Lebensgeister sind eigentlich schnell und absolut transparent wie Lichtstrahlen, aber „in der Melancholie sind sie mit Nacht beladen und werden ‚dunkel, undurchsichtig, finster‘. Die Bilder der Dinge, die sie zum Gehirn und zum Geist tragen, sind ‚mit Schatten und Finsternis verschleiert‘“ wie „saure Dämpfe“ (nacherzählt und zitiert in Foucault 1961, S. 272).

Als Gegenstück zur *Melancholie* wird die *Manie* entworfen, die mit ihr aber gleichzeitig eine Einheit bildet: „wenn man sagen kann, dass in der Melancholie das Gehirn und die Lebensgeister durch einen Rauch und irgendeinen dichten Dampf verdunkelt werden, scheint die Manie eine Art durch die geöffneten Brand zu beleben“ (zitiert ebd., S. 282).

Hierin begründet sich die heute noch gängige Rede von der unbalancierten, von einem ins andere Extrem pendelnden „manischen Depression“.

Robert JAMES, *A Medicinal Dictionary* (1743-45)
Hirnfunktionen gehen verloren, wenn „das **Blut** und die **Säfte**, die in ihrer Eigenschaft und Quantität einen Mangel haben und nicht mehr auf einförmige Weise zum Hirn gebracht werden,

- darin mit stürmischer Heftigkeit zirkulieren [*Manie*] oder
- sich langsam, schwierig und zaudernd verhalten [*Melancholie*].“

(zitiert ebd., S. 273; Herv. von mir)

MONTCHAU (1763) beschreibt die Manie als **Hitze**, „in der das Blut kochte, die Galle tobte und alle rebellierenden Säfte Verwirrung und Erregung in alle Körperteile bringen“ (zitiert ebd., S. 279). Diese Hitze versteht er direkt und physisch, daher sei sie mit kaltem Wasser heilbar.

Bei LORRY (1765) verschwinden Halluzinationen und Delirien als Symptome der Melancholie und machen „qualitativen Gegebenheiten wie der Traurigkeit, der Bitterkeit, dem Geschmack, der Einsamkeit, der Unbeweglichkeit Platz“.
(ebd., S. 275)

Anhang 8.h) Simone DE BEAUVOIR und die Leiden der Menstruation

*Die gallertartige Masse, die sich in der Gebärmutter herausbildet (die verborgen und verschlossen ist wie ein Grab) erinnert zu sehr an die wabbelige Viskosität von Kadavern, als dass [„der Mann“] sich nicht schauernd abwendete. Überall, wo das Leben im Entstehen ist, im Keimen und Gären, erregt es Ekel, weil es nur entsteht, indem es vergeht: Der schleimige Embryo eröffnet den Zyklus, der sich in der Verwesung des Todes vollzieht.*⁷⁴³

An der rohen Realität bricht für Simone DE BEAUVOIR der *Mythos*⁷⁴⁴, versiegt das doppelbödige Stereotyp der gütigen Mutter als Quell des Lebens: „Die Mutter ist die Wurzel, die in die Tiefen des Kosmos reicht und seine Säfte hervorholt, sie ist der Brunnen, aus dem Quellwasser sprudelt, das auch nährend Milch ist, eine heiße Quelle, ein Schlamm aus Erde und Wasser, reich an aufbauenden Kräften“.⁷⁴⁵

Das *Andere Geschlecht* erfahre auch in seiner Verklärung Gewalt – wie es auch Medha KULKARNI in ihrem Artikel zu indischen Frauen beklagt, die wie Göttinnen behandelt werden (vgl. III.3). Einerseits habe das Idealbild eine Schattenseite, die sich etwa in Angsvorstellungen vor dem Menstruationsblut und daran anschließenden Tabus und Ausschlüssen aus dem gesellschaftlichen Leben ausdrücke. Oft sei das Sekret mit „sauer werdender Sahne, missratender Mayonaise, von Gärung und Fäulnis verbunden“ und beeinflusse vor allem „organische Substanzen, die eine Mittelstellung zwischen Materie und Leben einnehmen. Dies weniger, weil es Blut ist, als weil es aus den Genitalien stammt.“⁷⁴⁶ Andererseits sei die idealtypische Mutter selbst passiv und entmächtigt; „wenn sie Ernten und Kinder hervorbringt, so geschieht das nicht durch einen Willensakt, sie ist nicht Subjekt, Transzendenz, Schöpferkraft, sondern ein mit Flüssigkeiten gefülltes Objekt.“⁷⁴⁷

743 de Beauvoir 1949, S. 197.

744 So heißt der dritte von sieben Teilen ihres monumentalen Buches über *das andere Geschlecht*, S. 190-332.

745 Ebd., S. 197.

746 Ebd., S. 204, als Teil einer etwas kruden Sammlung ethnographischen und historischen Materials auf S. 201-205.

747 Ebd., S. 220.

Vor dem Hintergrund solcher feindseliger Bilder und Tabus sei der *Werdengang*⁷⁴⁸ einer Frau umso schwieriger. Vor allem Menstruation werde oft nicht angesprochen und darüber nicht aufgeklärt, ein Mädchen erlebe „die erste Blutung immer als ein abstoßendes und erniedrigendes Ereignis“⁷⁴⁹; manchmal halte es sie „für das Zeichen und die Strafe der sündhaften Unreinheiten seiner Seele“⁷⁵⁰.

Beim Mädchen entsteht oder steigert sich auf diese Weise der Widerwille gegen den eigenen allzu fleischlichen Körper Und wenn die erste Überraschung vorüber ist, ist die allmonatliche Unannehmlichkeit noch lange nicht vorbei. Das junge Mädchen empfindet jedes Mal den gleichen Ekel vor dem faden und fauligen Geruch, der von ihm selber ausgeht – einem Geruch nach Morast, nach verwelkten Veilchen –, vor dem Blut, das trüber und verdächtiger aussieht als das reine rote Blut, das aus den Schürfwunden der Kindheit trat.⁷⁵¹ Das Verhängnis, das dem Mädchen bisher dunkel und von außen drohte, steckt plötzlich im eigenen Unterleib. Es kann ihm nicht entrinnen.⁷⁵²

Dieses allen Frauen gemeinsame *Schicksal*, nach dem der erste Teil des *anderen Geschlechtes* benannt ist, verstärkt und verschlimmert sich also durch tradierte „Mythen“ und Stereotype und durch Fehler und Tabus in der Erziehung, die die Individuen zu spüren bekommen. Diesen sozialen Faktoren zugrunde liegt jedoch das Schicksalhafte, Unabwendbare an der weiblichen „Natur“ bzw. Biologie. Wie ein Fluch ist „*the curse* [...] auf keinen individuellen Zweck ausgerichtet“⁷⁵³, in ihre medizinischen Hintergründe und Prozesse sei eine Vielzahl physio- und psychopathologischer Symptome verstrickt:

Die Frau ist empfindsamer, nervöser, reizbarer als gewöhnlich und kann schwere psychische Störungen aufweisen. In dieser Zeit empfindet sie ihren Körper am quälendsten als ein opakes, entfremdetes Ding: er ist einem eigensinnigen Leben ausgeliefert, das sich allmonatlich ein Nest in ihr baut und wieder abbaut.⁷⁵⁴

748 So heißt der vierte Teil des *anderen Geschlechtes*, S. 334-515.

749 Ebd., S. 282.

750 Ebd., S. 283.

751 Ebd., S. 385 f.

752 Ebd., S. 389.

753 Ebd., S. 52.

754 Ebd., S. 53.

Anhang 9: Saftige Mythen und Metaphern der Literaturgeschichte

a) Süßes, Saures, Bitternis

[...] Er meinte damit nichts anderes, / als dass er den Tempel ledig haben wollte, / recht, als ob er hätte sagen wollen: / Ich habe das Recht auf diesen Tempel / und will allein darin sein / und die Herrschaft darin haben. / Was will das besagen?

Dieser Tempel, / darin Gott mächtig herrschen will / nach seinem Willen, / das ist des Menschen Seele, / die er so recht als ihm selbst gleich / gebildet und geschaffen hat [...].

Jesus offenbart sich zudem / mit einer unermesslichen Süßigkeit und Fülle, / eine aus des Heiligen Geistes Kraft / herausquellende und überquellende und einströmende / mit überströmend reicher Fülle und Süßigkeit / in alle empfänglichen Herzen.

Wenn Jesus sich / mit dieser Fülle und mit dieser Süßigkeit / offenbart und mit der Seele vereinigt, / so fließt mit dieser Fülle und mit dieser Süßigkeit / die Seele in sich selbst und aus sich selbst / und über sich selbst und über alle Dinge hinaus / aus Gnade, mit Macht, ohne Mittel / zurück in ihren ersten Ursprung.

Meister ECKART ordnet die mystische „Süßigkeit“, die sich von Jesus zur Gemeinde und aus der Seele in ihren Ursprung ergieße, keiner bestimmten Körperflüssigkeit zu: weder dem Blut des Opfers Jesu, das den Bund Gottes mit den Menschen erneuert und erweitert (vgl. II.2), noch den Leidenstränen (IV.4), der nährenden Weisheitsmilch (IV.2.a) oder gar dem Sperma. Vielleicht ist der erste „Ursprung“, der in diesen Worten beschworen wird, so kindlich wie die „versüßlicht“⁷⁵⁵ abgebildeten Hindugötter oder so frisch, frühlingshaft, tautriefend und wie das antike goldene Zeitalter. Dessen Bilderrepertoire erklingt auch in *Morning has Broken*, dem wohl bekanntesten Lied von Cat STEVENS bzw. Yussuf ISLAM, neu und verjüngt:

*sweet the rains new fall / sunlit from heaven
like the first dewfall / on the first grass.*

Was ich im Kapitel IV.2.1 aus verschiedenen Beispielen herausgefiltert habe, assoziiert sich hier erneut in komprimierter Form, dicht beieinander: ein von

755 Siehe Michaels 1998, S. 242.

Tau benetztes, von Süße durchtränktes und lichtdurchflutetes „erstes“ Frühlingsszenario, erhellt vom *heaven* – dem religiösen, nicht dem irdischen Himmel. Andere Poplieder und NIETZSCHE bedienen sich ebenfalls dieser Bilder, um sie allerdings von ihrer „kindlichen Unschuld“ zu erlösen und mit Erotik, quälender Sehnsucht oder Gefahr zu befrachten:

*Strawberries, Cherries and an angel's kiss in spring;
my summer wine is clearly made of all these things...*⁷⁵⁶

*Da sitze ich nun, / In dieser kleinsten Oasis, / Einer Dattel gleich,
Braun, durchsüßt, goldschwürig, lüstern / Nach einem runden Mädchenmunde,
Mehr noch aber nach mädchenhaften / Eiskalten schneeweißen schneidigen
Beißzähnen: nach denen nämlich / Lechzt das Herz allen heißen Datteln. Sela.*⁷⁵⁷

*Unaussprechbar ist und namenlos, was meiner Seele Qual und Süße macht
und auch noch der Hunger meiner Eingeweide ist.*⁷⁵⁸

Auch das alttestamentarische *Hohelied* geht diesem „schlüpfrigen“ Thema nicht aus dem Weg. Einige der saftigsten Zeilen dieses Liedes hat die New Yorker Band Klezmatics in jiddischer Sprache unter dem Titel Honigzaft auf ihrem Album *Rhythm and Jews* vertont.

*Deine Liebe ist lieblicher als Wein, und der Geruch deiner Salben übertrifft alle Gewürze. Von deinen Lippen, meine Braut, träufelt Honigseim, Honig und Milch sind unter deiner Zunge, und der Duft deiner Kleider ist wie der Duft des Libanon.*⁷⁵⁹

*Lass deine Brüste sein wie Trauben am Weinstock und den Duft deines Atems wie Äpfel; lass deinen Mund sein wie guten Wein, der meinem Gaumen glatt eingeht und Lippen und Zähne mir netzt.*⁷⁶⁰ *Dein Schoß ist wie ein runder Becher, dem nimmer Getränk mangelt.*⁷⁶¹

756 Lee Hazlewood, 1966.

757 Nietzsche 1885, S.238 (*Die Wüste wächst*).

758 Nietzsche 1885, S. 26 (1.Teil, *Von den Freuden- und Leidenschaften*). Es geht hier um Tugenden, die man nicht benennen sollte, weil die persönlichen Eigenschaften, die Namen haben, ins Unpersönliche abflachen: sie seien allgemein und vielen gemeinsam, ihre Träger seien „Volk und Herde geworden“ (Ebd.).

759 *Hohelied* 4.10-11.

760 Ebd., 7.9-10.

761 Ebd., 7.3.

*Mein Freund steckte seine Hand durchs Riegelloch, und mein Innerstes wallte ihm entgegen. Da stand ich auf, dass ich meinem Freunde auftäte; meine Hände troffen von Myrrhe und meine Finger von fließender Myrrhe am Griff des Riegels.*⁷⁶²

Aus den Mündern der Liebhabenden des Hoheliedes rinnt der süße Honigsaft, wie das bittere Gift der Lügner, Feinde oder Sünder aus deren Mäulern trieft: Im Römerbrief heißt es über alle noch nicht durch Jesus Christus erlöst Menschen, Juden wie Griechen, ihr Mund sei „voll Fluch und Bitterkeit“⁷⁶³ und Gift.

i. Der bittersüße „Seelenschlamm“ als christliches Thema

Viele Schriftsteller wie Salman Rushdie (vgl. Anhang 9.c.v) erzählen von der „Bitternis“, dem schlechten Geschmack auf der Zunge, der mit Frustration assoziiert ist. Ob dieser Geschmack oder diese Substanz als Metapher oder eine Metonymie zu bezeichnen ist, hängt wohl von der medizinischen Sachlage ab – inwiefern sich der Speichel oder das Blut hormonell bedingt „wirklich“, also materiell, verändern, wenn eine Person in „trüber“ Stimmung ist oder gar dauerhaft „verbittert“. Verwandt mit dieser Frage ist die Kritik alternativer Heilmethoden, die behaupten, „Körper und Seele“ im gleichen Moment durch Fasten, vollmondbeschienenes Quellwasser oder andere Diäten „entschlacken“, heilen, reinigen zu können.

Hermeneutisch oder phänomenologisch interessant sind diese Fragen jedoch weniger – in der Welt der Bedeutungen, Qualia und Erfahrungen spielen eher die Assoziationen und Konnotationen eine Rolle, die den Leuten zu „angesäuert“ oder „verbittert“ wirkenden Menschen einfallen. *Erklären* ließe sich die Gebräuchlichkeit solcher Ausdrücke gewiss am einfachsten mit der Ähnlichkeit der Symptome bestimmter dauerhafter oder momentaner Gemütslagen mit dem Verziehen des Gesichtes bei entsprechenden Geschmacksreizen.

762 Ebd., 5.4-5.

763 „Ihr Rachen ist ein offenes Grab, mit ihren Zungen betrügen sie. Otterngift ist unter ihren Lippen, ihr Mund ist voll Fluch und Bitterkeit“. Hiermit richtet Römer 3, 13-14 eine Schmähung gegen alle Menschen, die in den Psalmen noch auf die Feinde der Sprechenden abzielte: „Denn in ihrem Munde ist nichts Verlässliches; ihr Inneres ist Bosheit“ (Psalm 5.10), „Sein Mund ist voll Fluchens, voll Lug und Trug; seine Zunge richtet Mühsal und Unheil an“ (Psalm 10.7.), „Sie haben scharfe Zungen wie Schlangen, Otterngift ist unter ihren Lippen“ (Psalm 140.4).

Um sie zu *verstehen*, reicht das nicht aus, sondern muss die Mitteilungsfülle ihrer Möglichkeiten ausgekundschaftet werden.

In der Ambivalenz des Bittersüßen äußert sich eine ungewisse, wankelmütige Angstlust auf das tief im Körper Verborgene – was auch immer es ist. Vielleicht deutet Simson, ein Richter des alten Testaments, in seinem paradoxen Rätsel auf derartiges hin:

*Speise ging aus vom Fresser und Süßigkeit vom Starken.*⁷⁶⁴

Hinter diesem Spruch steckt eine ebenso sonderbare Geschichte: im Aas eines von Simson zerrissenen Löwen hat sich ein Bienenschwarm eingenistet, von dem er Honig nimmt. Steht die Süße, wie bisher, auch hier metaphorisch für das Angenehme schlechthin, für Liebe, Erotik oder Glück, die dementsprechend auch aus der Bedrohung gewonnen werden können? Wenn dem so ist, dann taugt das Rätsel zumindest als Orakelspruch für sein eigenes Schicksal nichts, denn Simson ergeht es genau andersherum. Aus Sinnesfreuden, stereotyperweise verkörpert in verführerischen Frauen, resultieren für ihn große Gefahr und Leid.

Der literarischen Faszination am trügerisch Süßen erlag auch Walter VON DER VOGELWEIDE, die hier freilich eher morbid als erotisch ist:

*oh weh! voll bitterer dinge / ist das süße leben.
ich sehe nun die galle / in dem honig schweben.
die welt ist außen herrlich / weiß und grün und rot
und drin von schwarzer farbe, / finster und voll tod.*⁷⁶⁵

Dieses Bild lässt auch an den Milchozean denken, aus dem Segensreiches, aber auch ein Gift hervorgeht (siehe Anhang 7.d.i).

Umgekehrt zu den schlimmen Dingen, die sich unter süßem Schein verbergen, verhält sich ein Heil, das auf den ersten Blick ungenießbar erscheint. Der „Wechselchor in einer christlichen N[...]gemeinde“, den am Anfang des 20. Jahrhunderts der Präses ITTMAN von der Basler Mission in Kamerun überliefert, steigert dieses Paradoxon ins Ekelhafte:

764 Richter 14.14.

765 Aus dem Gedicht *wie sind*. In: Walter von der Vogelweide: *Liebsgetön*. Minnelieder frei übertragen von Karl Bernhard. Zürich: Diogenes, 1985. S. 62

5.a) Gottes Wort ist so: 'Man spricht davon und bezweifelt es.' 'Eine bittere Palmfrucht: Man ißt sie und man schilt sie doch.' b) Gottes Wort ist so: 'man liebt es und man haßt es doch.' 'Der Eiter eines Halsgeschwürs: man spuckt einen Teil weg, den anderen verschluckt man.'⁷⁶⁶

Anfang des 18. Jahrhunderts ist die Rede von „Jesus Christus, der es am Kreuz einmal sehr blutsauer uns verdienet hat“⁷⁶⁷ – soll aber nun das saure Erlebnis des Einen von der Menge nachempfunden und imitiert werden (wie es in den moralischen Leitfäden der Pietisten den Anschein hat) oder soll die Menschheit die vom leidenden Jesus „erkaufte“ Freiheit von Sünde und Verzweiflung voll auskosten?

ii. Balsam und Gift bei NIETZSCHE

Auch für den selbsternannten Anti-Christen NIETZSCHE haben christliche Lehren und Lebensweisen sowohl bittere als auch wohltuende Aspekte, es kann als *Balsam und Gift* wirken. In dem so benannten zweihundertvierundzwanzigsten Abschnitt aus Nietzsche 1879 rührt er unter sein Antichristentum eine Prise bitteren Antisemitismus, versetzt mit vergorener Degenerationstheorie. Was mir derart sauer aufstößt, ist im Folgenden unterstrichen, **saftige Metaphern** sind fett gedruckt.

*Man kann es nicht gründlich genug erwägen: das Christentum ist die Religion des altgewordenen Altertums, seine Voraussetzung sind entartete alte Kulturvölker; auf diese vermochte und vermag es wie ein Balsam zu wirken. In Zeitaltern, wo die Ohren und Augen "voller **Schlamm**" sind, so dass sie die Stimme der Vernunft und Philosophie nicht mehr zu vernehmen, die leibhaft wandelnde Weisheit, trage sie nun den Namen Epiktet oder Epikur, nicht mehr zu sehen vermögen: da mag vielleicht noch das aufgerichtete Marterkreuz und die "Posaune des jüngsten Gerichts" wirken, um solche Völker noch zu einem anständigen Ausleben zu bewegen. Man denke an das Rom Juvenals, an diese Giftkröte mit den Augen der Venus: — da lernt man, was es heißt, ein Kreuz vor der "Welt" schlagen, da verehrt man die stille christliche Gemeinde und ist dankbar für ihr **Überwuchern** des griechisch-römischen Erdreichs. Wenn die meisten*

766 Frick, Heinrich: *Religionskundliches Beiblatt* vom Oktober 1933, S.15.

767 Ardt 1702, letzte Seite der Vorrede

Menschen damals gleich mit der Verknechtung der Seele, mit der Sinnlichkeit von Greisen geboren wurden: welche Wohltat, jenen Wesen zu begegnen, die mehr Seelen als Leiber waren und welche die griechische Vorstellung von den Hadesschatten zu verwirklichen schienen: scheue, dahinhuschende, zirpende, wohlwollende Gestalten, mit einer Anwartschaft auf das "bessere Leben" und dadurch so anspruchslos, so still-verachtend, so stolz-geduldig geworden! — Dies Christentum als Abendläuten des guten Altertums, mit zersprungener müder und doch wohltönender Glocke, ist selbst noch für den, welcher jetzt jene Jahrhunderte nur historisch durchwandert, ein **Ohrenbalsam**: was muss es für jene Menschen selber gewesen sein!

Dagegen ist das Christentum für junge, frische Barbarenvölker **Gift**; in die Helden-, Kinder- und Tierseele des alten Deutschen zum Beispiel die Lehre von der Sündhaftigkeit und Verdammnis hineinpflanzen, heißt nichts anderes als sie vergiften; eine ganz ungeheuerliche **chemische Gärung und Zersetzung, ein Durcheinander von Gefühlen und Urteilen, ein Wuchern und Bilden des Abenteuerlichsten** musste die Folge sein und also im weiteren Verlaufe eine gründliche Schwächung solcher Barbarenvölker. — Freilich: was hätten wir, ohne diese Schwächung, noch von der griechischen Kultur! was von der ganzen Kultur-Vergangenheit des Menschengeschlechts! — denn die vom Christentume unangetasteten Barbaren verstanden gründlich mit alten Kulturen aufzuräumen: wie es zum Beispiel die heidnischen Eroberer des romanisierten Britannien mit furchtbarer Deutlichkeit bewiesen haben. Das Christentum hat wider seinen Willen helfen müssen, die antike "Welt" unsterblich zu machen.

Nun bleibt auch hier wieder eine Gegenfrage und die Möglichkeit einer Gegenrechnung übrig: wäre vielleicht, ohne jene Schwächung durch das erwähnte Gift, eine oder die andere jener frischen Völkerschaften, etwa die deutsche, imstande gewesen, allmählich von selber eine höhere Kultur zu finden, eine eigene, neue? — von welcher somit der Menschheit selbst der entfernteste Begriff verloren gegangen wäre? — So steht es auch hier wie überall: man weiß nicht, christlich zu reden, ob Gott dem Teufel oder der Teufel Gott mehr Dank dafür schuldig ist, dass alles so gekommen ist, wie es ist.

iii. Hermann HESSES *Unterm Rad*: „wenig Süßes und viel Bitteres“

Um die Spannung sexueller Lüste und Ängste zu schildern, die das jugendliche, überforderte und verzweifelte Gemüt des Protagonisten Hand Giebenrath hin und her reißen, reichen an dieser Stelle einige Lese- und Kostproben – unschwer sind die bislang beschriebenen Assoziationsknoten der Frühlings-süße, der Unschuld und Verführung wiederzuerkennen. Als „Süße“ und „Bitternis“ wird seine Angstlust in leuchtenden Farben transportiert, mal in die Landschaft, mal in sein „Fleisch“ projiziert:

*Seit er auch an den Selbstmord selber nicht mehr glaubte, war Hans aus den erregten und wechselreichen Angstzuständen in eine gleichmäßige Melancholie hinübergeraten, in die er langsam und wehrlos wie in einen weichen Schlammbo-den versank.*⁷⁶⁸

Auf den Kelterplätzen und in allen Mühlen war man jetzt fleißig am Mosten, und in der Stadt zog der Geruch von Obstsatz leise gärend durch alle Gassen. In der untern Mühle hatte auch der Schuhmacher Flaig eine kleine Presse gemietet und lud Hans zum Mosten ein.

*Auf dem Vorplatz der Mühle standen große und kleine Mostkeltern, Wagen, Körbe und Säcke voll Obst, Zuber, Bütten, Kübel und Fässer, ganze Berge von braunen Trebern, hölzerne Hebel, Schubkarren, leere Gefährte. Die Keltern arbeiteten, knirschten, quietschten, stöhnten, meckerten. Die meisten waren grün lackiert, und dies Grün mit dem Braungelb der Treber, den Farben der Apfelkörbe, dem **hellgrünen Fluß**, den barfüßigen Kindern und der klaren Herbstsonne zusammen gab jedem, der es sah, einen verlockenden **Eindruck von Freude, Lebenslust und Überfluß**. Das Knirschen der zermalmten Äpfel klang herb und appetitreizend; wer herzukam und es hörte, mußte schnell einen Apfel in die Faust nehmen und anbeißen.*

*Aus den Röhren floß in dickem Strahl der süße junge Most, rotgelb und in der Sonne lachend; wer herzukam und es ansah, mußte um ein Glas bitten und schnell eine Probe kosten, dann blieb er stehen, **bekam feuchte Augen und fühlte einen Strom von Süßigkeit und Wohlbehagen durch sich hindurchgehen**. Und dieser süße Most erfüllte die Luft weitherum mit seinem frohen, starken, köstlichen Geruch.*

768 Unterm Rad (Hesse 1906), S. 136.

Dieser Duft ist eigentlich das Feinste vom ganzen Jahr, der Inbegriff von Reife und Ernte, und es ist gut, ihn so vor dem nahen Winter einzusaugen, denn dabei erinnert man sich mit Dankbarkeit an eine Menge von guten, wunderbaren Dingen; an **sanfte Maienregen, rauschende Sommerregen, kühlen Herbstmorgentau, an zärtlichen Frühlingssonnenschein** und glastend heißen Sommerbrand, an die weiß und rosenrot leuchtende Blüte und an den reifen, rotbraunen Glanz der Obstbäume vor der Ernte und zwischenein an alles Schöne und Freudige, was so ein Jahreslauf mitgebracht hat.⁷⁶⁹

Eine **süße Angst** überkam ihn, und als ihm das junge Ding keck ins Gesicht lachte, erschien sie ihm auf einmal verändert, befreundeter und doch fremder, und nun lachte auch er ein wenig, ungeschickt vertraulich. Und dann ruhte der Hebel vollends ganz. Und die Emma sagte: ‚Wir wollen uns nicht so abrackern‘, und gab ihm das halbvolle Glas herüber, aus dem sie gerade selber getrunken hatte. **Dieser Schluck Most schien ihm sehr stark und süßer als der Vorige, und als er ihn leer getrunken hatte, sah er verlangend ins leere Glas und wunderte sich, wie heftig sein Herz schlug und wie schwer ihm das Atmen wurde.**⁷⁷⁰

Eine lange Reihe junger Mädchen, Arm in Arm, flanierte unter lautem Gelächter und Gerede fröhlich gaßab, schwankte im unsicheren Licht und lief wie eine warme Woge von Jugend und Lust durch die entschlummernden Gassen. Hans sah ihnen lange nach, das Herz schlug ihm bis zum Hals [...]. Jetzt hatte es einen heimlichen Sinn, eine **unklare, aber lüstern süße Bedeutung** [...]. Beklommen und im Innersten aufgerüttelt fühlte er sich einem großen Geheimnis nahe, von dem er nicht wusste, ob es **köstlich oder schrecklich** wäre, aber von beidem empfand er bebend etwas voraus.⁷⁷¹

Er fühlte ihren Mund brennen, er fühlte ihn sich **anpressen und gierig festsaugen**, als wolle er **ihm das Leben austrinken**. Eine tiefe Schwäche überkam ihn; noch ehe die fremden Lippen von ihm ließen, verwandelte die zitternde Lust sich in Todesmüdigkeit und Pein.⁷⁷²

[Er] lag bis an den Morgen zwischen Schlaf und Wachen, von einer **verdüsterten** Sehnsucht erfüllt, von unbeherrschten Kräften hin und her ge-

769 Ebd. f.

770 Ebd., S.142.

771 Unterm Rad, S. 147.

772 Ebd., S. 150.

worfen, bis in der ersten Frühe seine ganze Qual und Bedrängnis in ein langes Weinen ausbrach.⁷⁷³

Sie hatte ihn gar nicht ernst genommen.

Mit dem zornigen Schmerz darüber floss die Unruhe seiner erregten und ungestillten Liebeskräfte zu einer trüben Qual zusammen, die ihn vom Haus in den Garten, auf die Straße, in den Wald und wieder heim trieb. So erfuhr er, vielleicht zu früh, seinen Teil vom Geheimnis der Liebe, und es enthielt für ihn wenig Süßes und viel Bitteres, [bescherte ihm] Träume, in welchen die unverständenen Wallungen seines Blutes zu ungeheuerlichen, ängstigenden Fabelbildern wurden, zu tödlich umschlingenden Armen, zu heißäugigen Phantasietieren, zu riesigen lodern den Augen.⁷⁷⁴

iv. labende Quelle, verlandet im Morast

Ihr Mund steht vor meinem Mund. Ihre Lippen sind gespalten, wie bereit, zu laben. Ich muss sie jetzt küssen. Ihr Atem weht zu mir auf. Der Brunnen ist freigegeben. Der Quell fließt. Ich kann trinken, kann den tiefen, befreienden Trank tun, den Rausch von Götterwein erwerben, aus dem es ein Erwachen in diese Welt nicht mehr gibt [...].

Sibyllens Bett war ein Floß auf einem Tempel voll Morast. Sie hörte es um sich glucksen von hohlen, bäuchigen Geräuschen, und die verwelkten Gesichter uralter Krötenhäupter tauchten aus dem Schlamm auf und glotzten sie an mit gewaltig aufgeblähten Augen.⁷⁷⁵

Ich biss in die Distel und schmeckte den bittersüßen Saft des Unkrautes und meinte, noch nie eine so herrliche Frucht gekostet zu haben. Da erschien Onkel Robert am Strande. Er lachte wieder sein trauriges, hässliches Lachen und sagte, sieh' mal, dir schmeckt es.⁷⁷⁶

In der bittersüßen Distel variiert sich erneut das Motiv des **bittersüßen Seelenschlammes** (siehe IV.3), das im Bild mit dem morastigen Tempel direkter angesprochen wird. Es verschlüsselt auch hier eine jugendliche Angstlust oder

773 Ebd., S. 156.

774 Ebd., S. 157 f.

775 Auszüge aus der Kurzgeschichte *Wie ein Strick aus geflochtener Seide*. In: Koeppen, Wolfgang: *Liebesgeschichten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006. S. 75 und 81.

776 Auszüge aus der Kurzgeschichte *Am weiten Meer*. Ebd., S. 57.

Lustangst: der Onkel des Erzählers hat ihm auf hämische Weise nahe gelegt, die Dienste einer chinesischen Prostituierten in Anspruch zu nehmen. Diese unverhohlene Konfrontation („Wir prosteten uns zu, und Onkel Robert sagte, du musst ein Mann werden“) versucht der Junge in märchenhafte Illusionen zu kleiden. Die Vorstellung, vom Mädchen in ein Kaninchen verwandelt worden zu sein, wird wiederum vom Kommentar des Onkels entfremdet und entzaubert – wenn auch nicht aufgehoben.

Auch die Phantasien eines kleinen Mädchens, das nach Zärtlichkeiten dürstet, drücken sich in Romanen zuweilen als imaginierte Körperflüssigkeiten aus; Traumvorstellungen des Ausgefülltwerdens oder Überquellens reichern sich dabei mit den Motiven der Süße und des Seelenschlammes in den Adern an:

*She imagined her body filled with a sweet, sticky liquid like honey, swelling, expanding to the size of a mammoth doll, until she overflowed the bed and the room, until her tumescence filled the entire house.*⁷⁷⁷

In *The Schoolteachers Guest*, ebenfalls eine Kurzgeschichte von Isabell ALLENDE, kommt ebenfalls eine raumgreifende, expansive und verderbliche Süße vor. Ein Mann hat einen Jungen erschossen, als dieser in seinem Mangohain eine auf dem Boden liegende Mango aufhob, und nach seinem Verbrechen die Stadt verlassen. Daraufhin sammeln die Einwohner der Stadt Mangos auf,

*which they threw through the windows until the house was filled from floor to ceiling. After a few weeks, the sun had fermented the fruits, which burst open, spilling a viscous juice and impregnating the walls with a golden blood, a sweetish pus, that transformed the building into a fossil of prehistoric dimensions, an enormous beast in the process of putrefaction, tormented by the infinite diligence of the larvae and mosquitoes of decomposition*⁷⁷⁸.

Die morbide Lust an der „unendlichen Sorgfalt der Fäulnis“ und an ihrem süßlichen Geruch ist sinnlicher, unmittelbarer und kann einen Menschen daher stärker antreiben als eine Faszination am Gedanken der Sterblichkeit.

777 Aus *Wicked Girl*, einer der *Stories of Eva Luna*. Isabel Allende (1989), New York: Macmillan, 1992. S. 31.

778 Ebd., S. 87.

Die Angst vor derart getriebenen Menschen und vor der Möglichkeit, selbst so einer zu sein, entfaltet Patrick SÜßKIND besonders raffiniert:

*Nun roch er, dass sie ein Mensch war, roch den **Schweiß** ihrer Achseln, das **Fett** ihrer Haare, den Fischgeruch ihres Geschlechts, und roch mit größtem Wohlgefallen. Ihr Schweiß duftete so **frisch** wie der Meerwind, der **Talg** ihrer Haare so **süß** wie Nussöl, ihr Geschlecht wie ein Bouquet von Wasserlilien, die Haut wie Aprikosenblüte..., und die Verbindung ergab ein Parfum so reich, so balanciert, so zauberhaft...⁷⁷⁹*

Andere würden ihren Körper am liebsten ganz aufgeben und gegen vergeistigte Existenzformen eintauschen. In dem Gefühl des Angefülltseins mit Schleim oder anderen Flüssigkeiten drückt sich ein Unbehagen oder Selbstekel aus:

Menschen sind widerliche Gestalten. Wäre lieber Musik als ein Haufen Röhren, durch die ein paar Jahrzehnte lang zähflüssiger Schleim gepresst wird, bis sie undicht werden und tröpfelnd den Geist aufgeben.⁷⁸⁰

Ich starrte auf eine kleine Khmerstatue, die auf einer grünen Decke neben einem Telefonapparat stand. Mir war, als wäre ich mit Lympe oder lauwärmer Milch gefüllt.⁷⁸¹

Anscheinend baden moderne Menschen, deren Hölle sie selber sind, nicht mehr im geschmolzenem Metall christlicher, buddhistischer oder zoroastri-schen Höllenvisionen⁷⁸², sondern „schmoren im eigenen Saft“ oder im Gefühl, „Abschaum“ zu sein.

779 Süßkind, Patrick: das Parfum. Diogenes, 1985. S.49.

780 David Mitchell (2004): *der Wolkenatlas*. Deutsch von Volker Oldenburg. Reinbek: Rowohlt, 2006

781 Sartre, Jean-Paul (1938): *der Ekel*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1991. S.14.

782 **Bundahišn** XXX.19-20 erzählt von der körperlichen Reinigung der Menschen von ihren Sünden am Ende der Zeiten. Ausgeführt wird diese ultimative Entkontaminierung von *Xshatra Vairya / Shathrivar / Shahrivar*, dem nicht zu verunreinigenden Elementarwesen des Himmels, der aus Metall besteht:

*19. Afterwards, the fire and halo melt the metal of Shatvaîrô, in the hills and mountains, and it remains on this earth like a river. 20. Then all men will pass into that melted metal and will become pure; when one is righteous, then it seems to him just as though he walks continually in **warm milk**; but when wicked, then it seems to him in such manner as though, in the world, he walks continually in **melted metal**.*

vi. „Verlangen zu dienen, ins Blut geschüttet“

Aravind ADIGAS Roman *Der weiße Tiger* erzählt die Geschichte eines aus sozial peripherer Schicht stammenden jungen Inders, der sich aus der Bitternis und „Dunkelheit“ zu befreien sucht, wie er sie empfindet: Armut, totale Verfügungsgewalt der Familie über den Einzelnen und eine Dienermentalität. Letztere ist in Indien durchaus vielerorts sehr bedrückend vorhanden und sichtbar⁷⁸³, wohl als Produkt traditioneller „Kultur“ – ein Begriff, der als „Pflege“ auch ein gewaltsames In-Formen-Pressen, ein strenges Erziehen, Disziplinieren und Abwerten als „niedrig“ definierter Klassen und Menschen meinen kann.

*Warum glaubte ich, mich seinen Füßen nähern, sie berühren und für ihr Wohlbefinden sorgen zu müssen – warum? Weil das Verlangen zu dienen mir angeboren, angezüchtet war; mir Nagel für Nagel ins Hirn gehämmert und ins Blut geschüttet worden war, so wie man Abwässer und Industrieabfälle in Mutter Ganges schüttet.*⁷⁸⁴

Jede „Mentalität“ ist verkörpert, eingeschrieben ins alltägliche Verhalten. Und „tief drin“ im Körper sind nicht nur „Mark und Bein“, sondern auch die anderen Stoffe und Flüssigkeiten, die sich dementsprechend gut als Metapher eignen. Der ironische Vergleich mit Mutter Ganges, die hier durchgehend ihrer zugeschriebenen göttlichen Reinheit und Schönheit entkleidet und stattdessen gnadenlos offen als stinkend und verdreckt darstellt, macht die Metapher des **verdreckten Blutes** umso drastischer, indem er soziale und ökologische Missstände ineinander spiegelt – beide als vertuschte und beschönigte „Flecken auf der weißen Weste“.

783 Die ständige Anwesenheit und Nähe von Dienenden ist mir in Indien schwer zu ertragen, stamme ich doch aus einer Kultur, in der man in einer privilegierten Position vielleicht nicht weniger bedient wird, diesen Umstand aber doch ganz gut verschweigen und nicht-sehen kann.

784 *Der weiße Tiger*, S. 192 ff.

16. November.

Inkontinenz ist eine brutale und erniedrigende Form der Behinderung. Eine Tabu-Behinderung, ich würde mir lieber die Zunge abbeißen, als sie in der Öffentlichkeit klar zu bekennen. Meine Blase spinnt, sage ich.

Aber Inkontinenz ist nicht nur unaussprechlich, sondern vor allem unglaublich unpraktisch. Wenn die ausgelaufenen Körpersäfte nicht schnell genug aus Kleidung oder Bettwäsche entsorgt werden, hinterlassen sie Spuren. Am falschen Ort aus den verpönten Öffnungen entweichen, entwickeln sie eine unheimliche Zerstörungskraft. Es ist die einzige Behinderung, die so sichtbar wird. Nicht genug, sie wirkt auf mehrere Sinne: Man sieht, fühlt, schmeckt und riecht sie. Und unhygienisch ist sie auch. Inkontinenz ist deswegen so schmerzhaft, weil sie sinnfällig macht, dass man seinen Körper nicht mehr unter Kontrolle hat. Dass man – wie sonst nur bei Impotenz – auf der elementarsten, der primitivsten Ebene versagt. Die meisten, ich auch, reagieren darauf mit Feigheit und Heimlichtuerei.

Tiere und Kinder stubenrein zu machen, ist eine der ersten und vorrangigsten zivilisatorischen Anstrengungen nach der Geburt. Wird diese Erziehungsmaßnahme rückgängig gemacht, gerät die Welt des Betroffenen aus den Fugen. Weil das Ergebnis dieser Entmündigung auch noch materiell in der Welt ist, nachweisbar, wirkt sie wie ein Stigma, bei Bettnässern jeden Morgen aufs Neue.

Mit einer Blasenschwäche ordnet sich die Welt neu, gruppiert sich um Toiletten als Fixsterne des Alltags. Wie weit sind sie weg, gibt es Stufen? Wenn jemand mir eine Kneipe vorschlägt, fällt mir als Erstes das Klo dazu ein. Jede Wegstrecke überschlage ich vorher nach ihrer Länge und der jeweiligen Entfernung zur nächsten Pinkelmöglichkeit. Eine Gehbehinderung und Blasenprobleme sind jedoch keine gute Kombination.⁷⁸⁵

Dieser Erfahrungsbericht und sein bitteres Urteil haben zunächst wenig mit Religion zu tun – aber genau dieses Problem mit dem eigenen Körper, aus dem heraus eine Trennung zwischen Körper und Anderem sich erst ergibt, ist eine der Hauptthemen des Sprachspiels Religion (vgl. IV.3). Und „der Abgrund zwischen Körper und Geist offenbart sich erst bei einer Störung des

⁷⁸⁵ Dorner, Maximilian: *Mein Dämon ist ein Stubenhocker. Aus dem Tagebuch eines Behinderten*. Reinbek: Rowohlt, 2009. S. 98f.

fragilen Gleichgewichts zwischen den beiden“⁷⁸⁶. Diese fallen besonders als „Meinungsverschiedenheiten zwischen Wollen und Können“ auf und ins Gewicht.

DORNERs Erleben ist nicht religiös determiniert. Er reflektiert jedoch, dass es religiöse Angebote gibt, die Umgänge mit dem eigenen Körper vorschlagen: Neben den Herangehensweisen, entweder vernünftigerweise sich und die eigenen Kräfte zu schonen oder sich zu überfordern, nicht geschlagen zu geben, nennt er als dritte, „buddhistische“ Möglichkeit: „gar nichts zu wollen, sondern treuherzig allen Zeichen des Körpers zu folgen“⁷⁸⁷

Diese Bestimmung eines Mittelweges zeigt, dass Dorner mit dem Buddhismus vertraut ist, wie er sich zumindest hierzulande als Angebot der Lebensführung darstellt – dem er allerdings nicht folgen möchte und kann.

786 Ebd., S. 59.

787 Ebd., S. 60.

Anhang 9.b) Bruno SCHULZ: durchtränkte Atmosphären und fermentierte Auren

Der polnisch-jüdische Lehrer und Schriftsteller Bruno Schulz (1892-1942) zeichnet surrealistisch stark entfremdete, mal farbige, mal trostlose Bilder des Lebens im jüdischen Viertel seiner Heimatstadt Drohobycz (jiddisch Drobitsh). Das assimilierte jüdische Leben erscheint darin schon einige Jahre vor der deutschen Besetzung, in der er selbst auf grässliche Weise sein Leben verlor, mit Motiven des Niederganges durchwachsen. Für seinen episodenhaften, kaum noch romanhaften Roman *Die Zimtläden* ersann er sich eine surrealistische Mythologie zerfallender, sich auflösender und verwandelnder Alltagswelten. Wie er selbst in einem deutschsprachigen Exposé zu schreibt, entsprangen seine Bilder „jenem Dämmerreich der frühen Kindheitsphantasien, den Ahnungen, Ängsten, Antizipationen jener Lebensfrühe, die die eigentliche Wiege des mythischen Denkens bildet. Es g[i]lt, diesen mythischen Nebel zu einer zusammenhängenden und sinnvollen Sagenwelt zu verdichten [und] ihn zu einer Art persönlicher und privater Mythologie ausreifen zu lassen.“⁷⁸⁸

Der Vater des Erzählers, der sich im Verlauf der Episoden geistig und körperlich verflüchtigt oder in einen Vogel verwandelt, ergießt sich über mehrere Kapitel in ein mystisches oder wahnsinniges *Traktat über die Schneiderpuppen*, in dem er den Sieg der schmerzgepeinigten Materie über die Form, über Schöpfergötter und Demiurgen besingt – dem Kunsthistoriker ELKINS zufolge (Vgl. I.2) ganz im Sinne zeitgenössischer Surrealistinnen. Die Materie selbst habe eine Schöpferkraft und bringe erstaunliche, bizarre Formen hervor, kurzlebige „Pseudofauna und Pseudoflora“⁷⁸⁹, wenn man sie nur in Ruhe walten lasse:

*Ein solches Milieu findet sich in alten Wohnungen, die von den Emanationen vieler Lebensgeschichten und Ereignisse **durchtränkt** sind – abgenutzte Atmosphären, angereichert mit den spezifischen Ingredienzien menschlicher Träume – es findet sich in Trümmerhaufen, die vom Humus der Erinnerungen, von Sehnsüchten und Langeweile gesättigt sind [...]. Das Innerste, die Substanz der Möbel muss bereits bröckelig sein, degeneriert und sündhaften Verlockungen erle-*

788 Die Zimtläden (Schulz 1934), S. 185.

789 Ebd., S. 62.

gen: Dann erblüht auf dem kranken Boden ein phantastischer Belag aus farbenprächtigem, wuchernden Schimmel, wie ein schöner Hautausschlag.⁷⁹⁰

Stimmungen, Gefühle, emotionale Erinnerungen sind also flüssig, durchsuppen entartete Böden – wobei das antisemitische Schmähwort nicht verwendet wird, aber in seiner möglichen Subversion zu einem erstrebenswerten Zustand beim Lesen mitgedacht werden kann. Die brodelnde, gärende, faulende Aura eines alten Hauses (im doppelten Sinne als Gebäude und als Familie) gebärt absurde, sinnliche oder gar erotische Gebilde, formlose Formen, untotes Leben:

*Ich sah, wie dieses Hochschießen, dieses Strotzen und dieser Zerfall der phantastischen Oleandersträucher, deren riesige, rosafarbene Blütendolden im Zimmer wie vereinzelte und schläfrige Schneeflocken umherwirbelten, dem Wabern der Luft, nämlich der Fermentation einer überreichen Aura entströmt war und sich materialisiert hatte.*⁷⁹¹

Aus Sicht des kindlichen Sohnes ist diese in Metamorphose begriffene Stofflichkeit nicht weniger real, er beschreibt die Gebilde jedoch eher als Geschöpfe des Wahnsinns seines Vaters, als „das Ektoplasma der Somnambulen, die Pseudomaterie, die kataleptische Emanation des Gehirns, die [...] das ganze Zimmer wie ein schwebendes, hauchdünnes Gewebe ausfüllte, astraler Teig, an der Grenze zwischen Körper und Geist.“⁷⁹² Wie diese mythische, dem kranken Geist oder aber der kranken Materie entsprungene Weder-Noch-Substanz ihre Gebilde in Gärten und Personen keimen lässt, sollen kurze Auszüge aus zwei Kapiteln illustrieren.

790 Ebd. Hvh. von mir.

791 Ebd., S. 64,

792 Ebd.

Pan

*Unter den bemoosten Planken quoll ein Rinnsal schwarzen, stinkenden Wassers hervor, eine Ader faulenden, fettigen Schlamms, der nie ganz austrocknete [...]. Eine der luftgeblähten Pflanzen, gelb und mit milchigem Saft in den bleichen Stengeln, trieb aus ihren leeren Trieben nur Luft allein, nichts als Flaum in Gestalt fedriger Milchkugeln, die, von einem Windhauch zerstreut, lautlos in die hellblaue Stille sickerten. Der Garten war [...] voll **Himmelsmilch und Luftmilch**.*⁷⁹³

Herr Karol

So hing er, halb aus den Tiefen des Schlafes geschleudert, [...] über der Kante der Nacht, und das Bettzeug um ihn stieg an, quoll auf, gährte – und überwuchs ihn aufs neue mit einem Wulst aus schwerem, weißlichem Teig [...]. Im Zimmer herrschte ein abgestandenes Halbdunkel mit dem Bodensatz vieler einsamer und stiller Tage [...]. Herr Karol gähnte sich die Reste des gestrigen Tages aus dem Leib, aus den Tiefen der Körperhöhlen [...].

Nun wälzte er sich aus den Decken und saß noch eine Zeitlang unwillkürlich stöhnend auf dem Bett. Sein knapp über dreißigjähriger Körper neigte immer mehr zur Korpulenz. In dem fettgedunsenen, von übermäßigen geschlechtlichen Gebrauch geplagten, doch stets vor üppigen Säften strotzenden Organismus schien nun, in dieser Stille, allmählich sein künftiges Schicksal heranzureifen. Während er so in gedankenleerer, vegetativer Erstarrung dasaß, zur Gänze in Kreislauf, Respiration und dumpfes Pulsieren der Säfte verwandelt, wuchs im tiefsten Innern seines verschwitzten Körpers eine ungewisse, nicht ausformulierte Zukunft heran, wie eine monströse Beule.

793 Ebd., S. 74 f.Hvh. von mir.

Anhang 9.c) das „Blut aus dem Körper der Erzählung“: Salman RUSHDIE

Familiengeschichte hat natürlich ihre eigenen Diätvorschriften. Es wird von einem erwartet, dass man nur die erlaubten Teile, die Halalportionen der Vergangenheit, denen ihre Röte, ihr Blut entzogen ist, herunterschluckt und verdaut. Leider macht das die Geschichten weniger saftig, daher bin ich im Begriff, das erste und einzige Mitglied meiner Familie zu werden, das die Gesetze des Halal verhöhnt. Ohne Blut aus dem Körper der Erzählung rinne zu lassen, komme ich zum unaussprechlichen Teil und dränge vorwärts.

Die Mitternachtskinder, S. 91

Eine Erzählung als Körper, in die der Erzähler vorwärts drängt, während die Leser sie zu sich nehmen? Speisevorschriften zum Verzehr einer Familiengeschichte? In diesem Selbstkommentar des Erzählers sich die Schreibweise eines Schriftstellers, der in einer unermesslichen Fülle an Bildern, Konnotationen, Metaphern mit politischer Geschichte, indischen Mythen und muslimischen Identitäten auf schwindelerregende Weise jongliert. Auch der Flüssigkeiten fließen viele durch diesen metaphorischen Leib der Geschichte, in oder aus den vielen menschlichen Körpern, die darin vorkommen. Obwohl RUSHDIE, wie aus dem einleitenden Zitat deutlich wird, mit islamischen Geboten bricht und den Fokus mit Vorliebe auf religiös motivierte Untaten richtet, bewegt er sich in metaphorischen und mythischen Räumen, schöpft in ihren Repertoires aus dem Vollen – somit ließe er sich wohl als magischer Realist oder Surrealist einordnen, wenn dies zu etwas gut wäre.

RUSHDIE verrät nicht direkt, wo auf den überlappenden Feldern der Religionskritik und der Metaphernkritik er nun steht, sondern integriert stattdessen eine Streitfrage in seine Geschichte (SV⁷⁹⁴, S. 694 f.): Der Dichter Bhupen hat mit seinen Gedichten die „Hindu-Rechten“ provoziert. Eine andere junge Linksintellektuelle greift ihn jedoch scharf von der anderen Seite her an: er sei „von der Religion zu einer gefährlichen Doppeldeutigkeit verführt worden“, denn „heutzutage [...] müssen unsere Positionen kristallklar vertreten werden. Jede Metapher kann einer Fehlinterpretation unterliegen“.

Bhupen verteidigt sich, seine Metaphern seien gar nicht doppeldeutig, und schlägt zurück: „Wenn wir auf eine Art schreiben, die [jeden] Glauben als

794 Im folgenden werde ich RUSHDIES Romanen *Die Satanischen Verse* und *Die Mitternachtskinder* mit SV und MK abkürzen werde.

irregeleitet oder falsch vorverurteilt, machen wir uns dann nicht des Elitedenkens schuldig?“

Daraufhin greift sie endgültig auf die gewaltvolle verbale Mittel zurück, indem sie für ihrem Feldzug gegen die bildliche Sprache starke, aufgeladene Bilder bemüht: „Im Indien von heute werden Frontlinien gezogen, säkular gegen religiös, Licht gegen Finsternis. Überleg dir genau, auf welcher Seite du stehst.“

Dass sie sich zuletzt derart unbeholfen in Widersprüche verwickelt, macht RUSHDIES Position dann doch recht deutlich: die Kritik an Metaphern verleitet ihn nicht zum (vergeblichen?) Bemühen, auf bildhafte Rede zu verzichten. Zudem bedient er sich ja selber durchweg sehr komplexer und vielschichtiger Bilder, die er vieldeutig sein lässt. Nun möchte ich einige besonders „saftige“ seiner wiederkehrenden Motive aus ihren Zusammenhängen herauslösen, um ihre metaphorische Kraft, ihre Vielfalt an Konnotationen und Assoziationsmöglichkeiten zu zeigen. Höchst komplex ausgeschachtelt wird zum Beispiel in den *Mitternachtskindern* das Motiv der Drainage, einer künstlich bewirkten oder erzwungenen Austrocknung.

i. Nasenschleim und Drainage

Saleem Sinai ist eines der *Mitternachtskinder*, er wurde exakt um Mitternacht am 15. August 1947 geboren, dem Tag der Unabhängigkeit Indiens. Damit ist er nicht der einzige: es gibt unermesslich viele, denen gemeinsam ist, dass jede und jeder von ihnen eine besondere, übermenschliche Fähigkeit besitzt. Saleem erfährt davon als Kind, als seine eigene Fähigkeit erwacht: telepathisch kann er zu allen anderen Mitternachtskindern überall in Indien Kontakt aufnehmen, die er als ein alternatives „All-India radio“ (S. 264) miteinander verbindet. Als „Antenne“ beschreibt er seine riesige Nase, die immer am Laufen ist, ihn jedoch auch in eine Beziehung zum elefantenköpfigen Gott Gaṇeśa setzt – diese sendende und empfangene Funktion war in ihr erwacht, als einmal „Nasenflüssigkeit hochhochhoch irgendwohin-wo-Nasenflüssigkeit-nicht-hingelangen-sollte gezogen worden war.“ (S. 481)

Während jedoch 1962 im Konflikt mit China der Nationalismus als „der Optimismus der Öffentlichkeit so prall (und so gefährlich) wie ein mit Gas gefüllter Ballon“ (S. 475) wird, entzündeten sich Saleems Nasennebenhöhlen, geben

„den Geist gegen die Verstopfung auf“. Parallel zur politischen Katastrophe schlingert die medizinische und magische Geschichte seiner tropfenden Nase auf eine eigene Katastrophe zu:

*Während Parlamentarier Reden **hervorsprudelten** über „die chinesische Aggression“ und „das Blut unserer zu Helden gewordenen jungen Männer“, **ergossen** sich aus meinen Augen Tränen; während die Nation sich aufblies und sich einredete, die Vernichtung des kleinen gelben Mannes stehe bevor, schwollen auch meine Nasennebenhöhlen an. [Ich] hatte das Gefühl, ich würde gleich den Erstickungstod sterben. Die Luft, vom Optimismus angedickt, weigerte sich, in meine Lungen vorzudringen [...].*

Am 1. November – INDER GREIFEN UNTER ARTILLERIESCHUTZ AN – hatten meine Nasengänge einen Zustand akuter Krise erreicht. Obwohl meine Mutter mich ständig mit Wick-Inhaliermitteln und dampfenden Schüsseln folterte, die in Wasser aufgelöstes Wick Vapo Rub enthielten, obwohl ich mit einer Decke über dem Kopf dasitzen und versuchen musste, die Dämpfe einzuatmen, weigerten sich meine Nasennebenhöhlen, auf die Behandlung anzusprechen. [Am 20. November, nach der Niederlage gegen die chinesische Armee in Walong, verkündeten die Zeitungen] das Ende der Optimismuskrankheit: ÖFFENTLICHE MORAL VERSIEGT. Und auf dieses Ende sollten andere folgen, andere Dinge sollten ebenfalls versiegen [...]: In dem mächtigen Staudamm des Wasserkraftwerks von Bhakra Nangal erschien ein Riss, und das große Reservoir dahinter floss durch den Spalt aus ... und das Landgewinnungskonsortium [...] gewann weiterhin Land aus den Tiefen der See ... aber die entscheidende Trockenlegung, welcher diese Episode letztlich ihren Titel verdankt [„Dränage und die Wüste“], fand am nächsten Morgen statt [...] auf einem Operationstisch.

[...] Schweigen um mich her. Ein dunkler Raum (mit zugezogenen Jalousien). Kann nichts sehen (es gibt nichts zu sehen).

Schweigen in mir. Eine Verbindung unterbrochen (für immer). Kann nichts hören (es gibt nichts zu hören).

Schweigen, wie eine Wüste. Und eine gesäuberte freie Nase (Nasengänge voller Luft). Luft bricht wie ein Vandal in meine geheimen Orte ein.

*Dräniert. Man hat mich dräniert. Den Parahamsa⁷⁹⁵ am Fliegen gehindert.
(Für alle Zeiten.)*

MK, S. 475-483.⁷⁹⁶

ii. Ausbluten

Auch in den satanischen Versen ist die Angst *auszutrocknen* ein Leitmotiv. Dem Protagonisten Gibril wird aber nichts angetan, sondern ihm geschieht es einfach und unerklärlicherweise, dass er ausläuft, leckgeschlagen und undicht ist, saft- und kraftlos zu verenden droht (vgl. I.2.e und IV.1).

Gibril Farishta litt ohne ersichtlichen Grund an inneren Blutungen und war schlicht und einfach dabei, in der eigenen Haut zu verbluten. Im schlimmsten Augenblick begann das Blut, aus Rektum und Penis auszutreten, und es schien, als würde es jeden Augenblick sturzbachartig aus Nase, Ohren und Augenwinkeln strömen.

SV, S. 45 f.

iii. Blutsaugende Gedichte und giftspritzende Prophezeihungen

Worte erhalten die Fähigkeit, metaphorisch Blut zu saugen oder Gift einzuflößen. In der geträumten Stadt Jahilia, die Mekka zur Zeit des Muhammad nachempfunden ist, droht der Machthaber Abu Simbel dem jungen Dichter Baal, ihm „die Milchzähne zu ziehen“. Dieser ist ungerührt:

795 Parahamsa ist der Schwan oder die Gans (*hamsa*) des Schöpfergottes Brahmā, auf dem er die höchsten (*para*), entrücktesten Höhen durchfliegt.

796 [Vorsicht! Das Folgende wird kurz vor dem Schluss verraten, seine Kenntnis kann also die Freude am Lesen „trüben“!]

In der Zeit des Erzählens, als er 31 Jahre alt und unfruchtbar geworden ist, sieht er in der Dränage auch die Ursache seines Körper- und Gedächtnisverfalles: „In der Dränage liegt der Ursprung der Risse: mein unseliger aufgeriebener Körper, oben und unten dräniert, begann aufzureißen, weil er ausgetrocknet war. Ausgedörft, brach er schließlich unter den Auswirkungen lebenslanger Schläge zusammen. Und nun ist da ein Reißen Fetzen Knirschen, und durch die Risse kommt ein Gestank, der der Geruch des Todes sein muss“ (MK, S. 733).

„Für jeden, den du ziehst, wird ein stärkerer nachwachsen, der tiefer beißen und heißeres Blut herausschießen lassen wird.“ Der Grande nickt kaum merklich. „Du magst den Geschmack von Blut“, sagt er. Der Junge zuckt die Achseln. „Die Aufgabe des Dichters“, antwortet er. „Das Unnennbare zu benennen, Betrug aufzudecken, Stellung zu beziehen, Auseinandersetzungen in Gang zu bringen, die Welt zu gestalten und sie am Einschlafen zu hindern.“ Und wenn aus den Wunden, die seine Verse reißen, Ströme von Blut fließen, so werden sie ihn nähren“

SV, S. 133f.

In einer anderen Traumgeschichte kommt ein junges Mädchen als Prophetin des Erzengels Gibril in die Familie eines Großgrundbesitzers, der über die von ihr ausgehenden Veränderungen verzweifelt: „Du bist mit deinem Wahnsinn und deinen Engeln in mein Haus gekommen und hast Gift in die Ohren meiner Familie geträufelt.“ (SV, S. 309).

iv. Das zähe Blut des Alters

Er rülpste lang und laut – eine Beschwerde des Alters, deren Derbheit der im Lauf der Zeit eingetretenen Verfettung zu entsprechen schien, einer Verfettung von Zunge und Körper, einem allmählichen Gerinnen des Blutes.

SV, S. 473

Was hier den eben noch blutjungen, elanvollen Dichter Baal im Alter ereilt, betrifft auch die Großmutter des Mitternachtskindes Saleem: sie wird phlegmatisch, „tranig“ und schwerfällig wie der Onkel Karol bei Bruno SCHULZ (vgl. Anhang 9.b). Der Erzähler stellt es aber nicht als einen natürlichen Vorgang dar, sondern nimmt die Metapher der ungesagten Worte wörtlich, die sich in einem Menschen anstauen:

Der Geruch von Schweigen füllt meine Nasenlöcher wie der eine verfaulenden Gänseeis; stärker als alles andere nimmt er Besitz von der Erde [...] In dieser morastigen Zeit ohne Worte [schwoll sie] von Monat zu Monat an. Die ungesprochenen Worte blähten sie auf...

MK, S. 82 ff.

v. Bittere Scham, saure Frustration

Der Schauspieler Saladin Chamcha hat sich in einen gehörnten Teufel mit Ziegenfüßen, enormer Körperbehaarung und Gestank verwandelt. In dieser Gestalt wird er an der südenglischen Küste von Polizisten ergriffen und misshandelt:

„Das Tier“, verfluchte Stein ihn, während er ihm unablässig Tritte versetzte, und Bruno stimmte mit ein: „Es ist aber auch immer dasselbe mit euch. Man kann eben nicht erwarten, dass Tiere sich den Anforderungen der Zivilisation anpassen.“ Und Novak nahm den Faden auf: „Die Rede ist von Hygiene, du kleiner Arsch.“

Chamcha war verwirrt. Dann bemerkte er, dass eine Menge von kleinen, weichen Kügelchen auf dem Boden der grünen Minna herumlagen. Er war überwältigt von Bitterkeit und Scham. Es schien ihm, dass nun sogar seine natürlichen körperlichen Vorgänge ziegenartig waren. Welche Demütigung! Er war – und welche Arbeit ihn das gekostet hatte! – ein kultivierter Mann! Er [...] versuchte, seiner Stimme Autorität zu verleihen, was bei dieser würdelosen Position auf dem Rücken mit gespreizten, behuften Beinen und inmitten kleiner Häufchen seiner eigenen Exkreme nicht leicht zu bewerkstelligen ist.

SV, S. 214.

Nicht stubenrein, nicht von hier, von fremdartiger Gestalt zu sein und kaum verständlich sprechen zu können sind in den Augen der Polizisten Indikatoren, die den Ergriffenen als eine Art Untermenschen ausweisen – Merkmale, die sie teilweise durch ihre Misshandlungen und Demütigungen selbst hergestellt haben. All dies sind deutliche Anspielungen auf die Behandlung von Flüchtlingen in einem europäischen Land, wie sie herabgestuft, ausgegrenzt und abgeschoben werden, ohne die Gelegenheit dazu zu erhalten, sich eigenmächtig auszuprobieren. Weitere mögliche Gedankenfäden, die etwa das Lächerlichmachen und Erniedrigen mit einer niedrigeren Hemmschwelle zur Gewaltanwendung verbinden oder sich andererseits am lustigen Bild erfreuen, können sich an die Szene anschließen. Da eine Interpretation nicht mitgeliefert wird⁷⁹⁷, ist die Geschichte an dieser Stelle deutungssoffen. Vielleicht ist

⁷⁹⁷ Vor allem zum Ende der *Satanischen Verse* hin nimmt RUSHDIE es sich heraus, seine eigene Erzählung „im Fluss“ zu kommentieren, was einen störenden und provozieren-

wieder Bitternis der Galle und Melancholie (vgl. I.2.f und Anhang 8.f) gemeint, wenn „tiefe Bitterkeit“ den leidenden Verwandelten überkommt:

Einst war ich leichter, glücklicher, warm. Jetzt fließt schwarzes Wasser in meinen Adern.

SV, S. 229.

Ich habe mich verstricken lassen, in Dinge, in die Welt und ihren Schmutz, und kann mich nicht dagegen wehren. Das Groteske hat mich in seinem Griff wie zuvor das Alltägliche. [abrupter Wechsel aus der ersten in die dritte Person] Er rutschte einen grauen Hang hinab, das schwarze Wasser schwappte gegen sein Herz.

SV, S. 345.

Das **schwarze Wasser**, das einmal durch Chamchas Adern, ein andernmal (von außen?) gegen sein Herz suppt, scheint kalt und schwer zu sein, zumindest nicht so „leicht und warm“ wie das Glück. Es zieht ihn „hinab“, beschwert und umklammert ihn. Ein andermal spürt er einen Hass, der „ihn von Kopf bis Fuß mit frischer grüner Galle füllt“. Weil Hass im Gegensatz zur Verbitterung eher ein antreibendes als hemmendes Gefühl ist, so eignet sich „frische“ grüne Galle besser als abgestandene schwarze Bracke zu seiner metonymisch-metaphorischen Repräsentation. In all diesen Flüssigkeiten, die das Repräsentierte halbwegs greifbar machen – sofern die Hand sich nicht schließt, sondern zur Schale öffnet – zeigt sich eine mehr als metaphorische Physik der Gefühle. Diese sind am und im Körper unmittelbar und nahsinnlich spürbar; nicht nur zu fühlen, sondern auch zu riechen und zu schmecken.

Besonders nachdrücklich kommen saure und bittere Empfindungen dort zum Tragen, wo die Charakterisierung einer sexuell frustrierten Tante mit dem Stereotyp der frigiden Frau einhergeht. Diese wird im Gegensatz zu „fruchtbaren“, michgebenden, „üppigen“ und sexuell „überquellenden“ Frauen als aussaugend und vergiftend entworfen (vgl. IV.1.c, IV.3)

den Effekt hat: „Es ist nichts Ungewöhnliches, dass literarisch-theatralische Exegeten, von dieser Figur überfordert, ihre Handlungen einer ‚unmotivierten Bösartigkeit‘ zuschreiben. Das Böse ist böse und tut Böses, Schluss; das **Gift der Schlange** ist seine Definition schlechthin.“ (SV, S. 555f.)

Unheilbar verbittert, seit mein Vater in die Arme ihrer Schwester desertiert war, war meine Tante die Rektorin von ungebrochener Eifersucht schwerfällig und beleibt geworden, die dicken dunklen Haare der Missgunst sprossen durch fast alle Poren ihrer Haut. [Ich musste] die **bitteren** Fäustlinge und die **säuerlichen** Pudelmützen ihres Neids [tragen, die] Babysachen, in die sie ihren Hass eingestickt hatte, [und] konnte die rachsüchtigen Ausdünstungen riechen, die aus ihren Drüsen sickerten.

MK, S. 487

Der Hass meiner Tante Alia auf den Mann, der sie verlassen, und auf die Schwester, die ihn geheiratet hatte, wuchs sich zu etwas Fassbarem, Sichtbarem aus, er saß wie ein großer Gecko auf ihrem Wohnzimmerteppich und stank nach Kotze [...]. Oh allgegenwärtige Unfruchtbarkeit jungfräulicher Tanten! Sie **säuerte** den Anstrich an ihrem Haus, und die harte Füllung der **Bitterkeit** machte ihre Polstermöbel klumpig; die Verdrängungen einer alten Jungfer wurden in Vorhangsäume eingenäht wie einst vor langer Zeit in die Babykleidung von... Bitterkeit, die aus den Spalten der Erde hervorkroch; [...] Schwängern von Essen mit Gefühlen. [So] fütterte sie uns, solange wir in ihrer Villa in Guru Mandir wohnten, mit den Birianis der Zwietracht und den Nargisi Koftas des Missklang“.

MK, S. 534

Diese vielseitige, synästhetische Metapher lässt einen „Missklang“ aus bitteren und sauren Gefühlen die Situationen, Speisen und eine häusliche Umgebung tränken oder färben, so wie in Südindien einem ganzen Haus der „böse Blick“ zugesprochen werden kann (vgl. III.6.c).

Die Rede von der „Verbitterung“ ist so üblich, dass sie ohne bewusste Metaphernkritik nicht als Metapher zu erkennen ist. Wenn hingegen an anderer Stelle ein Gefühl des Versagens gleichzeitig am Tröpfeln und am Zugreifen ist, dann widersprechen und entschärfen die Metaphern einander:

Seine Traurigkeit, die Traurigkeit meines Lieblingsonkels, tröpfelt in mich hinein, wie eine Eidechse lebt sie direkt unter der Hecke seiner Lustigkeit [...] und ich bin gefangen im unbezwinglichen Griff des Kummers meines Onkels, des Kummers um seine fehlschlagende Filmkarriere.

MK, S. 272,

vi. Saftige Antierotik und Erotik

Als er das erste Mal ihre Brüste berührte, vergoß sie heiße, erstaunliche Tränen, die die Farbe und Konsistenz von Büffelmilch hatten. Sie hatte ihre Mutter sterben sehen wie Geflügel, das zum Essen tranchiert wird, zuerst die linke Brust, dann die rechte, und trotzdem hatte der Krebs sich weiter ausgebreitet. Ihre Furcht davor, den gleichen Tod wie ihre Mutter sterben zu müssen, machte ihren Busen zur verbotenen Zone. Die geheime Angst der furchtlosen Zeeny. Sie hatte nie ein Kind geboren, doch ihre Augen weinten Tränen aus Milch.

SV, S. 76

In den **milchigen Tränen** gibt sich das Leidvolle den Anschein des Segensreichen bzw. des so Konnotierten, während ihre Brüste sich in Doppeldeutigkeit entpalten: für ihn mit Begierde, für sie mit Krankheitsanfälligkeit verwoben. An anderer Stelle kommen die Stereotype der milchgebenden Mutterkuh und der erotisch aktiven, wuchtigen, kraftvollen Blutsaugerin (vgl. II.1.d und III.2) in einer Wäscherin und Amme zusammen, die nicht umsonst den Namen der kriegerischen Göttin Durgā trägt:

Sie war eine Frau mit strotzenden Muskeln und abnormen Brüsten, aus denen sich ein Strom von Milch ergoss, der ganze Regimenter hätte nähren können. [...] Sie steckte so voller Klatsch und Tratsch wie voll Milch: Jeden Tag strömten ein Dutzend neuer Geschichten über ihre Lippen. [...] Wenn sie auf ihrem Stein das Leben aus Hemden und Saris herauswalkte, schien sie stärker zu werden, als sauge sie die Kraft aus den Kleidern, die am Schluss platt, knopflos und zu Tode geprügelt dalagen. Sie war ein Monster, [...] ein Sukkubus! Eine Blut saugende Eidechse in Menschengestalt!

MK, S. 708

Die das sagt, bemerkt er, ist jung, klein, drall, alles andere als unattraktiv, feucht von der Hitze, vom Wein durchflutet und offensichtlich gepackt von dem libidinösen Fieber, von dem sie redet (SV, S. 554). [Mirza Said war] erfüllt von einer Empfindung, die ihm zu köstlich und zu tief erschien, um sie mit dem derben Wort Lust zu benennen. Er stellte fest, dass er zwar angewidert war von seinen unreinen Absichten, zugleich aber auch beglückt über die Gefühle, die ihn bedrängten, frische Gefühle, die ihn in ihrer Neuartigkeit durchaus erregten [...]; überströmende Liebe (SV, S. 293).

Anhang 9.d) Atemnektar und Todesschmiere bei Hayao MIYAZAKI

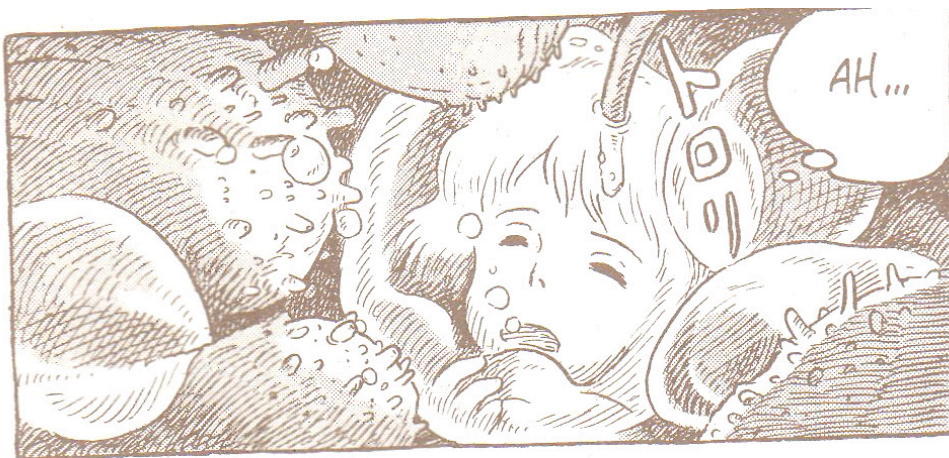
Von 1981 bis 1993 zeichnete und schrieb der bekannte japanische Animationsfilmer den Manga-Roman *Nausicaä im Reich der Winde*, der vor allem die Themen Ökologie und Krieg mit religiösen Anspielungen durchflieht. Die namensgebende Protagonistin, Prinzessin Nausicaä, hat viel mit buddhistischen und christlichen Erlöserfiguren gemein. Zum Objekt der Liebe und Verehrung wird ein Wald bzw. die Natur, die als Ganzes zum Agens wird und mit einer Art Lebenskraft oder Magie versucht, sich von den unheilvollen Auswirkungen der menschlichen Zivilisation und Technologien⁷⁹⁸ zu befreien – auch wenn dieses romantische Bild sich im Verlauf der Reihe verzerrt und verbiegt.

In einer fernen Zukunft durchstreift Nausicaä mit einem eleganten, schlanken Fluggerät das „Meer der Fäulnis“, ein Sumpfland, dessen Luft vor lauter giftigen Pilzsporen („Miasma“) nicht mehr zu atmen ist. Wie sie aber im Lauf der Zeit herausfindet, ist dieses Gift eigentlich ein Gegengift, das die Spuren menschlicher Verderbnis zu Kristallen bindet und die Welt im Laufe der Zeit reinigt. Diese Reinigung und **Entgiftung** jedoch dauert lange und ist für die Menschen, die diverse Katastrophen überlebt haben und nun wieder große Reiche bilden und Krieg führen, nicht als solche zu erkennen; vielmehr stellt dieses verrottende und sich verwandelnde Meer der Fäulnis für die meisten eine unerklärliche, namenlose Bedrohung dar. Es ist ein Feind, der wächst und näher rückt – in Form der „Ohmus“, häusergroßer, asselartiger Insekten, die aus dem Sumpf aufbrechen, außerhalb des Miasma aber verenden, sodass aus ihren Kadavern neue baumgroße und vor Algen gründende Pilze wachsen und der Sumpf wächst. Nur Nausicaä erkennt in diesem bedrohlichen Prozess die Hingabe, die die Insekten zu ihrem Stopfer treibt. Fressen und Gefressenwerden ist für sie kein Kampf, sondern ein Vorgang der Befruchtung. Dies bekommen aber nicht einmal die „Insektenbändiger“ mit, eine marginalisierte menschliche Ethnie, die in zwölf Stämmen (!) im Meer der

798 Die Heruntergekommenheit der Welt ist in erster Linie das Ergebnis eines Krieges, in dem große, feurige Gestalten eingesetzt wurden, die sich losrissen und vernichtend umher rannten – unverkennbar ein Ausdruck der ökologistischen Angst vor nuklearen Technologie, die insbesondere in Japan nicht unbegründet ist. Wie in vielen japanischen Comics erinnern manche Schreckensbilder an die Anblicke aus Nagasaki und Hiroshima. Einen großen Teil der Handlungen über tragen die Figuren Sauerstoffmasken, die wie alles in dieser postapokalyptischen Welt ganz anders aussehen als heutige Technologie, viel plastischer und organischer.

Fäulnis lebt, in den großen, streitenden Reichen mit Insekten als Waffen handeln und zeitlebens auf schwere, große und behindernde Atemgeräte angewiesen ist.

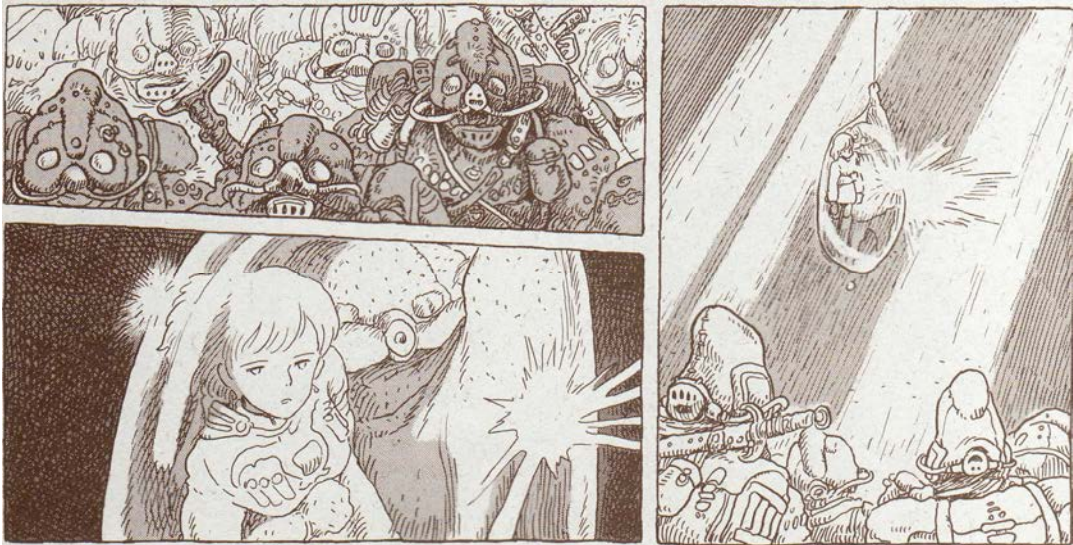
In ihren Streifzügen durch den Wald hat Nausicaä immer intimere Begegnungen mit Ohmus, die sie mit Tentakeln betasten, in ihren Körper aufnehmen und sie an ihren sonderbaren, langsamen und unaussprechlichen Gedanken teilhaben lassen. Bei einer dieser Begegnungen trinkt sie ihr Kleid in blauem Ohmu-Blut. So gekennzeichnet und immer im Gleitflug erscheinend, wird Nausicaä von allen als reine, unschuldige Erlöserfigur gesehen, als „Apostel“, und versteht sich auch selbst so – bis sie daran zu zweifeln beginnt. In einer späteren Phase verselbstständigt sich ein Schleimpilz, ebenfalls von Menschen als Waffe gezüchtet⁷⁹⁹, und begräbt ganze Landstriche unter sich, löst Flüchtlingsströme aus. Wieder krabbeln die Ohmus heran, um sich zu opfern und das Verderben aufzuhalten. Der Schleimpilz nämlich ist in erster Linie zornig und verunsichert, weiß nicht, woher er kommt und was er soll, und leidet starke Schmerzen. Die Ohmus hingegen versuchen, sich von ihm verschlingen zu lassen, um ihn mit ihrer eigenen Güte und Friedlichkeit zu infizieren und zu besänftigen. Inmitten dieser kolossalen Kathastrophe beschließt auch Nausicaä, sich mit zu opfern. Dafür lässt sie sich wiederum von den Ohmus verschlingen, deren Körpersaft sich als großer, plasmaartiger Tropfen um sie schmiegt. So, gleichsam embryonal verpackt vor der sporenreichen, tödlichen Luft geschützt, überlebt sie das Verschlungenwerden.



Bd. 5, S.112.

⁷⁹⁹ Somit wird neben der Radioaktivität auch die genetische Manipulation als zweite große ökologische Bedrohung repräsentiert – dies aber, wie ich finde, auf sehr dezente und phantasievolle Art.

Bezeichnenderweise wird dieser Körpersaft an einer Stelle auch „Nektar“ (Bd. 6, S. 27) genannt. Von diesem lebensspendenden Sekret umhüllt, erscheint sie den Insektenbändigern, die von der Hoffnung auf ein Leben ohne Sauerstoffgeräte ergriffen werden, sie sogar zur „Göttin“ (Bd. 6, S. 28) erklären. Die Hoffnung aber erfüllt sich nicht.



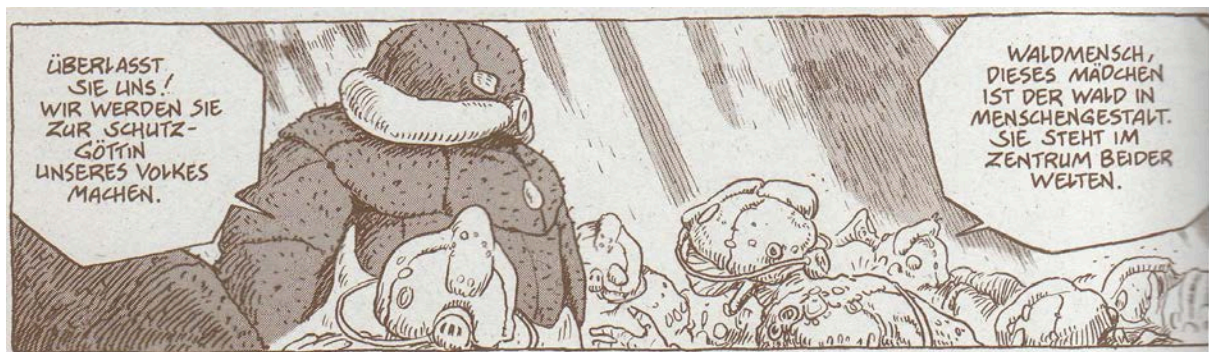
Bd. 6, S. 25; die Bilder sind von rechts nach links zu lesen.



Ebd., S. 26



[...]



Ebd., S. 27



Ebd., S. 29



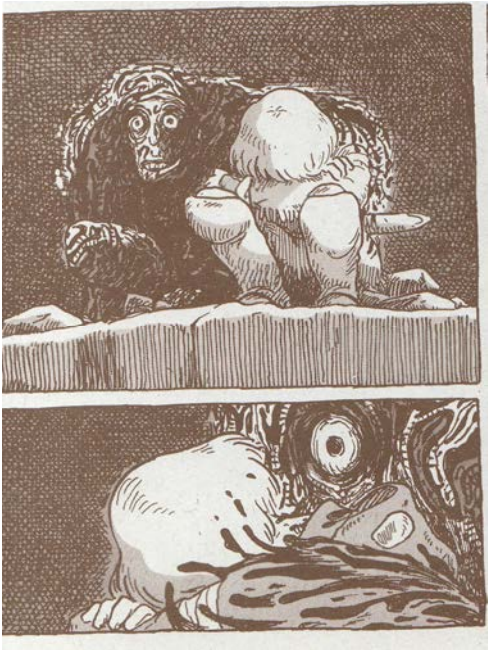
Ebd., S. 28.

Während sie in diesem Zustand vor sich hin dämmert, träumt sie sich durch verschiedene Schauplätze, an denen sie mit verschiedenen Wesen konfrontiert wird. Unter anderem begegnet ihr der Geist eines Kaisers, der hundert Jahre lang regiert hatte und mit technologischen oder magischen Mitteln sein Leben verlängert hat. Nun ist er umhüllt von einer schwarzen, madendurchwuselten

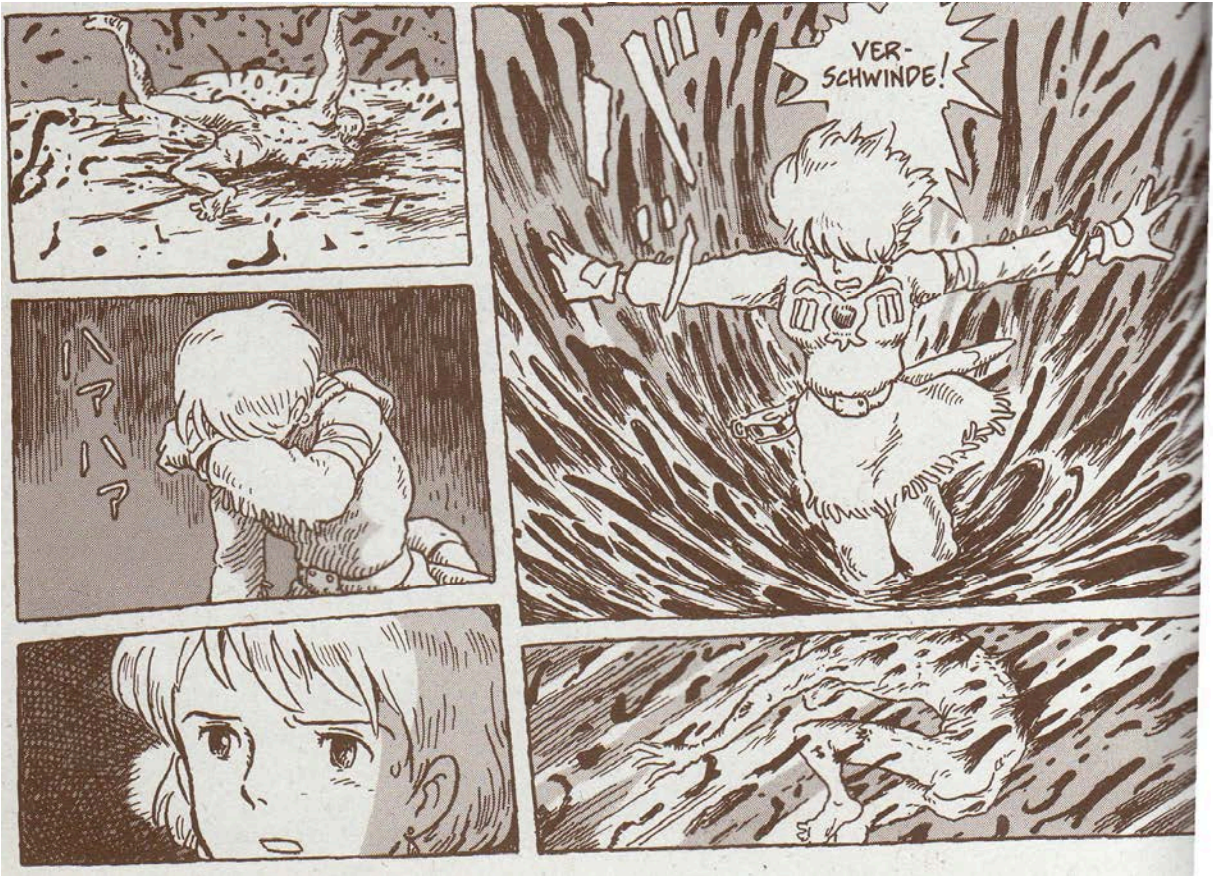
Pampe, mit der auch er sich um Nausicaä schmiegt, wie eine Umkehrung des heilsamen Nektars.



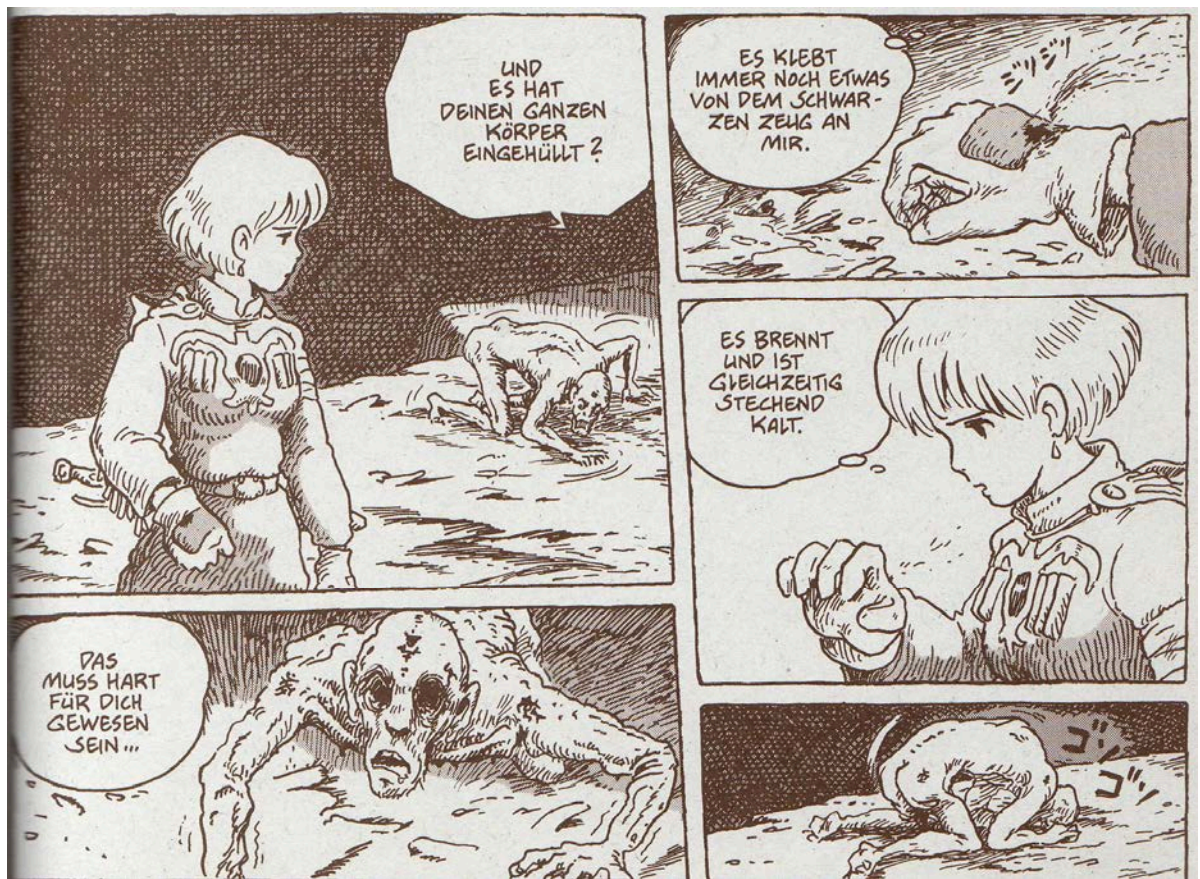
Ebd., S.60



Ebd., S. 58



Ebd., S.61



Ebd., S. 62.

Sie schafft es, aus dieser unheilsamen embryonalen Situation herauszuplatzen und das Zeug von sich zu stoßen, woraufhin vom Geist nur noch ein ausgemergelter, entstellter und an Gollum erinnernder Körper bleibt. Dieser verfallende alte Mann erweckt in ihr Mitleid, da sie weiß, dass auch der großwahnssinnige Kaiser, der sich faustisch mit Mächten einließ, die ihm zu groß wurden, nur irgendwie in diese Situation hineingeraten ist. Das Bild ihrer eigenen Unbescholtenheit und Reinheit beginnt derweil zu bröckeln und sie sieht ein, dass das auch ihr hätte passieren können. Die Traumwelten, die sie durchwandert, sind die Wälder und Wüsten in ihr sowie ein „reines Land“, in dem sie nicht lange verweilt, um es nicht zu beschmutzen. Später jedoch – und schwer wird es hier, nicht zu weit vorzugreifen und das Lesevergnügen zu beeinträchtigen – wird der ganze auf den ersten Blick „rein“ ökologistisch, antitechnologische Symbolkomplex⁸⁰⁰ umso ambivalenter, und die Bedeutung des blauen Ohmu-Blutes wandelt sich auf überraschende Weise.

800 Die Rede ist von „Fäulnis“, „Entgiftung“, „Selbstreinigung“, „Biotopen“ und dem „Leben an sich“ (Bd. 6, S. 128 ff.).

Anhang 9.e) „vom Orm durchströmt“

Golgo packte meinen Umhang, zerrte wild daran und schrie mich an: „Das Orm, verstehst du? So etwas kann man nur dichten, wenn einen das Orm durchströmt! So etwas fällt einem nicht einfach nur ein! So etwas bekommt man geschenkt!“

Er ließ mich los, und ich strich mein Gewand glatt.

„Und was glaubst du, was das Orm ist?“ fragte ich, etwas verdattert von diesem Gefühlsausbruch.

Golgo blickte zur Tunneldecke, als sähe er dort die Sterne.

„Es gibt einen Ort im Universum, an dem sich alle großen künstlerischen Ideen bündeln, sich aneinander reiben und neue erzeugen“, sagte er jetzt mit leiser Stimme. „Die kreative Dichte dieses Ortes muß enorm sein – ein unsichtbarer Planet mit Meeren aus Musik, mit Flüssen aus reiner Inspiration und mit Vulkanen, die Gedanken speien, umzuckt von Geistesblitzen. Das ist das Orm. Ein Kraftfeld, das großzügig seine Energie verströmt. Aber nicht für jeden. Es strahlt nur für Auserwählte.“

Ja, ja – warum wohl waren all diese Dinge, die angeblich nur mit dem Glauben zu erfassen waren, immer unsichtbar? Weil es sie vielleicht gar nicht gibt?

801

Ein Blick zu unsichtbaren Sternen, leise Stimme, Begeisterung, Enthusiasmus und Glaube – die Zuwendung zum Orm bei Walter MOERS zeigt Symptome einer religiösen Andacht. Man kann über es nicht direkt sprechen, sondern nur über verschiedenste Metaphern: Das Orm fließe, wehe und brenne, sei ein **„Ort“ von kosmischer Größe, aber auch in einem selbst. Man könne das Orm „empfangen“, das einen anfährt „wie ein heißer Wind [...] aus der Tiefe des Weltalls“** (S. 455);

„Es kommt darauf an, wie hell das Orm in dir brennt, während du schreibst“ (S.368). „Es ist ein Quell der Inspiration, der nie versiegt – wenn man weiß, wie man dahin gelang“ (377). „Das Alphabet der Sterne [...] ein Rhythmus. Eine Musik. Ein Gefühl“ (377). „Oh ja, man kann es spüren, das Orm! Es kann dir einen Tritt in den Hintern verpassen, wie ein Blitz in dich fahren oder dir den Magen umdrehen. Es kann dir das Gehirn aus dem Kopf reißen und es dir verkehrtherum wieder einsetzen! “

Auch GOETHE erhofft sich, dass ihm die Kreativität spürbar und lustvoll-freudig durch den eigenen Körper fließt – durch Finger und Röhren – und redet dafür die „Natur“ an. Er duzt sie, ganz im Sinne des BLUMENBERG'schen Verständnisses mythischen Denkens (vgl. I.3.a):

i. Künstlers Abendlied

*Ach, daß die innre Schöpfungskraft
Durch meinen Sinn erschölle!
Daß eine Bildung voller Saft
Aus meinen Fingern quölle!*

*Ich zittre nur, ich stottre nur,
Und kann es doch nicht lassen;
Und fühl, ich kenne dich, Natur,
Und so muß ich dich fassen.*

*Bedenk ich dann, wie manches Jahr
Sich schon mein Sinn erschließet,
Wie er, wo dürre Heide war,
Nun Freudenquell genießet;*

*Wie sehn ich mich, Natur, nach dir,
Dich treu und lieb zu fühlen!
Ein lustger Springbrunn wirst du mir
Aus tausend Röhrenspielen.*

*Wirst alle meine Kräfte mir
In meinem Sinn erheitern
Und dieses enge Dasein hier
Zur Ewigkeit erweitern.*

Johann Wolfgang VON GOETHE